

UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU

JOSÉ MERAMOLIM SANTOS

A DEGENERAÇÃO DO HOMEM EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: UMA  
ANÁLISE DO SEGUNDO DISCURSO

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Departamento de Filosofia da  
Universidade São Judas Tadeu sob  
orientação do Prof. Dr. Paulo Jonas de  
Lima Piva

São Paulo  
2009

Meramolim, José Santos

A degeneração do homem em Jean-Jacques Rousseau / José Meramolim Santos. - São Paulo, 2009.

113 f.; 30 cm

Orientador: Prof. Dr. Paulo Jonas de Lima Piva

Dissertação (mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2009.

1. Degeneração 2. Igualdade 3. Estado de natureza 4. Estado civil I. Piva, Paulo Jonas de Lima II. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 III. Universidade São Judas Tadeu, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia. IV. Título

CDD – 194

## Agradecimentos

Ao Dr. Paulo Jonas de Lima Piva pela sua atenção e dedicação na orientação

Aos professores da Universidade São Judas Tadeu, que contribuíram com sugestões ao nosso trabalho:

Prof. Dr. Denílson Werle

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Regina André Rebollo

Prof. Dr. Plínio Smith

Prof. Dr. Hélio Salles Gentil

À minha companheira Soninha, a ma belle-fille<sup>1</sup> Marina, ao meu filho Rodrigo e ao meu sobrinho Geovanio, que, de forma direta ou indireta contribuíram na subtração das tarefas que pesam sobre minha vida e também na superação das dificuldades enfrentadas ao longo desta dissertação.

---

<sup>1</sup> Minha enteada

## SUMÁRIO

RESUMO .....	3
INTRODUÇÃO .....	6
O problema da degeneração do homem.....	6
CAPÍTULO I .....	13
ROUSSEAU À LUZ DOS SEUS COMENTADORES.....	13
1. A importância das idéias rousseauístas para a filosofia política .....	13
2. Das paixões e da incoerência política .....	22
3. Os limites da soberania e o direito natural .....	29
4. Rousseau: o inimigo da liberdade.....	36
5. Da sociedade política utópica.....	41
CAPÍTULO II .....	45
<b>O ESTADO DE NATUREZA E A DEGENERAÇÃO DO HOMEM .....</b>	<b>45</b>
1. O elogio à república de Genebra e o ideal contraposto à desigualdade .....	45
2. Das cidadãs virtuosas de Genebra.....	48
3. Apresentação da questão da desigualdade.....	49
4. Da condição original do homem e o horizonte das futuras dificuldades.....	54
5. O conhecimento do homem e a identificação das fontes da desigualdade .....	55
6. A perfectibilidade e a parte metafísica da moral .....	67
7. Da condição degenerativa do homem na sociedade civil .....	75
CAPÍTULO III .....	89
<b>O ESTADO CIVIL E A DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS.....</b>	<b>89</b>
1. A propriedade e o estabelecimento da sociedade civil .....	89
2. Os passos do progresso e das revoluções .....	93
3. Do surgimento das primeiras comunidades e a idéia de mérito e de .....	95
beleza .....	95
4. O advento da propriedade, da agricultura e do direito .....	98
5. A sociedade política e a necessidade das leis .....	108
6. Da necessidade das instituições políticas e das leis .....	114
7. Das paixões humanas e da busca de reconhecimento .....	123
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>126</b>
BIBLIOGRAFIA .....	129

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo central tratar da questão da origem da desigualdade entre os homens segundo o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em particular em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens*, de 1754, na qual o autor descreve e analisa em detalhes a passagem do homem de um hipotético estado de natureza, caracterizado sobretudo pela igualdade e predominância da compaixão, para o estado civil, no qual ele se vê escravizado e injustiçado pelas desigualdades políticas e sociais. Entender como o processo de degeneração moral, política e social se deu segundo Rousseau, será nosso empreendimento.

Palavras-chave:

Desigualdade, estado de natureza, estado civil, degeneração, perfectibilidade, amor-próprio.

## RÉSUMÉ

Ce travail a comme objectif la central traiter de la question de l'origine de l'inégalité parmi les hommes selon le philosophe Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en particulier dans son oeuvre: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1754, dans lequel l'auteur décrit et analyse dans des détails le passage de l'homme d'un hypothétique état de nature, caractérisé surtout par l'égalité et la prédominance de la compassion, pour l'état civil, dans lequel lui s'il voit asservi et victime d'une injustice par les inégalités politiques et sociales. Considérer comme le processus de dégénération morale, politique et sociale s'est donné selon Rousseau, sera de notre entreprise.

Most-clé:

Inégalité, état de nature, état civil, dégénération, perfectibilité, amour-propre.

## ABSTRACT

The undertaking of this research project has as its objective speak about the question of the origin of inequality among men according to the philosopher Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), more directly in his 1754 treatise *Discourse on the Origin and Bases of Inequality among men*, in which the author describes and analyses in details the passage of the man from a hypothetical nature state mainly characterized by the equality and predominance of compassion, to the civil state, in which he sees himself enslaved and victim of the injustice by the political and social inequalities. To understand how the process of moral, political and social degeneration happened according to Rousseau will be our undertaking.

## Key-words

Inequality, nature state, civil state, degeneration, perfectibility, self-respect.

## INTRODUÇÃO

### O problema da degeneração do homem

O objetivo desta dissertação é mostrar as fontes da degeneração do homem, especialmente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1754, escrito por Rousseau, no qual ele verifica os acréscimos e modificações que o homem adquiriu historicamente na sua vida em sociedade. Nesse discurso, Rousseau analisa o comportamento do homem ao longo dos seus progressos sucessivos. Por quê? Porque, para Rousseau, o conhecimento sobre o homem<sup>2</sup> e sua maneira de agir seria o mais importante dos conhecimentos. Entretanto, apesar de todo o esforço feito até agora para conhecê-lo, no entender do filósofo genebrino pouco foi feito no sentido de conhecê-lo plenamente. Assim sendo, uma investigação da vida coletiva e histórica do homem para Rousseau é necessária. Até porque ele se opôs à sociabilidade tal como ela se constituiu no decorrer do tempo. E nesse ponto, soube fazê-lo com muita sagacidade teórica, como veremos mediante a opinião de alguns estudiosos de Rousseau no capítulo I desta dissertação.

Na fundamentação do capítulo II desta dissertação analisaremos no pensamento rousseauiano a questão das mudanças (ver no tomo sobre a estátua de Glauco neste capítulo) os primeiros passos do homem rumo ao aperfeiçoamento de suas habilidades físicas através do início do uso da razão. Essa, por sua vez, não tardaria a acrescentar ao homem o conhecimento, mas também os seus erros. Do mesmo modo merecerão nossa atenção as inclinações das paixões que agitam o coração do homem e que podem destruir o gênero humano. Nesse contexto, a idéia de progresso humano na análise de Rousseau aparece algumas vezes de maneira muito vaga, apoiada em fontes naturais e relatos históricos. A maior parte das suas reflexões tem como base um ponto de vista especulativo, metafísico em última instância. A questão mais importante parece ser o conhecimento do homem e a sua sobrevivência em face do progresso que o distancia do estado de natureza. Além do mais que tal progresso parece desencadear a degeneração do homem que, no estado de natureza se encontrava praticamente reduzido às suas necessidades básicas, ao passo que no processo de

---

<sup>2</sup> “O mais útil e o menos avançados de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem” [...] Esse pensamento de Rousseau é alusivo à frase socrática: “*Conhece-te a ti mesmo*”. Cf. Rousseau, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores) p. 227.



desenvolvimento do homem no estado civil ele passa a padecer de outras necessidades, as quais Rousseau analisa no *Segundo discurso*. Mais do que isso, Rousseau parece mesmo é se indignar ao ver o homem alterar, de maneira irrefreável, valores naturais vitais para sua conservação e vê-lo agora num processo de degeneração. Teria sido uma escolha errada da sua parte ou uma imposição dos fatos? Essa é uma questão que merece análise, posto que a sociedade é uma construção do homem, este parece determinar os rumos que deu a si mesmo ao negar de alguma maneira sua condição vida natural.

Com efeito, é a partir das ilusões e do encantamento com o estado civil que examinaremos nos capítulos II e III as fontes das desigualdades entre os homens, sobretudo, do ponto de vista do progresso e da “perfectibilidade”, ou seja, a capacidade do homem de se aperfeiçoar, e ainda a maneira como surgiu a propriedade particular, que inicialmente foi motivo de desentendimentos, disputas e assassinatos entre os homens. Somando-se a isso, viu-se romper a igualdade natural e o homem afundar-se na desordem e nas paixões desenfreadas que tomam conta de sua alma “abafando a piedade natural”.<sup>3</sup>

Assim sendo, a presença das leis, que deveria proteger os mais fracos, ao contrário, reforça o poder do mais forte, que outra coisa não faz senão apossar-se dos bens alheios. Desse modo, vê-se acentuar a *desigualdade* como “fonte absoluta e única de todos os males sociais dos homens”,<sup>4</sup> cuja tendência é o predomínio da individualização dos interesses, das paixões, do luxo e das aparências. Tudo isso engendra a constituição de um homem que olha apenas para si mesmo, isto é, fecha-se em seu amor-próprio. Com efeito, o homem assim constituído destrói inevitavelmente a relação de confiança, de reciprocidade e de piedade, ou seja, não tem mais sentimento e nem respeito pelo outro. Em outras palavras, não obedece mais à voz do seu coração. Ora, quando o homem chega a esse estágio, já está degenerado, como bem ressalta Jean Starobinski:

Pois na medida em que a sociedade é obra do homem, deve-se admitir que o homem seja culpado e carrega a culpa de todo o mal que fez a si mesmo; mas, por outro lado, na medida em que o homem não deixa de ser um filho da natureza, ele conserva uma inocência indestrutível. Como conciliar a afirmação: “O homem é naturalmente bom” e esta outra: “Tudo degenera entre as mãos do homem”.<sup>5</sup>

No trecho acima citado, de Starobinski, temos duas afirmações. Nesse contexto, como admitir que este homem que vivia de uma relação imediata com o estado de

<sup>3</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>4</sup> Salinas, R. L. F. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo. Ed. Brasiliense. 8ª ed. 2004, p. 67.

<sup>5</sup> Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau - A transparência e o Obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 31.

natureza preferiu trocá-lo por uma relação de necessidades artificiais supérfluas da vida em sociedade? Como o homem se tornou mau? Será que desejando sê-lo? As possíveis respostas para essas indagações encontrar-se-ão nos capítulos II e III desta dissertação, nos quais trataremos da *desigualdade* natural ou física, sobretudo, dando maior destaque para a *desigualdade* moral ou política no pensamento rousseauiano, mais precisamente, no *Segundo discurso*.

Ao colocar em xeque a sociedade e o seu ordenamento, Rousseau quer compreender o princípio do mal social, por isso, seu esforço crítico é político e visa apontar as fontes do mal que se acentuam no convívio entre os homens. Principalmente quando essa fonte do mal é a *desigualdade* entre quem manda e quem obedece, entre o rico e o pobre, entre o fraco e o mais forte, entre o opressor e o oprimido, entre quem se apropriou e o desapropriado, entre o homem que trabalha e aquele que explora o trabalho alheio. Todas essas *desigualdades* causam certas deformidades éticas que redundam na degenerescência do homem.

Ao que parece, a presença do mal na vida social situa-se entre a condição do homem movido por sentimentos desprovidos de animosidades e o homem que é forçado a se relacionar, ou seja, que não é mais senhor de si mesmo, que precisa do espelho da alteridade para se reconhecer no mundo. Esse fator justifica o distanciamento do centro de sua condição original, pois foi atraído por um outro centro, ou seja, o estado civil em que o homem encontra-se tomado por paixões e por coisas que são estranhas ao estado de natureza, como o prestígio, o ornamento, a necessidade de reconhecimento, a honra e o acúmulo dos bens materiais. Com efeito, se o mal social se encontra numa esfera exterior ao homem, na prática sua salvação implica um ato de coragem que sirva de reorientação de si mesmo, que o reconduza à condição de um ser amparado por sua própria bondade, como bem observa, mais uma vez, Jean Starobinski:

O mal é o véu e velamento, é máscara, tem acordo com o factício, e não existiria se o homem não tivesse a perigosa liberdade de negar, pelo artifício, o dado natural. É entre as *mãos* do homem, e não em seu *coração*, que tudo degenera. Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem a história, ordenam o mundo exterior e produzem, com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a *desigualdade* entre os particulares [...] Rousseau, desse modo, afirma ao mesmo tempo a permanência de uma inocência essencial e o movimento da história, que é alteração, corrupção moral, degenerescência política, e que promove o estado de conflito e a injustiça entre os homens<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 32.

Ao longo desta dissertação, trataremos, no interior do problema da degeneração do homem, de questões correlatas, como: o progresso humano, a perfectibilidade humana, a *desigualdade* moral e política, as aparências, a riqueza, a pobreza, e o estabelecimento da propriedade.

Desse modo, vê-se instalar a *desigualdade* entre os homens, vê-se acentuar o problema da degeneração da vida humana, pois certamente tem como uma de suas raízes o progresso e a perfectibilidade humana. Nesse sentido, a *desigualdade* merecerá um exame mais rigoroso pela sua importância no estudo do homem vivendo em sociedade.

Contudo, se assim entendemos, na medida em que o homem foi arrancado de sua constituição natural pela necessidade de aperfeiçoar a sua defesa física em relação a outros animais, impõe-se, nesse sentido, pensar que ele, aos poucos, foi substituindo o instinto puramente natural pelo uso da razão e das novas necessidades, ou de uma nova adequação da vida humana à constituição do comportamento coletivo. Tal comportamento será bem mais analisado no capítulo III desta dissertação, tendo como base o *Segundo discurso*.

Não obstante, será na vida em sociedade que encontraremos no pensamento rousseauiano o homem como principal protagonista da avareza, da ambição, do encanto com o luxo e as necessidades artificiais supérfluas. Como se observa, as idéias de Rousseau colocam em evidência o homem que se encontra agora alienado, escravo do trabalho e dos bens materiais e, por que não dizer, degenerando-se em função desses. Por outro lado, o poder do homem em prever o amanhã da sua existência, e também da conquista de bens materiais, não só o torna mais escravo desse mundo, como o retira da condição da vida natural. Observa Jean Starobinski:

... (Será preciso interpretar a obra de Rousseau para ver nela um fator decisivo no progresso político do século XVIII). Como veremos, seu pensamento social, consciente da necessidade de afrontar o mundo e “os homens tais como são”, visa sobretudo instaurar, ou restaurar, a soberania do imediato, isto é, o reino de um valor sobre o qual a duração do tempo não tem poder<sup>7</sup>.

Rousseau, ao que parece, queria muito mais do que reconhecimento como escritor; queria mostrar os defeitos da sociedade civil de seu tempo, bem como prevenir a si mesmo de um conjunto de males sociais que aos poucos iam degenerando os verdadeiros valores humanos. Por isso, direcionou muitas críticas às aparências, aos ornamentos, aos encantos de certas luzes filosóficas, que de maneira direta ou indireta davam sustentação às

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 33.

uniformidades e aos vícios dos homens. Por quê? Porque essas coisas impedem o homem de ser virtuoso, de ouvir a voz do coração, de manter sua piedade natural, de ser amigo e solidário. Mesmo porque, segundo Rousseau, “o homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos os ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer”.<sup>8</sup>

Não é por acaso que a polidez e a vaidade, incorporadas ao homem do estado civil, tornaram-no fraco, ou seja, fizeram-no sofrer da falta de coragem para romper com as forças que o anulam de ser o que é para colocá-lo numa situação de aparência e de ilusão. Tal situação só reforça os mecanismos constitutivos do corpo social, aparentemente sem problemas, e que o homem tacitamente aceita ser uma espécie de rebanho humano condicionado e reduzido “como gado, entre as coisas que lhe pertenciam e chamar a si mesmo de iguais aos deuses e de reis dos reis”.<sup>9</sup>

Como se vê, parece que o grande desafio da doutrina de Rousseau é achar uma maneira de conciliar uma situação tranqüila de vida do homem no estado de natureza com a agitação dos progressos sucessivos do homem no estado civil. Nesse contexto, abre-se uma reflexão acerca da possibilidade de o homem, enquanto individualidade, não sofrer alteração, ou seja, pudesse ser o mesmo do estado de natureza, posto que este no estado civil torna-se vulnerável às mudanças. Por assim dizer, é dentro dessa visão de mudanças que encontramos Rousseau atento aos atos e palavras dos homens, principalmente situados entre *ser e parecer*, ou até mesmo em ver estes homens desaparecerem ou degenerarem-se entre os seus semelhantes.

Nesse sentido, podemos dizer que a doutrina de Rousseau situa-se numa seara muito mais complexa da vida social, que é investigar sua ordem e sua finalidade e, por que não dizer, também, sua destinação e sua degenerescência no conjunto social e político. Por certo, isso acontece principalmente quando se tem em mente a presença do progresso e o cerco da propriedade, que alteram substancialmente no homem o sentimento natural, a comiseração, a verdade objetiva e a liberdade natural. Com efeito, o homem não pode desaparecer entre os homens, é preciso conhecê-lo, é preciso “ir além das máscaras”.<sup>10</sup> Segundo Rousseau, “quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os

---

<sup>8</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. 2ª ed. São Paulo: Ed. Abril, 1978. (Col. Os Pensadores) p. 336.

<sup>9</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 277

<sup>10</sup> Salinas, R. L. F. *Rousseau: Da teoria à prática*. São Paulo: Ed. Ática, p. 92.

meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornando-nos incapazes de conhecê-lo”.<sup>11</sup>

Nesse horizonte das idéias de Rousseau, cabe lembrar que “o homem nasce livre e por toda parte encontra-se a ferros. O que crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles”.<sup>12</sup> Aqui, abre-se uma discussão quase interminável no sentido de se chegar a uma possível compreensão das causas que acorrentam o homem em qualquer lugar de sua condição existencial, sendo senhor ou escravo. “Mas tal condição se origina na essência do social ou em “acidentes históricos”, que no fundo permaneceriam estranhos à essência?”.<sup>13</sup> No fundo, tem-se um pesadelo nesse dismantelamento da ordem social, cujas causas e suas conseqüências Rousseau já apontara no *Segundo discurso*. Cabe agora ao homem encontrar na arte da política (no *Contrato social*) um artifício ou um pacto social legítimo, que o conduza a um estado civil que possa restaurar o essencial em termos de igualdade e liberdade, do qual o homem desfrutava no estado natural.

Nesse sentido, caberá uma análise mais profunda sobre o mérito do homem festejar sua própria desgraça pela distância que mantém de sua verdadeira essência, isto é, de sua liberdade e de sua pureza sem a arte das mentiras, para contrariamente submeter-se às forças que o conduzem ao campo da inimizade, do conflito, dos vícios<sup>14</sup> e das *desigualdades*. Como se tudo se reduzisse às aparências e ao julgamento ou reconhecimento de outrem, tema que será objeto de maior análise no capítulo III dessa dissertação.

Nesse contexto, é compreensível que o mal não venha da natureza original do homem, mas comece a aparecer com a constituição das instituições sociais. “O mal não reside na natureza humana, mas nas estruturas sociais”,<sup>15</sup> Contudo, deve ser dito que a condição atual do homem não mostra claramente as causas ou as necessidades que o fizeram deixar sua condição de tranqüilidade e felicidade para viver num estágio humano de artificialidade e tormento. Terá sido por que adquiriu muitos conhecimentos científicos? Vejamos o que pensa Rousseau a respeito:

Povos, sabeis, pois, de uma vez por todas que a natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos, que ela esconde de

<sup>11</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 227.

<sup>12</sup> Rousseau, J. J. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado São Paulo: Ed. Abril, 1978. (Col. Os Pensadores) p. 22.

<sup>13</sup> Matos, O. C. F. *Uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M. G. Editores, 1978, p. 63.

<sup>14</sup> “Que o cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada”. Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Op. cit. p. 336.

<sup>15</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 301.

vós, são tantos outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruídes não é o menor de seus benefícios.<sup>16</sup>

Por conseguinte, é nesta direção reflexiva que podemos notar no pensamento de Rousseau, no *Segundo discurso* em especial, a preocupação com a perfectibilidade humana, já que esta abre a possibilidade de promover tanto o bem como o mal e, que seria pior se os homens “tivessem tido a infelicidade de nascerem sábios”.<sup>17</sup> O que se conclui que o homem seria muito mais degenerado do que é.

Assim sendo, é com base em certos atos de esperteza reinante entre os homens que se vêem configurados os conflitos, a desordem e a *desigualdade* entre os homens. São, portanto, partes vivas quase inevitáveis na ordem social nascente; na análise de Rousseau, essas coisas remetem os homens a pensarem no estágio anterior, quando eram felizes e não sabiam. Eis por que hoje, lamentavelmente, vivem “às portas da ruína por não trabalharem senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam”.<sup>18</sup> Ora, isso só confirma a situação de degenerescência dos homens, posto que, aceitando a condição de sociabilidade tal como se deu, por sua vez aceitam tacitamente a condição de escravos, o que significa alterar substancialmente o modo pelo qual viviam no estado de natureza, porque no lugar de homens de vigor e de coragem, encontram-se agora homens dominados pelo medo e pela fraqueza.

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 341-342.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 342.

<sup>18</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 268.

## CAPÍTULO I

### ROUSSEAU À LUZ DOS SEUS COMENTADORES

#### 1. A importância das idéias rousseauístas para a filosofia política

Durante esses dois séculos e meio que nos separam de Rousseau, suas idéias têm causado impactos agradáveis e desagradáveis entre seus muitos comentadores e críticos. A razão disso é que as idéias rousseauianas possuem força, vivacidade e penetração na história do pensamento moderno ocidental, pelo significado que elas têm no campo ético, político e social. Somando-se a esse raciocínio, na medida em que caminhamos no terreno das idéias de Jean-Jacques, encontramos importantes reflexões referentes à condição do homem vivendo em sociedade. No livro IV do *Emílio*, por exemplo, Rousseau diz que Emílio já “sabe o que se faz na sociedade; falta-lhe ver como se vive nela. Já é tempo de mostrar-lhe o exterior desse grande teatro cujos jogos secretos já conhece todos”.<sup>19</sup> Afirma ainda Rousseau que ele não terá por esse teatro social “a admiração estúpida de um jovem avoadado, mas o discernimento de um espírito reto e justo”.<sup>20</sup>

Assim, para ajudarmos nessa tarefa de ver o exterior desse teatro, iniciamos nossa análise sobre o pensamento político de Rousseau pela impressão que tiveram alguns de seus principais estudiosos. Começamos pelo mais clássico deles, Jean Starobinski, o qual, no seu livro de ensaios *A transparência e o obstáculo*, procura investigar a penosa, porém corajosa reflexão política e social de Rousseau num mundo mediado pelos interesses e artifícios sociais. Porque este considera Rousseau um escritor completo,<sup>21</sup> porém o vê como um aventureiro, revoltado, sonhador, filósofo, antifilósofo, teórico político<sup>22</sup> e perseguido por seus adversários e pela sociedade do Antigo Regime. Todavia, Rousseau, mesmo recolhido em sua solidão romântica<sup>23</sup>, não deixa de alimentar seu gênio de escritor político e crítico. Tal gênio aparece não só em seu individualismo, mas também na extensão de sua obra.

<sup>19</sup> Rousseau, J. J. *Emílio ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 471.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 471.

<sup>21</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 345.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>23</sup> “Não, meu motivo é menos nobre e está mais próximo de mim. Nasci com um amor natural pela solidão que só fez aumentar conforme conhecia melhor os homens”. Rousseau, J. J. *Carta a Christophe de Beaumont*. Trad.

Objetivamente, Starobinski vê Rousseau como um escritor político que teve a coragem de suportar as situações adversas e se manteve além das críticas. Escreve Starobinski:

Ao mesmo tempo (e está aí o seu verdadeiro mérito) ele faz ver que essas atitudes, longe de permanecerem ligadas a uma situação particular e provinciana, podem revestir um alcance universal, um valor simbólico, e contribuir para manifestar o sentido de uma época inteira. Para dizê-lo mais claramente, o gênio de Rousseau soube elevar à altura do emblema o conflito entre o indivíduo revoltado e a lei coletiva, lei imposta sob o aspecto de um estilo social, de uma cultura: no caso, a monarquia francesa e a sociedade de Antigo Regime.<sup>24</sup>

Ainda dentro desse contexto, Starobinski coloca uma importante reflexão que é a situação de estrangeiro e ao mesmo tempo cidadão de Genebra vivida por Rousseau, pois ao que parece, este vivia um dilema de ordem patriótica. Essa situação refere-se ao fato de o autor, comparando a vida parisiense com a vida genebrina, preferir a segunda, pois tinha orgulho de ser genebrino, mas é claro que entre uma e outra, preferiria mesmo era a vida campesina, que para ele estava acima de qualquer invenção de sociedade humana.

Há quem diga que essa situação aparente de dupla nacionalidade facilitava as críticas dos seus adversários. Enquanto Rousseau se aproveitava dessa situação de cidadão considerado estrangeiro ou de fora para melhor perceber o quanto “as grandes nações eram corrompidas”.<sup>25</sup>

Por outro lado, para Starobinski, uma análise sobre a importância histórica e filosófica da obra de Rousseau, parece indispensável que se comece por incorporar as preocupações que ele teve em não perder de vista o estado de natureza. Desse modo, deve-se levar em conta a importância de suas obras no tocante à procura de uma identidade do homem natural, sobretudo na “sua solidão ociosa e feliz, seus desejos em harmonia com suas necessidades, seus apetites imediatamente satisfeitos pela natureza”.<sup>26</sup> Considera-se, nessa etapa de total integração do homem com a natureza, a existência de um equilíbrio em que tudo parece antecipar, sobretudo, os efeitos do devir histórico, pois parece que há um limite ponderável que tudo controla para não sobrepor o tempo anterior ou alterar esse estado da vida humana. Dado que nessa etapa as ações do homem não se transformavam em história, assim

---

Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza Silva Camarani, José Oscar de Almeida Marques, Maria Cecília Queiroz de Matos Pinto. Ed. Estação Liberdade. São Paulo, 2055, p. 20.

<sup>24</sup> Starobinski. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 345.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 281.



como não eram medidas pelo tempo, pois essas não eram medidas pela mecânica astronômica nem metafísica, ou seja, tudo parecia estático na ordem da natureza.

Assim sendo, a grande questão que nos apresenta Starobinski, consiste em “imaginar o que pôde pôr fim a essa origem anterior à história; a conjectura filosófica deve reconstruir o acontecimento decisivo que, rompendo o equilíbrio primordial e a plenitude fechada do estado de natureza, com isso tornou-se o começo da história”.<sup>27</sup> O homem passa, assim, a documentar seus feitos.

Starobinski, ao analisar no pensamento rousseauiano as muitas etapas que o homem teve que superar até chegar ao estado civil, conclui que essas inevitavelmente dizem respeito aos fatos do progresso humano e os classifica como históricos. Entretanto, parece que esses quase nada significam. “A história não tem legitimidade moral, e Rousseau não hesita em condená-los, em nome dos valores eternos”.<sup>28</sup>

Contudo, parece ser a partir do desenvolvimento sucessivo e desmedido do homem fundado no artifício de sua perfectibilidade que o mesmo inadvertidamente é lançado “à servidão do tempo; à deriva nas grandes águas da história”.<sup>29</sup> Em outras palavras, o fato de o homem tornar-se sociável, somou-se a isso o mal da desigualdade moral, torna-se duto e “escravo das aparências enganosas, senhor da natureza à custa de sua própria desnaturação”.<sup>30</sup> Nessa condição do homem, Starobinski observa que:

Rousseau recompõe a origem da sociedade, interroga-se sobre a origem das línguas, retoma a experiência infantil do indivíduo. Busca, em tudo, a explicação genealógica, que exhibe a partir de um termo inicial toda uma cadeia de efeitos e de conseqüências bem ligados. No que está de acordo com o espírito de seu século. Mas, enquanto essa busca especulativa, esse desdobramento de uma história retomada em sua fonte constitui o tema preponderante de obra filosófica, constatamos que a obra posterior – a autobiografia – tem por tarefa essencial desvendar a origem subjetiva da obra precedente.<sup>31</sup>

Desse modo, “ele próprio se mostra como a origem de seu precedente discurso, e como o modelo secreto do retrato do homem da natureza”.<sup>32</sup> De sorte que nessa temática, parece ser ele mesmo o pintor e escultor de sua própria imagem, a qual se encontra difamada e desfigurada em relação àquela que supostamente teria existido no estado de natureza. De resto,

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 281-282.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 282.

parece que Rousseau dá sempre um jeito de reconstruir no seu coração o sentimento de piedade e de liberdade, ou seja, uma imagem do homem ideal para viver em sociedade.

Para Starobinski, nunca é demais, entretanto, dizer que Rousseau parece julgar-se isento de preconceitos e das paixões funestas dos homens, como se essas não trouxessem tanto encantamento aos seus olhos quanto trazem aos olhos dos outros homens. Decerto é que essas coisas nascidas da espécie humana, ao que parece, são difíceis de serem desprezadas:

A natureza não é o tema objetivo colocado e explorado por um pensamento discursivo; ela se confunde com a mais íntima subjetividade do sujeito falante. Ela é o eu, e a tarefa que Rousseau se atribui não é mais, doravante, de discutir com os filósofos, os juristas e os teólogos sobre a definição da natureza, mas de narrar-se a si mesmo.<sup>33</sup>

Em outras palavras, Rousseau parece ser o recanto do delírio solitário, isto é, um mundo cuja extensão é a medida de si mesmo.<sup>34</sup>

\* \* \*

Procuramos ver as luzes lançadas por Ernest Cassirer (1874-1945), no seu ensaio *A questão Jean-Jacques Rousseau*, no qual ele analisa com zelo e sabedoria as idéias de Rousseau. Desse modo, procura um cenário em que se encontram todas essas idéias em movimento, e assim verificar a necessidade e a importância de uma atenção maior às suas idéias, principalmente no tocante à condução da vida social, política e religiosa. Sobretudo porque o *Ancien Régime* com sua fúria, entre outras coisas, estava preocupado com a produção de importantes obras de intelectuais que começavam a questionar a influência do poder religioso na política e, conseqüentemente, no destino da vida humana. E assim parece ser somente tomando Rousseau como o protótipo dos perniciosos filósofos para fazer-lhe de vítima de muitas críticas. Tais como sendo sua teoria política um assalto supremo à lei e ao

---

<sup>33</sup> Ibidem, p. 282.

<sup>34</sup> “Se ao redor reconheço alguma coisa, são apenas objetos aflitivos e dilacerantes para o meu coração e não posso olhar o que me toca e me envolve sem encontrar sempre algum motivo de desdém, que me indigna, ou de dor, que me aflige. Afastemos, portanto, de meu espírito, todos os objetos penosos os quais me ocuparia tão dolorosa quanto inutilmente. Sozinho pelo resto da minha vida, visto que somente em mim encontro a consolação, a esperança e a paz, não devo nem quero mais me ocupar senão comigo mesmo. É nesse estado que retomo a continuação do exame severo e sincero que outrora chamei de minhas Confissões. Consagro meus últimos dias a estudar-me a mim mesmo e a preparar de antemão às contas que não tardarei a dar a mim mesmo”. Apud. Moretto, F. *Jean-Jacques Rousseau. Os devaneios de um caminhante solitário*. Brasília, Ed. UnB. Série Grandes Humanistas, 1991, p. 44.

Estado, cujo resultado é paradoxal, “mas como não poderia deixar de acontecer, em tirania”.<sup>35</sup> Entretanto, o que se nota aqui é uma preocupação do *Ancien Régime* com uma iminente organização da massa popular, tendo como resultado final uma força maior diante dos poderes oficialmente estabelecidos e tacitamente aceitos.

Segundo Cassirer, as análises e críticas que muitos dos comentadores fazem a Rousseau devem-se em parte à maneira instável e errante pela qual conduziu sua vida até a morte. Além disso, Rousseau incorporava à sua vida um apelo apaixonado, em outras palavras, um claro pedido ou uma convocação dos homens do seu tempo para a preservação da moral e de uma sã consciência. Nessa perspectiva, nota-se em Rousseau uma certa inquietude ou uma certa aflição carregada de um desejo de transformar a sociedade civil pela via política e coletiva, delineada no *Contrato Social*. Desse modo, Cassirer, na sua obra *A questão Jean-Jacques Rousseau*, vê Rousseau como “apóstolo da aflição”.<sup>36</sup> Provavelmente, em função da auto-avaliação que Rousseau fez de suas experiências e de sua própria existência, que, além de pouco convencer, ainda apresenta espaço para esse tipo visão.

Cassirer lamenta as críticas de certos comentadores que não conseguem separar o escritor de sua obra, ou seja, parece que se perdem no campo das contradições internas e nas divergências de opinião. Por isso a questão que se abre deveria levar em consideração o valor histórico, social e político das idéias - no caso de Rousseau, e não restringi-lo à sua biografia ou à sua história pessoal, a qual pouco explica sobre os objetivos e o alcance de suas obras. Nesse ponto, por exemplo, “o fato de que Rousseau confesse ter abandonado seus cinco filhos naturais num lar para crianças abandonadas não afeta os méritos do plano educacional presente no *Emílio*”.<sup>37</sup>

Ainda observa Cassirer que se deve considerar que Rousseau sempre se encontrou entre a necessidade de fazer rupturas que pareciam inevitáveis aos apelos do seu eu e do mundo, fato que ainda não se encontra suficientemente resistente frente à força do sentimento e das ilusões sempre presentes em sua vida, sobretudo em terras parisienses na qual as relações de Rousseau com as coisas pareciam remetê-lo a uma situação de angústia. Dessa maneira, parece que os limites do mundo do seu eu e o mundo das coisas não estão bem claros e separados. Ao contrário, encontram-se imbricados e conflituosos. Logo se conclui que “sua vida de paz e de aventuras na adolescência é hoje uma teia peculiar e fantástica, estranhamente

---

<sup>35</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1989, p.12.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 20.

tecida de sonho e realidade, de vivência e imaginação”.<sup>38</sup> Segundo Cassirer, a vida de Rousseau em Paris parece se configurar por rupturas com sua unidade como ser moral e livre. Nesse contexto, parece legítimo dizer que ele mesmo tenha se degenerado, principalmente na comparação de sua vida em Paris em relação ao modo de vida e dos costumes praticados na república de Genebra.

Para Cassirer, Rousseau quando se encontra diante das amizades fáceis, rápidas e interesseiras, logo assume uma postura de desconfiança em relação a certos exemplos de cortesia, que outra coisa não representa senão a face “das falsas aparências”. Ou um certo grau de degeneração do ser humano que não resistiu à força dos costumes perniciosos do mundo. Com efeito, esse estado de desconfiança exagerado de Rousseau foi determinante para o início de sua misantropia.

Na análise de Cassirer, lamentavelmente, as primeiras impressões que Rousseau teve da sociedade parisiense não lhe foram muito agradáveis, porque teve que conviver e suportar um fardo pesado de maus exemplos de vida. Por isso destaca:

É aqui que se deve procurar a verdadeira fonte de sua misantropia – de uma misantropia resultante de um sentimento de amor autêntico e profundo, do desejo de uma entrega incondicional e de um ideal entusiástico de amizade. É aquela misantropia tal qual foi delineada pelo mais profundo conhecedor e retratista dos homens da literatura clássica francesa, numa figura incomparável. Em meio ao mundo amável e solícito, palaciano e cortês da sociedade parisiense, atinge Rousseau aquele sentimento de total isolamento.<sup>39</sup>

Contudo, Cassirer analisa com mais cuidado as razões que levaram Rousseau a ao isolamento social. Por certo, ele deve ter percebido os mesmos defeitos existentes na sociedade, também naqueles intelectuais aos quais ele esperava serem os melhores exemplos de espiritualidade mais apurada e coerente. Entretanto, “essa espiritualidade está tão distante do autêntico espírito da verdade quanto os costumes obsequiosos da época o estavam da verdadeira moralidade”.<sup>40</sup> Por isso, observa Cassirer que a filosofia parece ter desaprendido sua fala original, isto é, a fala da sabedoria e da investigação para, contrariamente, colocar-se a serviço dos interesses bem direcionados ao poder dos homens.

Outra análise de Cassirer acerca da doutrina de Rousseau aponta para uma reflexão no sentido de que se fosse possível apontar um caminho de retorno aos tempos

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 46.

primitivos, isso pouco contribuiria para ampliação do espaço geográfico do homem. Até porque sua concepção acerca do conhecimento do homem não se restringe à questão territorial, mas na maneira pela qual defendia sua vida gozando de plena liberdade.

Assim, para Cassirer, alguns dados e testemunhas pouco acrescentam à doutrina de Rousseau quanto à identificação do homem enquanto animal entre outros animais. “Não se pode criar o verdadeiro saber do homem a partir da etnografia ou da etnologia. Existe somente uma fonte viva para este saber: a fonte do autoconhecimento e da auto-reflexão”.<sup>41</sup> Assim, segundo Cassirer, parece ter sido dessa fonte que Rousseau tenha extraído as idéias para fundamentar seus princípios e argumentos para separar o “*homem natural*” do “*homem artificial*”, sem, entretanto, voltar a tempos muito remotos, cuja importância desse empreendimento é quase zero, pois parece mais eficaz dar uma volta em torno do homem mais próximo. “Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo – mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu invólucro artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz”.<sup>42</sup>

Por assim dizer, Cassirer ressalta que parece ser com base nessa descoberta que Rousseau passa a se autoclassificar como aquele que reivindica para si o verdadeiro mérito de tentar tirar o homem do invólucro artificial em que se encontra.

Na contramão do saber sistemático ou erudito, observa Cassirer que o campo do saber, assim como as teorias filosóficas, políticas e sociais, nada mais representam senão uma simples manifestação de sua auto-experiência:

Assim está formulado no escrito *Rousseau juge de Jean-Jacques*, de onde o pintor e apologeta da natureza [hoje tão desfigurada e caluniada] teria podido tirar seu exemplo? Será que ele não o encontrou em seu próprio coração? Ele descreveu esta natureza tal como a sentia em si mesmo. Os preconceitos que não o tinham subjugado, as paixões artificiais das quais não fora vítima – eles não ofuscam os seus olhos como os dos outros, para os primeiros traços da humanidade geralmente tão esquecidos e incompreendidos [...] Numa palavra: foi necessário que um homem se retratasse a si mesmo para nos mostrar o homem natural – e se o autor não tivesse sido tão singular quanto os seus livros, ele jamais os teria escrito.<sup>43</sup>

Entretanto, a questão que Cassirer coloca é se podemos ainda pensar a vida humana na sua condição primitiva, usufruindo os mais autênticos preceitos da ordem da natureza e que justificam a vida e sua conservação. E mais: sem as preocupações de ouvir o

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 52.

que os outros falam e sem pensar no que os outros pensam, porque o momento é de deixar-se levar por suas inclinações naturais, sem receios de que possa haver por parte da sociedade aceitação ou reprovação e se são possíveis à luz das idéias de Rousseau.

Os pressupostos que conduzem à verdadeira felicidade nas relações entre os homens parecem não existir mais. “Em toda parte apenas um verniz de palavras: em toda parte apenas a ambição por uma felicidade que existe simplesmente na aparência. Ninguém se importa mais com a realidade; todos colocam sua essência na aparência”.<sup>44</sup> Com efeito, outra coisa não representa senão a constatação da degeneração do homem, agora escravo do seu amor-próprio.

De modo geral, Cassirer analisa que as coisas e os homens são colocados na ordem do seu criador, permanecem perfeitos. Todavia, se colocados aos cuidados dos homens, em pouco tempo tudo degenera e o Deus criador de todas as coisas fica como sempre livre da culpabilidade do mal que se imputa aos homens. Assim se encontram os homens diante dos problemas causados por eles mesmos e que, ao que parece, não são capazes de encontrarem as soluções definitivas para o grande comprometimento da vida social em oposição à auto-afirmação da ordem natural, até aqui vistas no pensamento rousseauiano. Assim sendo, argumenta Cassirer:

Pois não é justamente o próprio Rousseau quem constantemente proclama a doutrina da bondade original da natureza humana e faz exatamente dessa doutrina o centro e o eixo de todo o seu pensamento? Como o mal e a culpa podem ser imputados à natureza humana, se ela própria em sua constituição original está livre de toda culpa e desconhece toda perversão radical? Esta é a questão em torno da qual o pensamento de Rousseau sempre volta a circular.<sup>45</sup>

Em meio aos acentuados problemas da sociedade, sempre reaparece a questão da bondade divina, de sua onipotência em relação à existência do mal presente no mundo dos humanos. Por assim dizer, já faz parte de nossa história recente, marcadamente presente e com muito vigor nas discussões filosóficas e humanas dos séculos XVII e XVIII, de modo que “Rousseau sentiu-se anteriormente ligado e preso à religião”.<sup>46</sup>

Ao que tudo indica, nunca é demais discutir a questão quase fechada e inatingível que prefigura a teodicéia. Pois, dessa maneira, criam-se sempre situações incômodas do ponto de vista da sua compreensão e de sua validade frente aos desafios em que

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 72.

se colocam os homens na ordem moral e política. Assim, se o mal não pode ser remetido a Deus, contudo deve ser dito que esse Deus não tem função no corpo social. Se também não podemos atribuir à natureza humana a origem do mal, então, onde estão suas fontes?

Na análise de Cassirer, Rousseau, entretanto, pensa a solução para esse problema ao redirecionar a responsabilidade para além da impunidade, ou seja, procurando corrigir o mal pela prática da vontade de todos. Dado que nesse pressuposto parece não haver espaço para indivíduo isolado, visto que esse indivíduo é parte integrante de um corpo político ou de uma determinada sociedade humana e não divina.

Com efeito, esse novo indivíduo das ações humanas não é mais aquele que saiu das “mãos da natureza”, que não conhecia o confronto entre o bem e o mal. Ao contrário, ele abandona o seu instinto natural de autoconservação (amor de si) que jamais o degeneraria para agora ser guiado pelo amor-próprio, que segundo Cassirer, “se compraz em oprimir os outros e que só assim pode satisfizer-se”.<sup>47</sup>

Nessa condição, parece ser a partir do momento em que o homem desperta para seu amor-próprio que é possível enxergar as primeiras causas do que viria como perversão e, conseqüentemente, como degeneração da ilha da natureza humana ocupada por homens sedentos de poder e de vaidade. Não obstante, esses homens revestidos de amor-próprio tornam-se tiranos de si mesmos, da sociedade e da natureza.

Não por acaso, o amor-próprio desperta no homem sentimentos e paixões que ele sequer sonhara em conhecer no estado de natureza. Contudo, hoje, se vê refém, sem limite, sem respeito e fora de si. “A paixão de fazer falar de si; o fervor em destacar-se dos outros: isto tudo nos mantém continuamente distantes de nós mesmos”,<sup>48</sup> ou seja, desfigurados da nossa naturalidade. Em outras palavras, degenerados e lançados no reino das paixões fundadas nas novas necessidades e no progresso do conhecimento.

Ao chegar a esse ponto, parece muito difícil pensar uma sociedade humana ideal, “autêntica e verdadeira”, que possa se moldar diferentemente dos modelos montados a partir do luxo, da avareza, da aparência, da vaidade e das necessidades supérfluas que outra coisa não fazem senão descaracterizar, escravizar e degenerar o ser humano. Dessa forma, parece que Cassirer reconhece no pensamento de Rousseau, como solução para a vida em sociedade, a submissão comum a uma lei que fosse instituída e obedecida por todos. “Logo

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 74.

que essa forma de comunidade surgir e se estabelecer, o mal enquanto mal social – e é só este que, como vimos, conta para Rousseau – será superado e eliminado”.<sup>49</sup>

\* \* \*

## 2. Das paixões e da incoerência política

Luís Roberto Salinas Fortes (1937-1987) foi um dos mais importantes estudiosos brasileiros da obra rousseauísta. Em sua tese de doutorado intitulada *Rousseau, da teoria à prática* ele examina o pensamento político e social de Rousseau considerando a maneira um tanto turbulenta com a qual este viveu e elaborou a sua obra. Salinas verifica que mesmo no campo da política, no qual a preocupação analítica de Rousseau parecia ter sido mais centrada e organizada, é possível encontrarmos conflitos e até incoerências.

Uma primeira incoerência que Salinas constata no pensamento de Rousseau é quando este faz uma distinção entre *ser* e *parecer* e também no contexto do distanciamento que existe entre o *agir* e o *falar* no seu discurso político. Nessa direção de raciocínio, Salinas detecta na composição do *Contrato social* que Rousseau negligencia a coerência, como se pode perceber na diferença do discurso teórico e a prática de sua doutrina frente à situações políticas e históricas, mais visíveis nas *Considerações sobre o governo da Polônia* de 1777, onde se abre uma lacuna enorme entre o que foi dito no *Contrato social* e o que foi defendido, praticado e conservado na ordem política da Polônia. Nesse sentido, Salinas, observa que “o velho Rousseau parece ter afrouxado os rígidos princípios anteriormente estabelecidos”.<sup>50</sup>

O próprio Rousseau sugere ao leitor, em uma das correspondências literárias sobre as *Considerações*, que não devemos procurar no texto nada mais do que: “divertimento de um filósofo desocupado que emprega seu lazer em esboçar leis e uma forma de governo para alguma utopia”.<sup>51</sup> Com efeito, em matéria de coerência, parece que estamos desamparados por Rousseau. Mas nem tudo está perdido nesse triste cenário lúdico-político de Rousseau. Acima desse emblemático cenário, existem aqueles que, mesmo com algumas restrições, reconhecem na obra de Rousseau uma importante contribuição no campo moral, mas ao mesmo tempo queixam-se de certa ineficácia na prática política. Assim, ao que parece, estamos diante de um autor moralista e utópico.

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>50</sup> Salinas, R. L. F. *Rousseau: Da teoria à prática*. Op.cit. p. 38.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 45.



Qualquer que seja a forma de analisar as idéias de Rousseau delineadas no *Segundo discurso*, Salinas, contudo, parece localizar nessas idéias o homem em potência, para sair de sua inércia primitiva e buscar novos suplementos, ou seja, algo que possa servir de acréscimo nesse estágio da vida humana. Nesse ponto, parece importante que se pense a idéia de suplemento, não apenas no sentido de soma de coisas e de novas habilidades, mas no sentido de ocupar espaço. Em outras palavras, os vazios que começam a aparecer no curso da história do homem.

Esse problema se torna mais manifesto na medida em que a espécie humana começa a apresentar uma nova imagem na sua maneira de ser, configurando, assim, mudanças significativas que caracteriza ao que parece, uma carência de presença anterior de comando e de subalternidade. Contudo, deve ser dito que o suplemento, nesse momento, apenas funciona como completude de uma plenitude humana já existente, posto que esse pouco acrescenta à “positividade de uma presença”,<sup>52</sup> a qual não produz quase nenhum destaque. Seu significado, entretanto, se deve ao sentido de um suposto vazio. Nesse caso, Salinas interpreta que alguma parte de alguma coisa não se autocompleta por si mesma, pois se trata de algo que não pode se realizar senão deixando-se somar “por signo e procuração”.<sup>53</sup> Com efeito, o signo, ao que tudo indica, é suplemento da coisa em si mesma.

O que parece certo, porém, é que essas duas coisas aparecem constantemente nas obras de Rousseau. Salinas ressalta ainda que: “O que há de comum a ambas é que o suplemento é necessariamente *exterior*, isto é, quer se acrescente, quer que se substitua o suplemento, é estrangeiro àquilo que, para ser por ele substituído, deve ser outro que ele”.<sup>54</sup> Assim, parece que a diferença do suplemento é ser um acréscimo vindo de fora e que não distancia muito do que pensa Rousseau acerca do poder negativo do mal, que sempre aparecerá vindo de longe ou de perto, para alterar ou degenerar a natureza humana, em si mesma perfeita e sem maldade. Nesse contexto, Salinas analisa:

Assim, no plano da história, ao estado de plenitude que o *Segundo discurso* descreve em sua primeira parte e que se caracteriza pela ausência do mal ou pela plena adequação do indivíduo a o todo de que faz parte, sucede-se, como um acidente provocado de fora, a degeneração histórica, a corrupção do amor-próprio, as desigualdades de convenção entre os homens, os

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 58.

privilégios econômicos, sociais e políticos, um estado de guerra generalizado e, finalmente, o triunfo do despotismo, último grau de corrupção e ponto final do ciclo evolutivo.<sup>55</sup>

Contudo, o que se pode extrair disso parece ser o caráter de dupla face do processo de aprimoramento e degeneração social motivado de um lado pela força da imaginação dos homens e, de outro lado, por aquelas faculdades humanas indispensáveis à conservação do seu estado natural. De sorte que o problema aqui em evidência parece não oferecer nenhuma alternativa de explicação que não seja por um princípio de identidade natural. Assim, Salinas destaca:

O papel da imaginação em todo este processo, de acordo com a interpretação de certo texto do Emílio, é fundamental, caracterizando-se esta faculdade, essencialmente ambivalente, por três formas diferentes: 1ª) ela é essencialmente concebida como *différence*; 2ª) por sua (da imaginação) relação com a natureza ser definida em termos de *distância negativa*, não pode nem partir nem voltar a esta última, mas somente tentar reduzir a distância; 3ª) finalmente, característica que mais interessa no momento, “l’imagination qui excite les autres facultés virtuelles n’en est pas moins elle-même une faculté virtuelle: la plus active de toutes. Si bien que ce pouvoir de transgresser la nature est lui-même dans la nature.”<sup>56</sup>

Aqui, o que parece importante é considerar o grau de complexidade que as primeiras descrições dessa origem remetem ao entendimento humano, pelo fato de não ser possível expressá-lo de maneira linear. “O momento da escritura corresponde, com efeito, na duração da fala, a um estágio de evolução que se caracteriza por uma perda quase total de força vital”.<sup>57</sup> Nesse caso, talvez necessite de maior atenção no que diz respeito à articulação da fala que na sua origem mais parece um mero sopro, ou seja, uma fala sem forma e indecifrável, mas que não se pode descartar esse esforço do homem pré-civil para se comunicar.

Além disso, é importante verificar que o processo pelo qual o homem chegou à escrita se deu necessariamente entre a articulação e a não-articulação da voz e que parece não ficar muito distante do atual processo de degeneração em que se encontra, não só dos seus atributos naturais, mas também de suas repúblicas, de seus impérios, de suas leis e, principalmente, de sua soberania, ou seja, de sua liberdade natural.

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>56</sup> “a imaginação que excita as outras faculdades não são menos elas mesmas uma faculdade virtual: a mais ativa de todas. Se bem que esse poder de transgredir a natureza é em si mesmo da natureza”. Ibidem, p. 59.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 59.

Na análise de Salinas, é preciso reconhecer, nem que seja por conjecturas, aquilo que há de particular em cada homem, que são suas paixões e seus interesses com forte tendência à particularidade, facilitando assim a compreensão dos fatores que determinam a vontade, que se encontra implícita na constituição de qualquer corpo político. Aqui, é importante considerar aquela vontade, cuja aceitação seja a mais profunda no sentido do interesse comum. Por certo, não deve ser uma vontade corrompida ou degenerada pelas paixões desenfreadas das quais os homens são vítimas na sua maioria. “As variadas associações políticas formadas pela paixão e de que a história nos fornece o exemplo são máscaras ou deformações da natureza essencial desta associação”.<sup>58</sup> Nesse ponto, Salinas argumenta:

Ora, supor uma vontade não corrompida pela paixão é supor uma vontade que se determina segundo o *verdadeiro* interesse do homem ou segundo a razão. O homem diante do qual se coloca o problema da associação política é o homem que se determina exclusivamente em função da razão e que, por conseguinte, não pode deixar de escolher o melhor possível.<sup>59</sup>

Como ponto de partida, dentro dessa nova realidade em que se encontram as coisas, é importante perceber os fatores que determinam essas duas “exigências contraditórias”. Nesse caso, o que fazer para desviar o homem do foco dos seus interesses particulares para colocá-lo na submissão de uma razão de escolha coletiva que garanta a segurança e liberdade de todos? Por isso, na questão que se apresenta, contudo, deve prevalecer o fator de sobrevivência do homem e, para tanto, é necessário que ele se predisponha a somar forças com seus semelhantes. Assim sendo, não parece um problema de fácil solução, posto que o indivíduo já adicione em si o germe de sua liberdade natural e, por essa razão, parece impossível abrir mão de sua liberdade sem não sofrer os efeitos da degeneração social.

De sorte que quais são os argumentos que possam legitimar essa reunião de forças? Salinas aponta para a possibilidade de um grande acordo que contemple o interesse e a justiça para todos. Por conseguinte, com iguais e legítimas condições para remover os obstáculos que dificultam a sobrevivência do ser humano.

Em particular, podemos dizer que Salinas, ao tratar da concepção rousseauiana (ou rousseauísta) do *Contrato social*, procura identificar cada elemento

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 78.

constitutivo que servirá de base para se formar uma associação e ainda as condições favoráveis e não favoráveis que são determinantes para que essa seja boa e verdadeira. Por assim dizer, deve-se identificar a natureza ou o fundamento de uma associação, prevendo a alienação total de cada elemento humano pertencente a ela e ainda os pressupostos a que se destina esse tipo de associação, sobretudo que todos os elementos dela participantes devam ser notados por suas ações no sentido de satisfazer a si mesmo e a todos da comunidade. Ainda devam ser guiados pelo princípio do cumprimento das obrigações com vistas ao bem comum. Assim, Salinas sublinha:

Todos os associados se dão, pois, integralmente a toda a comunidade. A referência aos *direitos* é redundante, na medida em que, sendo total, não pode a alienação ser compatível com uma reserva de direitos. Se Rousseau inclui esta precisão na cláusula é porque seu problema é essencialmente jurídico. Trata-se, nesse primeiro livro, de determinar aquilo que é direito, aquilo que é justo ou qual a fonte dos direitos.<sup>60</sup>

Entretanto, a questão aqui posta implica em analisar dentro da comunidade quem será o representante dos direitos e como serão observados por todos, desde que se mantenha o princípio da igualdade, visando garantir a liberdade. “Cada participante se aliena: a condição é, pois, *igual* para todos, ninguém se acha excluído. A alienação se faz a toda a comunidade: logo, não implica em submissão a nenhuma outra vontade particular”.<sup>61</sup> Até aqui, Salinas observa o caráter de validade da via jurídica, a partir da aceitação da alienação como direito à comunidade. Além disso, o que parece relevante é fazer da vontade geral a vontade soberana, é encontrar a melhor e a mais equilibrada forma de associação para indivíduos cuja natureza é muito diferente. “De um ponto de vista apenas jurídico e, portanto, abstrato, a união pode ser descrita como um pacto mediante o qual cada indivíduo concorda em se colocar sob a suprema direção da vontade geral”.<sup>62</sup>

Dessa maneira, parece ser com base no princípio de nomeação ou classificação da particularização dos interesses e de suas diferenças, que se vê a necessidade do pacto social. Assim, Salinas fala de um Rousseau preocupado em mostrar, por exemplo, o “problema da degeneração do corpo político”<sup>63</sup> como sendo as causas do enfraquecimento do Estado.

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 88.

\* \* \*

É através da obra *Rousseau a política com exercício pedagógico* composta por Maria Constança Peres Pissarra que procuramos ler o seu olhar frente algumas idéias de Rousseau. Começamos, portanto, por ver que ela associa-se ao escol daqueles que consideram Rousseau o grande escritor do século XVIII, por isso, em sua opinião “é impossível depois de lê-lo permanecer indiferente”.<sup>64</sup> Embora alguns dedicados à sua obra, o considerem visionário no que se refere à questão da igualdade e liberdade. Por outro lado, não afasta a sua importância como obra inspiradora dos movimentos políticos e sociais do seu tempo. De modo que a força de suas idéias continua provocando interessantes reflexões válidas até hoje para as nossas sociedades e instituições políticas que, segundo Pissarra, mesmo quando “não nos convence, consegue nos incomodar”,<sup>65</sup> principalmente pelo caráter afirmativo e polêmico de suas idéias, quando define as *desigualdades* sociais como sendo uma má invenção humana, quando diz que a soberania pertence ao povo e só por ele pode ser exercida, que acima do desenvolvimento tecnológico deve figurar a natureza humana, que o teatro não é o melhor divertimento cultural, pois ele contribui para o isolamento e perversão dos populares, que a posse delirante de uma pretensa liberdade plena gera conflito com o jugo do indivíduo vivendo em sociedade, sobretudo naquele momento do “nacionalismo em formação” em quase toda a Europa.

Para além das idéias polêmicas, Pissarra destaca que Rousseau parece ter vivido procurando um objetivo maior para a vida humana, como se procurasse alcançar incansavelmente “a felicidade para a qual a natureza preparou o homem, mas da qual o homem foi afastado pelo processo de sociabilidade e desenvolvimento civilizatório”.<sup>66</sup>

Isso dito, Pissarra analisa que um dos grandes objetivos de Rousseau desde o *Primeiro discurso*, foi o de guiar os homens para uma “busca, ou seja, guiá-los na compreensão do que é a verdadeira natureza humana”.<sup>67</sup>

Quanto às contradições de Rousseau, Pissarra entende que essas são frequentes nos escritos de seus opositores e por razões cabíveis, ou seja, em sua opinião eles se apóiam no fato de que Rousseau consegue ser:

1. Crítico das ciências e das artes e, ao mesmo tempo, escritor e pensador;

---

<sup>64</sup> Pissarra, M. C. P. *Rousseau A política como exercício pedagógico*. 2ª Ed. São Paulo. Ed. Moderna, 2002, p. 8.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p.9.

2. Crítico da música francesa e, ao mesmo tempo, autor de uma ópera *O adivinho da aldeia*, e de um dicionário de música;
3. Crítico feroz da sociedade humana como forma de corrupção do ser humano e, ao mesmo tempo, defensor incondicional da formação de uma sociedade civil a partir da noção de contrato social, em que os direitos individuais seriam garantidos pelo Estado;
4. Crítico da religião como forma de opressão, mas defensor de uma religião civil auxiliar à tarefa do legislador como exposto no *Contrato social* e, contradição ainda maior, defensor de uma religião no *Emílio*.<sup>68</sup>

\* \* \*

A brasileira Olgária C. F. Matos, na sua dissertação de mestrado intitulada *Rousseau uma arqueologia da desigualdade*, defendida na Universidade de Paris I, Sorbonne, parte da visão que Rousseau tem das paixões que agitam o coração do homem no estado de natureza, e que, segundo ele, são destinadas à conservação do gênero humano. Já na dimensão do estado civil a fúria das paixões entra numa dimensão da vaidade, das disputas perigosas, da injúria, da idéia de justiça e injustiça e torna-se causa do surgimento das leis, “pois quanto mais violentas são as paixões, mais necessárias as leis para contê-las”.<sup>69</sup> Parece ser nesse contexto que Olgária procura analisar as paixões impulsivas da ordem natural no pensamento rousseauiano, bem como a forma como essas mudaram com o advento do progresso humano e das necessidades supérfluas do estado civil. Desse modo, ela diz que a opinião antecipada do *Segundo discurso* “se faz sentir em seus avanços e recuos, em seus acordes e pausas, sob cada signo abstrato e cristalizado pelo olhar desnaturado”<sup>70</sup> do homem sufocado na sociedade constituída de homens artificiais e que se encontram distantes do estado de natureza.

Olgária vê a concepção do *Segundo discurso* entre dois momentos que ela denomina de “dois silêncios que se escapam mutuamente, o do homem natural e o do homem civil”,<sup>71</sup> que, uma vez reunidos, se devoram numa escala de degenerescência aparentemente irreversível. Assim, diz ela, é a partir do dia em que o direito ao repouso e ao equilíbrio garantido pela natureza foi cortado, “a história do homem não deixou de ser a procura obstinada de um centro de gravidade imponderável, que se desloca a cada instante, agravando, assim, cada vez mais o desequilíbrio”<sup>72</sup> de sua sobrevivência.

Por outro lado, Olgária também vê Rousseau retirar-se na reminiscência dos tempos, “fazendo emergir da penumbra, o homem primitivo: começam então, a configurar-se

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>69</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 252.

<sup>70</sup> Matos, O. C. F. *Rousseau Uma arqueologia da desigualdade*. Op. cit. p. 17.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 18.

sua solidão indolente, seus desejos e carências satisfeitos pela natureza, num equilíbrio anterior ao Devir abstrato do tempo”.<sup>73</sup>

A questão que aqui parece importante é saber o que poderia ter degradado e interrompido a condição de originalidade do homem, para abrir espaço para o desenvolvimento de todos os recursos de sua perfectibilidade para restar-lhe o exercício de “homem social e mau, sábio e escravo”.<sup>74</sup> Nesse sentido, Olgária analisa, a composição do *Segundo discurso*, com base no progresso humano, voltado para uma visão arqueológica da história do homem marcada por mudanças bruscas ou tácitas denominadas de revolução, porém tal revolução segundo Olgária, não significa a passagem para uma nova vida salutar e justa. Ao contrário, nessa nova etapa do progresso humano, “há uma verdadeira imobilidade no mal, em tudo oposta à imobilidade que caracterizava a inocência primitiva”.<sup>75</sup> Assim, para Olgária, a questão posta no *Segundo discurso* não é, portanto, nem um apelo nem um projeto lançado no campo da esperança, “não se trata da conquista da liberdade civil da qual falaria o *Contrato social*”.<sup>76</sup> Nesse sentido, o *Segundo discurso* pode ser considerado apenas um bom ensaio para a proposta do dever ser do homem no campo político e social.

\* \* \*

### 3. Os limites da soberania e o direito natural

Robert Derathé, utilizando-se de sua visão da história da filosofia, analisa em sua obra *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, o pensamento político de Rousseau dentro da escola do direito natural. Para tanto se apóia nas idéias de Grotius, Pufendorf, Voltaire, Montesquieu, Locke, Faguet, Vaughan, M. Halbwachs e outros que aparecem citados ao longo de sua obra. Entretanto parece ser nas *Lettres écrites de la montagne*, que ele procura as respostas mais coerentes de Rousseau, principalmente na sua atitude política, quando analisa as possíveis modificações e limites da soberania, sem abandonar sua visão de um estado de natureza oposto à vida em sociedade.

Na realidade, segundo Derathé, as análises de Rousseau partem de livros científicos nos quais ele encontrou os tratados do direito natural e também o material essencial que serviu de base para sua erudição política. Com efeito, foi nessas obras que

---

<sup>73</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 21.

Rousseau encontrou uma teoria do Estado que no século XVIII, foi imposta à Europa inteira e termina por reunir e envolver completamente a doutrina do direito divino. É nessa teoria afirma Derathé, que se encontram os elementos básicos da política já descritos por Grotius, tendo sua criação mais sistemática e mais completa com Pufendorf, depois por Wolff. “Les auteurs de second plan se bornent à reproduire sans changement la doctrine de ces deux penseurs”.<sup>77</sup>

Assim, Derathé diz que todo aquele que lê os escritos políticos de Rousseau de maneira atenta, fica impressionado com sua maneira de analisar as questões políticas e sociais, pois acaba encontrando temas que poderiam servir para uma tese. Fato que se repete após Hobbes que diz que a soberania consiste num poder absoluto cuja afirmação não é diferente da que concebe também Pufendorf, Bulamarqui, Locke e Jurieu que, dizem que o direito do soberano não deve ultrapassar os limites da utilidade pública. Mesmo levando em conta essa afirmação, aparentemente pouco conciliável, compreende-se o porquê dos historiadores gostarem de aproximar Rousseau de ter satisfação em por do lado do *Contrat social* duas teses adversas sobre os limites da soberania.

Na realidade, o estudo das doutrinas anteriores a Rousseau, afirma Derathé nos permite situar melhor a posição que ele adapta de maneira sensata não fazendo um julgamento também resumido dessas questões políticas.

Segundo Derathé, Rousseau afirma muitas vezes que seria contraditório querer limitar a soberania, uma vez que ela é a essência da autoridade soberana e por essa razão não pode ser limitada, isto é, ela pode tudo, ou não pode nada. Esse texto tirado das *Lettres écrites de la montagne* corresponde, por assim dizer, a passagem seguinte para o *Contrat social* no qual a autoridade suprema não pode mais alterar, se alienar, ou se limitar, pois isso seria se autodestruir. Essas regras são em si categóricas e parecem estar acima de simples comentários. Todavia, não se pode lavar ao pé da letra deixando-se de lado as concepções que elas visam reunir, uma vez que se corre o risco de não perceber a aplicação e a significação das mesmas, se ao que parece são dirigidas contra a teoria das leis fundamentais e a noção de soberania limitada que Rousseau tão bem coloca na altura que elas merecem.

Para Derathé, a opinião comum e as leis fundamentais que fixam a constituição do Estado, Fixam também os limites da autoridade do soberano, visto que essas não têm o direito de transgredi-lo, nem de mudá-lo. É, por conseguinte, contra esta concepção

---

<sup>77</sup> “Os autores de segundo plano terminam reproduzindo sem mudança a doutrina desses dois pensadores”. Aqui se compreendendo que se fala de Grotius e Pufendorf. Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science de son temps*. 2ª. Ed. Paris. J. VRIN, 1995, p. 27.



manifestada pelos juristas de seu tempo que Rousseau se destaca. Nesse sentido, se os poderes do soberano são fixos e limitados pela constituição do Estado, “il faut qu’il existe un second pouvoir, indépendant du souverain”<sup>78</sup> capaz de fazer valer sua força mantendo-se entre os limites dos direitos acordados na constituição, já que nenhum cidadão vaidoso por iniciativa isolada pode formá-lo. Desse modo, institui-se assim, dois poderes o do Estado e do soberano, porém subordinados a um simples órgão de execução. Tal concepção é manifestamente contraditória, visto que ela tende a privar o soberano do exercício dos direitos da soberania. A crítica de Rousseau formulada nas *Lettres écrites de la montagne*, é contra o decreto das meditações que desde 1738 assumiu o lugar da constituição na “République de Genève”.<sup>79</sup>

Segundo Derathé, todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade civil, todos eles sentiram a necessidade de retomar os escritos de Rousseau sobre o estado de natureza no *Discours sur l’inégalité*. Também observa Derathé, que a filosofia do estado de natureza começa a ganhar importância a partir da metade do século XVII, antes de ocupar um lugar comum no centro da filosofia política. Assim, essa noção de estado de natureza, se encontra não somente nas análises filosóficas de Hobbes e Locke, mas também nas análises de Pufendorf, Bulamarqui, Wolff e “tous les jurisconsultes de l’école du droit naturel”.<sup>80</sup>

Nesse contexto, Derathé avalia que há duas maneiras de conceber o estado de natureza, uma oposta à vida civilizada e a outra que se refere ao estado de natureza no qual o homem teria vivido isolado, ou seja, separado de seus semelhantes. Já o estado de natureza descrito por Pufendorf mostra uma triste condição do homem reduzido a um conceito de um ser simples e puro que, se encontrava abandonado a si mesmo desde o nascimento e sem poder contar com o socorro de seus semelhantes. Nesse sentido, o estado de natureza, assim entendido, é marcado por uma oposição à vida civilizada reduzida à comodidade instituída pela indústria e o comércio dos homens. Além disso, aumenta a dificuldade de compreensão de outro estado ou outra maneira de viver em comum. Por outro lado, essa oposição ao estado de natureza é ao que parece o que importa a um ponto de vista político de afirmação e valorização da sociedade civil.

O estado de natureza aqui analisado por Pufendorf, é um estado onde se conhece os homens, uma vez que não se encontram juntos por uma relação moral, porque essa está fundada numa razão simples e universal que resulta da semelhança da natureza humana

---

<sup>78</sup> “Precisa existir um segundo poder independente do soberano”. Ibidem, p. 333.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 334.

<sup>80</sup> “Todos os jurisconsultos da escola do direito natural. Ibidem”, p. 125.

imperativa e presente entre eles. Todos os homens são independentes e os seus atos não dependem de convenções instituídas pelos humanos, que no geral sujeitam os cidadãos uns aos outros. Com efeito, trata-se de homens que preferem viver olhando para o estado de natureza, por isso, tendem a não ser obedientes e nem fazer com que outros o sejam, pois não pretendem depender de um senhor comum e também não querem viver com receios uns dos outros, porque preferem uma vida sem conflito entre o bem e o mal. Nesse sentido fica caracterizado que o estado de natureza é claramente oposto ao estado civil. Assim, Pufendorf conclui que o estado de natureza, não é um estado de isolamento ou de solidão, mas somente um estado de independência; a causa que se poderia dar a esse estado seria a de *liberté naturelle*, contanto que cada um conheça a si mesmo, e não se deixe levar pelo poder de nenhum homem, tanto que não deva sujeitar-se a qualquer ato humano.

Para Derathé, deve ser dessa observação de Pufendorf sobre estado de natureza, em que ele diz que os homens olhando a si mesmos como iguais, não se viam nem submissos e nem senhores dos outros. Por isso, colocar simplesmente em situações opostas o estado de natureza e o estado civil fundado nas convenções, é para os juristas do direito natural “et même pour tous les penseurs de cette époque”,<sup>81</sup> com exceção de Hobbes, que nesse assunto pensa diferente, é não dar a importância que esses dois estados merecem do ponto de vista de uma situação humana e política. Além do mais, todos os estados produzidos pelos homens, diz Bulamarqui, não existe um que seja mais considerado que o estado cível, ou seja, uma sociedade civil e de governo. Dito isto, não se pode esquecer que a principal característica da sociedade civil que a distingue da simples sociedade de natureza, é a subordinação a uma autoridade soberana, que comporta uma condição de igualdade e de independência.

O estado de natureza no qual se encontravam os homens antes da constituição do governo civil pode ser concebido agora como aquele em que os homens não eram submissos a nenhuma autoridade política, pois como diz Locke, não é em absoluto qualquer sorte de convenção que tem o poder de por fim a esse estado de natureza em que se encontravam os homens, mas somente pode atingir aqueles homens que de forma livre concordam entrar numa comunidade para formar um corpo político.

A visão de Locke e Hobbes analisa Derathé, vai de encontro à visão dos juristas do direito natural, quanto ao fundamento e função do Estado, posto que esse possa ser confundido com o seu estatuto de origem. Além disso, todos esses autores tendem a crer como

---

<sup>81</sup> “E mesmo para todos os pensadores dessa época”. Ibidem, p. 126.

Rousseau em distinguir de maneira acentuada como nos dias de Voughan, que o estado de natureza não é uma pura ficção, mas existe ou parece que existiu verdadeiramente. Certos autores reconhecem que o gênero humano, jamais encontrou tudo que comporta a natureza humana dentro do estado de natureza. Porém, admitem em parte ter existido no mundo onde se encontram agora os homens, uma existência suave e sem a obrigação de obedecer nem às leis e nem o governo, posto que uma sociedade civil com essas características se aproximava do estado de natureza, pois ao que parece, conservava toda sua independência, uma vez que não tinha um superior comum para resolver suas disputas.

Para Locke, o mundo jamais teve e jamais terá algum nome de homem que se encontre nesse estado de natureza. Dentro desse ponto de vista, observa Derathé que pouco importa a distância e as circunstâncias de se acreditar ou não na existência do estado de natureza. O essencial para bem compreender, seria estabelecer o lugar que une essa hipótese à teoria de alguns pensadores categóricos como Ramsay, que vê no estado de natureza que há apenas um sentimento de subordinação natural entre os homens, ou com Bossuet, que afirma que o homem jamais teve independência. Os homens, diz Bossuet, nascem todos já submissos: o império paternal que os acostuma a obedecer, os acostuma ao mesmo tempo a não ter um chefe. Segundo Ramsay, alguns homens nasceram prontos para governar, enquanto que uma infinidade de outros semelhantes nasce para obedecer. Ramsay ainda observa que a teoria contratual e a idéia de soberania têm sua força no povo, o que reforça os fundamentos de um estado de natureza hipotético, bem como a origem de um poder divino e civil.

Nada é mais falho diz ele, do que essa idéia no sentido de independência, que toda autoridade originalmente tem no povo e que ela vem a partir do momento que cessa o direito inerente de cada cidadão de governar a si mesmo, para deixá-lo a cargo de um grupo de magistrados.

Esse princípio que nega a maior parte dos participantes da teoria do direito divino, é por certo comum a todos os filósofos da escola do direito natural. Também Rousseau tem consciência de anunciar “un lieu commun, lorsqu’il affirme à son tour que les hommes sont naturellment égaux”.<sup>82</sup>

Nesse contexto, afirma Pufendorf que, uma coisa é a vantagem colocada para qualquer um, outra coisa é não se seguir mais o que a autoridade faz aceitar pela força. Porque

---

<sup>82</sup> “Um lugar comum no momento em que afirma para seu logro que os homens são naturalmente iguais”.  
Ibidem, p. 128.

a concepção é que todos os homens possuem igual liberdade, assim é injusto pretender que se submetam a quem que seja sem antes haver um consentimento, seja expresso, seja tácito.

Na análise de Derathé, Rousseau não diz nada a mais quando escreve o *Contrat social*, pois diz ele: “Tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l’assujettir sans son aveu”.<sup>83</sup> Com essas palavras Rousseau atraiu para si o preço de sua descrição sobre o estado de natureza e muitas críticas ao ousar descrever toda uma concepção real do Estado. Como se vê, Rousseau põe todo seu crédito no Estado, o desenvolvimento da razão e da moralidade que em consequência, é precisamente, o que tinha sustentado no *Discours sur l’inégalité* no qual defende que o homem natural não possui o desenvolvimento da razão, pois não apresentava nenhuma relação moral com seus semelhantes. Nesse sentido, o *Discours sur l’inégalité* serve de introdução para o *Contrat social* e não deve ser separado. Desse ponto de vista a primeira versão do *Contrat social* era superior à redação definitiva, porque ela continha um longo capítulo sobre o estado de natureza.

Para Derathé, Rousseau se encontra no mesmo patamar de seus antecessores, pois a sua descrição do estado de natureza, constitui-se numa peça indispensável no seu sistema ou doutrina. Por essa razão, o primeiro livro do *Contrat social* fica indecifrável para aquele que não tem presente o espírito do seu pensamento, por isso o ideal é partir do *Discours sur l’inégalité*, pois nele se encontra o verdadeiro painel do estado de natureza.

\* \* \*

Antonio Ruzza em sua dissertação de mestrado intitulada *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato social* pela Universidade São Judas Tadeu, procura analisar no pensamento político rousseauiano uma identidade moral. Para tanto, ele vê nos últimos acontecimentos políticos da república de Genebra – cidade natal de Rousseau as fontes que o inspiraram e o lançaram no empreendimento do *Contrato social* no qual ele procura formular algumas respostas para as muitas questões políticas e sociais que o incomodavam. Por isso na observação de Ruzza, “a principal preocupação dessa obra é a

---

<sup>83</sup> “Todo homem nasce livre e senhor de si mesmo, torna-se nulo qualquer que seja o pretexto que possa sujeitá-lo sem sua confissão”. Ibidem, p. 129.

caracterização e a busca de uma moral”<sup>84</sup> no âmbito da república. Tal busca é vista como muito importante para se pensar a construção e o exercício do poder político.

Para Ruzza, para bem compreender o que pensa Rousseau sobre a república enquanto instituição política, essa só será legítima se tiver como base a força das leis. Até por que não se concebe a importância das leis numa determinada república onde a validade das leis caminha junto com o imperativo do medo, mas sim pelo caráter da observância, obediência e liberdade moral. Contudo, é importante considerar que a moralidade aqui posta encontra-se entre dois conceitos opostos, de um lado a liberdade moral semelhante a natural e de outro a obediência a uma autoridade representada pelos magistrados que fazem valer a força das leis, tendo como fim último o estabelecimento de uma convivência no campo político e social. “Além disso, pretende superar os males da sociedade presente, cujas causas ele encontra em certas características político-sociais como a *desigualdade* e a falta de liberdade, alimentada por certos sentimentos como o do amor-próprio”.<sup>85</sup>

Diante desse quadro político-social Ruzza vê nas preocupações de Rousseau, como ele procura estatuir uma base moral como ponto de partida e de certo modo inovando o conceito republicano tradicional, Para tanto, Ruzza identifica no pensamento rousseauiano no que se referem ao exercício da soberania quatro alternativas básicas que são: “o povo a reserva para si; a divide com alguém; a aliena com condições; aliena sem condições”.<sup>86</sup> Nesse ponto de vista o empreendimento do *Contrato social* contempla todas essas situações quanto às formas de Estado e de governo, visto que “em todos os casos, os pactos são entre os homens, então a origem da sociedade e do poder é puramente humana e não divina”.<sup>87</sup> É, portanto, nesse ponto de vista que Ruzza diz que é notório o distanciamento de Rousseau em relação aos outros escritores políticos, pois amplia e inova a reflexão política nesse campo com seu “espírito democrático” elevando o povo à condição de soberania. Não podendo essa ser “dividida nem submetida à limitação constitucional. A arbitrariedade deve desaparecer abrindo espaço para a vontade geral”.<sup>88</sup> Aqui Ruzza destaca uma importante contribuição política de Rousseau, porque vê implícito na vontade geral que ela “tem um caráter moral, porque visa ao bem comum forma e mantém a consciência coletiva do indivíduo, garante a liberdade e igualdade, que são os dois grandes objetivos”<sup>89</sup> de qualquer sociedade humana.

---

<sup>84</sup> Ruzza, A. *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato social*. Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2007, p. 7.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 9.

Assim, o homem tornando-se parte do poder soberano (uma conquista da vontade geral) torna-se livre, pois ninguém pode impedir essa conquista libertária e democrática. Nesse contexto, Ruzza analisa ainda no pensamento político de Rousseau que uma possível vontade particular consistiria num “erro epistemológico de um indivíduo que não sabe entender a sua própria natureza, a qual o levaria a compreender em que consistiria o bem comum e em querê-lo”.<sup>90</sup> Dito isto, parece que a solução para aqueles propensos a uma vontade particular viria através da formação educacional, pois nela eles adquiririam a consciência do significado da vontade geral “que nunca erra” diz Ruzza, que também vê na extensão da vontade geral a garantia da liberdade total, pois segundo ele Rousseau reivindica uma liberdade que substitua a liberdade natural, mesmo que tal liberdade tenha origem política e seja garantida pela lei, deva ter fundamento moral e dê ao homem as condições de ser senhor de si e de seus atos na construção do que há de comum na vontade de todos.

\* \* \*

#### 4. Rousseau: o inimigo da liberdade

Isaiah Berlin, na sua obra *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, procura analisar o pensamento político de Rousseau com base numa questão polêmica, ou seja, “como conciliar o desejo de liberdade dos homens com a necessidade de autoridade”?<sup>91</sup> Com essa indagação Berlin procura fundamentar sua crítica a Rousseau dizendo que ele é inimigo da liberdade, notadamente a partir do momento que ele teve que demarcar a fronteira entre a autoridade e a liberdade.

Porém, antes de tratar propriamente do foco de sua contundente e desmedida crítica a Rousseau, Berlin cita uma declaração de Madame de Staël cujo teor é: “Rousseau nada disse de novo, mas incendiou tudo”.<sup>92</sup> Assim, Berlin diz que enquanto os pensadores da escola empirista do século XVIII, que valorizavam o sentimento e os atos espontâneos das pessoas, Rousseau estranhamente se apresenta através de seus escritos oposto a tudo isso, pois “não é de modo algum favorável ao sentimento desenfreado”.<sup>93</sup> Nesse ponto, o mais sensato seria que o autor se referisse as paixões desenfreadas no pensamento rousseauiano. Por outro lado, mesmo sendo Rousseau declaradamente um crítico das máximas filosóficas e dos

<sup>90</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>91</sup> Berlin, I. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Trd. Tiago Araújo. Ed. Gradiva. Lisboa, 2005, p. 51.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 50.

filósofos, Berlin afirma que ele caminha por um terreno de grande influência da filosofia tradicional na qual os sentimentos fomentam a desunião entre as pessoas e por essa visão diz que somente a razão pode os unir.

Nesse contexto, entende-se que os sentimentos e as emoções que ocupam o campo das realidades subjetivas, são por seu turno, também individuais e por isso desigual no convívio humano entre os países e até entre os climas. Daqui se segue que apenas a razão é sempre certa em qualquer tempo e lugar. “De modo que essa caracterização célebre, segundo a qual Rousseau é o profeta das emoções contra o racionalismo insensível, é seguramente, de acordo com os seus escritos, errônea”.<sup>94</sup>

Para Berlin, algumas questões de ordem política e moral estão muito presente no pensamento de Rousseau, tais como as vinculadas às condições de como viver e ainda:

O que fazer, a quem obedecer, para as quais foram oferecidas muitas respostas antagônicas através da acumulação de sentimentos, preconceitos e superstições humanas despertadas por múltiplos factores causais – naturais, que levaram os homens a afirmar, através dos séculos agora uma coisa, depois outra. Não é assim que obteremos as respostas corretas para estas questões. Temos de formular as questões em termos que possibilitem uma resposta; a isso só pode fazer-se por meio da razão.<sup>95</sup>

Logo, as soluções para essas questões que o corpo político e social nos impõe, é necessário que elas sejam razoáveis, principalmente depois de submetidas a um ponto de crucialidade racional. Aqui o autor se equivoca ao falar de respostas corretas e soluções racionais no campo da política, da moral e da ética. Nesse campo, as respostas arrazoadas de aceitação para essas questões, deveriam passar pela compreensão de que nesse campo os problemas são tantos que as soluções pensadas servem apenas às sombras dessa realidade.

Quando Berlin diz que poucos filósofos não fizeram afirmações acerca desse assunto, o afaz com a intenção de dizer que Rousseau “apenas repete as opiniões dos seus antecessores ao declarar que a razão é a mesma em todos os homens e as emoções são diferentes e os dividem”.<sup>96</sup> Para dizer que Rousseau não apresenta nada de original no contexto político, o autor vincula Rousseau apenas ao *Contrato social*, e assim, comete um erro grosso, pois é como ele nada mais tivesse escrito de importante acerca dos problemas políticos e sociais do seu tempo.

Ora, se autor defende a idéia de que Rousseau nada apresenta de novo. Como pode ter incendiado tudo com seus escritos? Por que incomodou tanto o nosso autor? Assim, a

---

<sup>94</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 50-51.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 51.

compreensão mais plausível é que se trata de uma insensatez quando não se reconhece nas reflexões políticas e sociais de Rousseau a sua contribuição quanto aos fundamentos do poder soberano e do governo pela Vontade Geral. Nesse ponto, não se trata de uma novidade no campo do pensamento político? Mesmo que seja uma utopia política?! E o que dizer das identificações das fontes da desigualdade entre os homens no *Segundo discurso*? De fazer uma crítica contundente as ciências e as artes no *Primeiro discurso*? Principalmente por que sua crítica era contrária à tendência recorrente da maioria dos escritores políticos do seu tempo? Por isso, afirmar que Rousseau nada disse de novo, sem discutir a possibilidade de materialização de suas idéias, não é, portanto arrazado que se diga que ele nada disse de novo como o faz Berlin que parece desconhecer a extensão da obra de Rousseau e ainda o alcance das suas idéias nos movimentos políticos não só dentro do seu século, mas para além dele.

Na análise de Berlin, se há algo de original e importante nos ensinamentos de Rousseau, esse só pode ser o fato de suas intervenções analíticas não serem na sua totalidade aproveitadas. Tal é “o seu conceito de liberdade e o seu conceito de autoridade”<sup>97</sup> muito distante do que pensam os escritores políticos que viveram antes dele. Ainda diz que Rousseau utiliza-se das mesmas palavras, mas dá-lhes sentidos diversos. De sorte que a maneira como Rousseau pensa a realidade ajuda a construir os grandes segredos de sua encantadora e viva eloquência, pois parece que está dizendo coisas muito diferentes dos seus antecessores, no entanto, ele apenas “altera o significado das palavras, modifica o sentido dos conceitos de forma tal que produzem um efeito eletrizante no leitor, que, sem perceber, é atraído pelas expressões familiares para um território totalmente desconhecido”,<sup>98</sup> afirma Berlin.

Não podendo deixar de pensar que um dos ângulos de críticas de Berlin a Rousseau é a questão da liberdade, uma vez que para Rousseau, no tocante a liberdade não deve haver concessões, pois “não podemos ter liberdade total porque isso conduziria à anarquia e ao caos; não podemos ter autoridade absoluta, porque isso conduziria à subjugação total dos indivíduos ao despotismo e à tirania”.<sup>99</sup> Por conseguinte, temos que estabelecer uma linha de equilíbrio gravitacional no espaço onde se encontra a liberdade e a autoridade, para que se possa fixar um compromisso. Entretanto, esse raciocínio, segundo avalia Berlin, é imediatamente rechaçado por Rousseau que concebe a liberdade como um valor absoluto, ou seja, quase um dogma religioso. A liberdade é inerente ao homem; não é, portanto, um

---

<sup>97</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 54.



produto de troca. “Afirmar que um homem é um homem, e afirmar que ele é livre é praticamente a mesma coisa”.<sup>100</sup> E seguem-se as observações de Berlin, agora ele diz que para Rousseau dizer que os escravos poderão gozar muitas vezes da felicidade dos chamados homens livres, não basta para justificar a sua condição de escravidão. Talvez aqui se justifique o porquê de Rousseau ser terminantemente contra a visão utilitarista de pensadores da têmpera de Helvétius. Pois Rousseau diz no *Contrato social* que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem tudo renuncia”.<sup>101</sup> Tal renúncia é contrária à natureza humana e ao valor moral das ações dos homens.

Até aqui o que importa, pois, para Berlin, é falar da atitude de Rousseau no que concerne à liberdade do homem, visto que tal liberdade deva ter como um dos seus pilares, a mais sagrada das virtudes humanas. Além do mais, é necessário saber de onde vem a força que determina ou não a escolha do caminho que seja o certo para se seguir, uma vez que esse não está condicionado às leis da mecânica universal. Ao contrário, trata-se de algo pertencente à espécie humana e não alguma ciência da natureza. Aqui o que está em jogo são as leis morais, ou seja, aquelas que o homem obedece de maneira absoluta, porque são postas muitas vezes como absolutas e inquestionáveis. Em outras palavras, funcionam como uma barreira da qual não se pode desviar. “A este respeito, a perspectiva de Rousseau é uma versão secularizada do calvinismo”.<sup>102</sup> Tal versão Berlin toma como um dos ângulos de suas críticas a Rousseau. Pois segundo Berlin, Rousseau diz que as leis oriundas das convenções dos homens, não podem ser consideradas instrumentos úteis e válidos para todos, porque as considera serem apenas adequadas a certos momentos históricos, a certos lugares e a certos seres humanos em particular. Assim, não parece legítimo que tais regras e leis morais, possam ocupar o lugar das leis sagradas que tem valor universal e são inquestionáveis.

Para Berlin, todos nós nos encontramos diante de um problema de difícil solução – ou seja, enfrentar a difícil tarefa de viver entre a liberdade e a autoridade. Principalmente quando já sabemos que “quanto mais livres formos, mais autoridade teremos e mais obedeceremos também; quanto mais liberdade, maior controle”.<sup>103</sup> Assim, para essa difícil tarefa, Berlin diz que a solução que Rousseau apresenta “consiste apenas em o homem desejar determinadas coisas e não ser impedido de as obter”.<sup>104</sup>

---

<sup>100</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>101</sup> Rousseau, J. J. *Do contrato social*. Op. cit. p. 27.

<sup>102</sup> Berlin, I. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Op. cit, p. 58.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 61.

Segundo Berlin, Rousseau tem consciência que a natureza por si basta. É um grande conjunto harmônico. Se partirmos dessa grande premissa, entraremos conseqüentemente também em outra premissa, ou seja, como sermos racionais tendo às vezes que ignorar as soluções recorrentes de todo um pensamento que marcou o século XVIII? Se o ideal é não transformarmos aquilo que desejamos num ponto de conflito em relação a uma pessoa que deseja a mesma coisa. Nesse sentido, para se chegar a uma conclusão razoável de um fato, afinal, extraordinário, não provocado “por erro humano, por estupidez e falhas humanas, mas por uma imperfeição do universo; e essa conclusão nem Rousseau nem qualquer outro pensador de relevo do século XVIII, com exceção talvez, do Marquês de Sade, aceita”.<sup>105</sup>

Embora o conceito de natureza em Rousseau, por vezes não é muito diferente do de outros pensadores, em Rousseau, no entanto, ganha sentido próprio. Segundo Berlin Rousseau tem clareza do que significa conceituar o homem como um ser natural; e destaca que “para ele, ser natural é ser bom e se todos os homens fossem naturais, todos seriam bons; o que então buscariam seria algo que satisfizesse cada um deles e todos, conjuntamente, com o todo harmonioso”<sup>106</sup> da mãe natureza que a todos protege.

Como qualquer outro filósofo do século XVIII, Rousseau se apropria do poder da razão, faz uso do raciocínio dedutivo de maneira clara e muito organizada para assim atingir seus objetivos, no diz respeito a uma leitura da realidade política e social. Todavia, na contramão de tudo isso, Berlin diz que o raciocínio dedutivo de Rousseau, às vezes ocupa o lugar de uma “camisa-de-força de lógica embutida numa imaginação oculta, porém ardente e quase lunática no seu interior. Contudo deve ser dito que é a combinação de uma visão fora do comum no seu interior alienado com a camisa-de-força “objetiva e rigorosa de uma espécie de lógica calvinista que confere verdadeiramente na sua escrita o seu poderoso encantamento e o seu efeito hipnótico”.<sup>107</sup>

Analisando esse raciocínio, Berlin vê na teoria rousseauiana quanto à compreensão da liberdade a busca de uma meta ou um fim racional, por isso se alguém deseja algo sem um fim racional, não o deseja verdadeiramente; uma vez que desejar verdadeiramente implica a um fim racional e feliz. Partindo dessas premissas, “forçar um

---

<sup>105</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 67.

homem a ser livre é forçá-lo a comportar-se de uma forma racional. É livre o homem que obtém aquilo que deseja”.<sup>108</sup>

Em meio a essas idéias encantadoras e ao mesmo tempo intrigantes de Rousseau, Berlin diz que “não há um ditador no Ocidente que depois de Rousseau não tenha utilizado esse monstruoso paradoxo para justificar o seu comportamento. Os jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os comunistas”;<sup>109</sup> enfim todos eles se apropriaram do seu método argumentativo, no qual Rousseau afirmava que os homens não sabem e não têm convicção do que querem “e assim, ao querê-lo por eles, ao desejá-lo em seu nome, damos-lhes o que num sentido oculto, sem que eles próprios saibam”,<sup>110</sup> terminam desejando aquilo que certamente já o desejariam normalmente.

Remontando toadas as críticas de Berlin feita a Rousseau, ele ainda pensa que tudo que Rousseau escreveu é uma “grande perversão”, sobretudo porque o julga responsável pelos acontecimentos funestos vividos pelos homens nos séculos XIX e XX, pois basta ver que esses ainda se encontram vivos entre nós. “nesse sentido, não é minimamente paradoxal afirmar que Rousseau, que reivindica ter sido o amante ardente e apaixonado da liberdade humana que alguma vez viveu”,<sup>111</sup> que procurou fugir de todas as correntes e práticas desagradáveis da educação moderna, do luxo da cultura européia, das convenções, das ciências e das artes, enfim de todas aquelas coisas que impedem o homem do exercício de sua liberdade natural.

Por fim, mesmo sendo todas as idéias e a prática de vida de Rousseau, favoráveis à liberdade, Berlin reafirma suas críticas dizendo que Rousseau “foi um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno”.<sup>112</sup>

\* \* \*

## 5. Da sociedade política utópica

Carlos Nelson Coutinho em seu artigo intitulado *Crítica e utopia em Rousseau*, publicado na revista *Lua Nova*, procura situar suas observações através de dois momentos que

---

<sup>108</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 74.

ele denomina de “totalidade orgânica e unitária na reflexão política rousseauiana”.<sup>113</sup> Assim, Coutinho identifica no *Segundo discurso*, que Rousseau apresenta uma sociedade civil desigual e no *Contrato social*, uma proposta utópica de uma sociedade política voltada para o plano do *dever ser*. Porém estabelecida dentro de uma perspectiva de construção social articulada capaz de restaurar a liberdade e a igualdade para todos.

Para Coutinho, no prefácio do *Segundo discurso*, Rousseau nos passa uma visão antropológica e filosófica muito parecida com a filosofia política-social desenvolvida na época, ou seja, uma filosofia voltada para a defesa do individualismo, que poderia ser confundida com o que já pensavam Hobbes e Locke. Entretanto Coutinho vê diferença no que pensa Rousseau, pelo menos entre os principais pensadores daquele período da história, que teve início no palco do Renascimento e se estendeu até o século XVIII. Até porque a concepção de sociedade política não é mais apenas uma idéia de como deveria ser, ela aparece como que revigorada pela a concepção aristotélica do *zoom politikon* e que se reacende em Hegel e Marx. Portanto, o que importa agora, é perceber que essa sociedade não está distanciada do processo “que tem como ponto de partida e fundamento permanente a existência de indivíduos ontologicamente isolados”.<sup>114</sup> Em outras palavras, fechados no individualismo e no egoísmo.

Coutinho reconhece também que o homem natural descrito por Rousseau é, sobretudo um homem aberto à piedade e à boa socialização que só pode ocorrer através da participação ativa rompendo o silêncio da maldade. Desse modo, o instinto de conservação próprio do homem concebido por Rousseau passa longe de ser o mesmo concebido por Hobbes, que diz que o homem é extremamente corajoso e egoísta, por isso pouco faz para evitar uma funesta luta de todos contra todos. Nesse contexto, alerta Coutinho que na doutrina de Rousseau não podemos confundir “o amor-próprio (*amour-propre*) com o amor de si mesmo (*amour de soi*); são duas paixões bastante diferentes, seja por sua natureza, seja por seus efeitos”.<sup>115</sup> Além do mais não podemos esquecer que enquanto o amor de si traduz-se em espírito de conservação, o amor-próprio resultante do uso da razão e distante da piedade natural faz surgir uma humanidade desprovida de virtude. Restando, portanto, apenas reafirmar que o amor-próprio é fruto do progresso da sociedade civil, na qual os indivíduos encontram-se mais preocupados consigo mesmos do que com os outros. Esse desvio na

---

<sup>113</sup> Coutinho, C. N. Crítica e utopia em Rousseau. In: *Lua Nova*. Rio de Janeiro, n° 38, 1996, p. 6

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 7

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 9.

conduta dos indivíduos, não é outra coisa senão uma reafirmação da degeneração da espécie humana.

Quanto à questão da liberdade em Rousseau, Coutinho usando suas luzes diz que é preciso fazer “uma breve digressão sobre um dos conceitos centrais tanto da filosofia como da teoria política de Rousseau: o conceito de liberdade. Talvez seja essa a única determinação essencial do homem que ele não faz desviar do processo de socialização”,<sup>116</sup> pois a considera um atributo intrínseco do homem natural. E, por conseguinte, difícil de conceituá-la na vida em sociedade fora de uma visão de submissão do homem.

Não é, portanto, demais analisar essa observação de Coutinho acerca do que diz Rousseau no *Segundo discurso*, quanto aos mecanismos de dependência causados pela propriedade privada que, por sua vez agregou em torno de si a divisão do trabalho e a alienação. Assim, na visão de Coutinho, “a alienação não foi feita pela primeira vez em *A ideologia alemã*, escrita em 1845-1846: quase cem anos antes, essa articulação embora de modo menos sistemático – já havia sido utilizada por Rousseau”<sup>117</sup> como a sua principal fonte de crítica da sociedade burguesa dentro do seu tempo.

Coutinho ainda sustenta que Rousseau foi um crítico ferrenho da sociedade burguesa e, provavelmente “o primeiro grande crítico dessa sociedade a apoiar sua oposição não numa tentativa de retorno (ou conservação) da ordem feudal historicamente ultrapassada, mas na utopia de uma sociedade democrática e igualitária”.<sup>118</sup> Todavia, algumas idéias políticas de Rousseau só foram delineadas e percebidas com maior clareza no *Contrato social*, pois nele Rousseau tinha a perspectiva de alcançar uma república onde a soberania fosse exercida pelo povo através do pacto da vontade geral, principalmente para recuperar a liberdade e igualdade que ele lamenta que o homem tenha perdido no processo civilizatório.

Ainda dentro dessa conversa sobre a vontade geral, Coutinho lembra que Rousseau não fala de acabar com a propriedade privada no *Segundo discurso*, apesar dela ser uma das maiores causas da desigualdade entre os homens. Reafirma que não existe no pensamento político de Rousseau, nenhum traço de socialismo ou de coletivismo no que tange a questão da propriedade. Nesse sentido, a utopia igualitária de Rousseau visa alcançar uma situação de igualdade material, “pelo menos o suficiente para assegurar a emergência da vontade geral, através da limitação do excesso de propriedade”.<sup>119</sup> De modo que mesmo de

---

<sup>116</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 24.

forma modesta Rousseau defende uma discreta igualdade de riqueza e ao mesmo tempo, mostra seu ponto de vista ao criticar os abusos e os vícios da sociedade civil.

## CAPÍTULO II

### O ESTADO DE NATUREZA E A DEGENERAÇÃO DO HOMEM

#### 1. O elogio à república de Genebra e o ideal contraposto à desigualdade

Podemos dizer que Rousseau, ao apresentar seu elogio à República de Genebra, ignora momentaneamente a realidade social de Genebra, por isso parece que, tomado por uma paixão cega, declara que não haveria lugar melhor para ter nascido. Desse modo, utiliza-o para manifestar sua felicidade, seu respeito e, sobretudo, sua admiração por sua pátria. Ao mesmo tempo faz desse elogio um prenúncio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

Rousseau, ao descrever sua Genebra como quase perfeita e a exaltando como um corpo político socialmente equilibrado, esconde a realidade das três classes sociais e desiguais existentes em Genebra, pois:

A título de comparar a realidade e a imagem que Rousseau apresenta de Genebra em seus escritos, é aconselhável apresentar alguns dados materiais. A população era de cerca de 25.000 habitantes, dos quais apenas uns 1.500 os cidadãos e os burgueses (habitantes de um burgo) – gozavam de direitos políticos. Os demais eram chamados *nativos* (nascidos na cidade, mas não cidadãos ou burgueses) e *habitantes* (residentes alienígenas).<sup>120</sup>

No entanto, Rousseau nos passa uma imagem de Genebra como se essa possuísse características que a aproximasse do estado de natureza. Dessa forma, compreende-se o porquê do autor apresentar, num primeiro momento de sua obra, Genebra como aquela que mais se aproxima do seu ideal de sociedade humana. Entretanto, é dentro desse discurso repleto de entusiasmo e de encantamento, que iremos encontrar as primeiras idéias de como deveria ser uma sociedade civil e as primeiras noções de igualdade e *desigualdade* no pensamento rousseauiano, descritas no *Segundo discurso*.

Assim, diz Rousseau que se tivesse de escolher um lugar para seu nascimento, teria escolhido uma sociedade menos esclarecida, isto é, não dominada pelo uso da “razão egoísta”, que promove a submissão de uns a outros. Nesse sentido, trata-se de um Estado no qual as pessoas simples do povo pudessem conhecer-se umas às outras, “onde as manobras obscuras do vício, e a modéstia da virtude, não pudessem furta-se aos olhos e ao julgamento

<sup>120</sup> Dent, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1992, p. 137.

do público”,<sup>121</sup> onde o hábito agradável de verem e de se conhecerem uns aos outros, transformasse o amor pela pátria em amor pelo bem-estar dos cidadãos, “mais do que em amor pela terra”,<sup>122</sup> isto é, pela propriedade particular.

De preferência, Rousseau “teria desejado viver e morrer livre”,<sup>123</sup> isto é, de tal modo obediente às leis, ou seja, ao sentimento natural, à probidade e à comiseração. Nesse sentido, acrescentamos que Rousseau, ao que parece, não valoriza nesse momento as leis políticas cuja importância vincula-se às condições da associação civil. Por isso diz que nem ele e “nem ninguém pudesse sacudir o honroso jugo, esse jugo salutar e suave que as cabeças mais orgulhosas tanto mais afeitas são a não suportar qualquer outro”.<sup>124</sup> Em outras palavras, Rousseau não suportaria viver sob nenhum outro poder que não fosse regulado e legitimado por uma concepção da vontade de todos, como se isso fosse uma coisa fácil de acontecer sob os olhares dos interesses particulares no corpo social.

Sustenta Rousseau que “teria, pois, desejado que ninguém no Estado pudesse considerar-se acima da lei, e que ninguém de fora”,<sup>125</sup> isto é, que nenhum Estado vizinho pudesse interferir ou alterar o seu rumo político e ainda obrigá-lo a reconhecer essa força estranha a seus limites geográficos. Nesse sentido, diz Rousseau:

Seja qual for a constituição do governo, se encontrarmos um único homem que não se submeta às leis, todos os outros estarão, certamente, à descrição dele. Se houver um chefe nacional e outro estrangeiro, seja qual for a divisão de autoridade que possa efetuar, é impossível que um e outro consigam ser bem obedecidos, e o Estado bem governado.<sup>126</sup>

Dessa forma, se houver um poder mediado entre dois chefes de Estado, sendo um nacional e outro estrangeiro, se houver uma “confiscação sistemática da identidade nacional”,<sup>127</sup> tal situação deixaria o povo inseguro e propenso a não obedecê-lo, dificultando assim o exercício pleno de bem governar o Estado.

---

<sup>121</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a Desigualdade*. Op. cit. p. 217.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>127</sup> Observações de Salinas na Apresentação sobre as *Considerações sobre o governo da Polônia* escrita por Rousseau no século XVIII, porque a Polônia passava por uma situação política de tormento. Três potências disputavam à sua hegemonia. Eram: Rússia, Prússia e Áustria. Salinas, L. R. F. *In*. Jean-Jacques Rousseau. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Trad. Luiz Roberto Salinas fortes. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1982, p. 7.



Na seqüência, Rousseau afirma que também “não desejaria, de modo algum, morar numa república de instituição nova”,<sup>128</sup> ou seja, numa república com novas leis e hábitos porque, certamente, tal república sufocaria no homem a piedade natural.

Ressalta ainda Rousseau que, mesmo que tal república tivesse boas leis, não eliminaria o temor a um governo “constituído talvez de modo diferente daquele que devesse ser para o momento”.<sup>129</sup> Contudo, o interessante para Rousseau é que haja uma constituição de governo que corresponda ao momento dos novos cidadãos, assim como os cidadãos ao momento do novo governo.

Assim, para Rousseau, uma constituição de governo que não tivesse o povo como fonte do poder, poderia deixar o Estado propício a ruir já a partir do seu nascimento. Eis por que algumas medidas devam ser adotadas para proteger o povo de certos hábitos e de certos conceitos de liberdade que lhe são atribuídos. Por certo, um bom conceito de liberdade deva partir de “uma união perfeita que atenda adequadamente à intenção mais profunda presente em toda associação entre os homens; é aquela que atende integralmente às exigências contidas na própria natureza, isto é, a liberdade e a utilidade”.<sup>130</sup> Por quê?

Porque acontece com a liberdade o mesmo que acontece com os alimentos sólidos e suculentos ou com os vinhos generosos, apropriados para nutrir e fortificar os temperamentos robustos que têm o hábito deles, mas que abatem, arruinam e atordoam os fracos, que absolutamente não lhes são afeitos.<sup>131</sup>

Nessa análise de Rousseau, significa dizer que o homem que não está acostumado com a liberdade do estado civil, esta pode deixá-lo atordoado. Assim como o homem que não está acostumado com os alimentos suculentos e vinhos generosos, estes podem degenerá-lo ou destruí-lo. Como bem ressalta Rousseau: “Os povos, uma vez acostumados a possuírem senhores, não conseguem viver sem eles”.<sup>132</sup> Dessa forma, se os cidadãos tentam sacudir o jugo, distanciam-se a tal ponto da liberdade do estado de natureza que, tomando a partir dela uma permissão desenfreada, logo se tornam vítimas da ação de governos mal intencionados, que o que mais sabem fazer parece ser degenerarem-se a si mesmos e aviltar as qualidades da vida do povo. Nesse contexto, refere-se Rousseau:

O próprio povo romano, esse modelo de todos os povos livres, não foi capaz de governar-se ao sair da opressão dos Tarquínios. Aviltados pela escravatura e pelos trabalhos ignominiosos que

<sup>128</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 218.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>130</sup> Salinas, R. L. F. Rousseau: *Da teoria à prática*. Op. cit. p. 81.

<sup>131</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre desigualdade*. Op. cit. p. 218.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 219.

lhes impuseram, a princípio, não foi senão a uma população estúpida que se precisou dirigir e governar com maior sabedoria a essas almas abatidas, ou antes, embrutecidas pela tirania, adquirissem paulatinamente a severidade de costumes e a altivez da coragem, que por fim o tornaria o mais respeitável de todos os povos.<sup>133</sup>

Como se observa, em matéria de liberdade e independência,<sup>134</sup> Rousseau defende que ninguém nasce numa condição tão dependente a ponto de ser obrigado a obedecer às determinações de outrem. Ao contrário, pensa que o homem é responsável por suas ações em relação a seus semelhantes, posto que não é da sua vontade sujeitar-se a qualquer que seja o caráter moral da obediência, seja moral ou civil, já que é somente dentro de uma condição de liberdade e de uma sábia autodeterminação ou independência que se pode fundar um grande amor pela pátria.

## 2. Das cidadãs virtuosas de Genebra

Na avaliação de Rousseau, a mulher genebrina é parte fundamental na vida da república, uma vez que, no seu entender, ela é a causa da felicidade da outra parte, ou seja, a dos homens. Rousseau destaca a delicadeza e as boas maneiras dessas “virtuosas cidadãs” cujo destino é governar os homens a partir do poder e fascínio do seu sexo. Destaca que “elas têm, e devem exercer um poder de julgamento moral independente, e não são obrigadas a aceitar as noções de justo e de belo dos homens”.<sup>135</sup> Sobretudo, quando esse poder é exercido para consolidar a “união conjugal”, começando por distinguir no sentimento amoroso o lado moral do lado físico, logo não deva ser só o lado físico a tornar-se o imperativo do desejo geral que leva, por assim dizer, um sexo unir-se a outro. Desse modo, não parece difícil à compreensão de que o moral, no amor, “é um sentimento artificial nascido do costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer”,<sup>136</sup> fator determinante para o estabelecimento de uma sociedade mais equilibrada e mais humana, fazendo aparecer a “glória do Estado”. Rousseau ainda reconhece que as mulheres são

<sup>133</sup> Ibidem, p. 219.

<sup>134</sup> “Tenho um coração muito sensível a outros laços para importar-me com a opinião pública; amo demasiadamente meu prazer e minha independência para ser tão escravo da vaidade quanto eles supõem. Qual é, pois a causa? Não é outra senão esse indomável espírito de liberdade que nada pôde vencer, e diante do qual as honrarias, a fortuna e mesmo a reputação nada significam para mim”. Rousseau, J. J. *Carta a Christophe de Beaumont*. Op. cit. p. 19-21.

<sup>135</sup> Dent, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Op. Cit. p. 166.

<sup>136</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 255.

“detentoras do poder de julgar e possuidoras de entendimento moral independente, ainda assim, elas parecem depender mais de uma permissão dos homens do que do seu indiscutível direito de atuar por conta própria”.<sup>137</sup>

Entre suas tentativas de agrado a mulher, nota-se nesse trecho reavivar mais uma vez as idéias de Rousseau, no sentido de que ele parece ser o mais espartano cidadão de Genebra. Por quê? Porque ele enfatiza:

Assim as mulheres mandavam em Esparta e assim merecereis mandar em Genebra. Que homem bárbaro poderia resistir voz da honra e da razão na boca de uma terna esposa? E quem não desprezaria o luxo vão, vendo vossa aparência simples e modesta que, pelo brilho que lhe advém de vós, parece ser a mais favorável à beleza? Cabe a vós manter sempre, por vosso império gentil e inocente e por vosso espírito insinuante, o amor das leis no Estado e a concórdia entre os cidadãos, e também reunir, por meio de casamentos felizes, as famílias divididas e, sobretudo corrigir, por meio da doçura persuasiva de vossas lições e pelas graças modestas de vossa convivência, os desejos que nossos jovens vão adquirir em outros países, de onde em lugar de tantas coisas úteis, que lhes seriam proveitosas, só relatam, com tom pueril e ares ridículos, a admiração por não sei que pretensas grandezas frívolas compensações da servidão, que jamais valerão a augusta liberdade.<sup>138</sup>

Em meio a essa exaltação feita à mulher genebrina, Rousseau mantém um entusiasmado apelo para aquelas as quais ele classifica como “castas guardiãs dos costumes”,<sup>139</sup> por conseguinte, também dos meios que conduzem a paz. Dado que essas mulheres devam seguir uma predisposição do coração e, principalmente, com base nos preceitos do que há de mais natural em muitos aspectos da vida simples, na qual deve prevalecer o dever e a virtude consciente.

### 3. Apresentação da questão da desigualdade

Nunca é demais, entretanto, lembrar que, para Rousseau, o conhecimento sobre o homem parece ser o mais importante e mais útil dos conhecimentos, entretanto, parece ser o menos desenvolvido. Cabe ainda observar nas análises de Jean-Jacques que as qualidades mais importantes do ser humano não são encontradas nos “grossos livros” dos defensores da moral. Nesse ponto, como Rousseau não diz quem são esses defensores, tampouco se pode

<sup>137</sup> Dent, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Op. cit. p. 166.

<sup>138</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 224

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 224.

inferir que tipo de moral eles defendem. Até porque o empreendimento desse discurso, segundo ele, visa não somente conhecer as fontes da *desigualdade* entre os homens, mas, sobretudo, ressaltar que se os homens não procurarem conhecer a si mesmos, tampouco poderão compreender as causas da *desigualdade* como sendo um mal a ser combatido e discutido no centro do debate da filosofia política.

Ao que tudo indica, a possibilidade de o homem conhecer a sua constituição original, segundo avalia Rousseau, passa pela percepção das mudanças na sua essência, ocorridas com o advento do progresso humano. Assim ele observa:

Como a estátua de Glauco, que com o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual o seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.<sup>140</sup>

Assim, a questão das mudanças, das paixões e da distância que separa o homem do estado de natureza, justificado pelo acúmulo de conhecimentos, segundo Rousseau, o torna mais depravado ou mais degenerado. Por outro lado, se o homem, é vítima dos novos conhecimentos, por conseguinte, esses parecem o tornar incapaz de possuir o mais significativo dos conhecimentos, que é conhecer a si mesmo.

Firme no seu propósito de análise do conhecimento sobre o homem, Rousseau declara ser fácil perceber, através das sucessivas mudanças que constituem a vida humana, os motivos que remetem à procura do nosso estado originário, aparentemente, igual ao de outras espécies de animais. Todavia, os fatores físicos por si só não justificam os meios pelos quais se deram tantas alterações ao mesmo tempo para todos os indivíduos da mesma espécie.

Entretanto, Rousseau, vê nessas primeiras mudanças da vida dos homens, também as primeiras fontes da desigualdade entre eles, pois “tendo uns aperfeiçoado ou deteriorado e adquirido várias qualidades, boas ou más, que de modo algum eram inerentes à sua natureza, ficaram outros por mais longo tempo em seu estado original”.<sup>141</sup> Dessa forma, referindo-se à desigualdade, Rousseau declara ser mais “fácil demonstrar assim em geral do que lhe assinalar com precisão as verdadeiras causas”.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 228.

Com relação a esses raciocínios, Rousseau adverte seus leitores que não o interpretem como alguém que julga ter visto algo muito difícil de ser visto; pois, trata-se apenas, de “algumas conjecturas” ou ensaios meramente analíticos acerca das questões relativas a uma hipotética situação do homem no estado de natureza. Rousseau, nessa investigação, parece bastante cauteloso quanto à pretensão de estabelecer uma solução supostamente definitiva para essa questão. Até porque outros poderão com menos dificuldade avançar um pouco mais nessa tarefa. Nesse sentido, Rousseau ressalta que não será uma tarefa fácil para ninguém. Por quê? Porque não parece ser uma tarefa fácil separar o que há de verdadeiro e de factício na natureza atual do homem, bem como identificá-la com precisão, num “estado que não mais existe que talvez nunca tenha existido que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente”,<sup>143</sup> no qual incide um conjunto de observações cada vez mais embaraçosas. Por isso Rousseau assinala:

Aquele que pretende determinar exatamente as precauções a serem tomadas para fazer sobre esse assunto observações sólidas, tornar-se-á mesmo necessário mais filosofia do que se pensa e não me pareceria indigna dos Aristóteles e dos Plínios de nosso século uma boa solução do seguinte problema: “Quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para tais experiências no seio da sociedade?”<sup>144</sup>

Em meio a uma aparente falta de investigação e experiência de conhecimento acerca do homem natural, Jean-Jacques se coloca numa posição cuidadosa no sentido de não ser ele colocado para resolver tal problema, embora acredite ter meditado muito sobre esse assunto. Acredita ainda que, diante dessa significativa dificuldade, é necessário bom senso, sobretudo na questão do conhecimento do homem, pois nessa questão não há nem soberanos e nem superfilósofos. O imperativo razoável parece ser a reunião de forças para se chegar a um bom termo e conseqüentemente alcançar alguma importância no processo histórico humano. Levando-se em consideração que há falta de conhecimento sobre o estado de natureza, logo se conclui que haverá também dificuldade, não só na definição do direito natural, mas também no tocante à compreensão dos verdadeiros aspectos que constituem esse direito que parece não ter sentido falar nele se não vinculá-lo à natureza humana. Dessa forma parece ser no âmbito de sua natureza, de sua “constituição e de seu estado, que se devem deduzir os princípios dessa ciência”.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Ibidem, p. 228-229.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 229.

Nessa temática do direito natural, Rousseau analisa sem nenhuma surpresa o fato de haver pouca concordância sobre esse importante assunto, tanto entre os escritores antigos como entre os modernos. Destaca Rousseau:

Sem falar dos antigos filósofos, que parecem ter-se esforçado para se contradizerem entre si sobre os princípios mais fundamentais, os juristas romanos submetem o homem e todos os outros animais à mesma lei natural, por atribuírem esse nome antes à lei, que a natureza impõe a si mesma, do que à que prescreve, ou melhor, por causa da aceção particular que esses juristas dão à palavra lei que, segundo parece, só empregaram, nessa ocasião como expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados visando à sua conservação comum.<sup>146</sup>

Ainda se referindo aos escritores modernos, Rousseau os classifica como aqueles que “só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas ações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural”.<sup>147</sup> Nesse contexto, o ser humano parece ser um ser especial na questão das relações entre os seres, porém a sua importância se dá no âmbito das relações e das ações entre seres humanos, pois é nesse universo da existência humana, situada entre o conflito e uma aparente tranquilidade, que será possível reconhecer a validade da lei como reguladora da conduta humana.

Assim, Rousseau reconhece que cada pessoa age de acordo com sua conveniência e ainda sobre princípios tão metafísicos que existem entre nós e que poucas são as “pessoas em situação de compreender esses princípios, em lugar de poderem encontrá-los por si mesmos”.<sup>148</sup>

Como se observa e principalmente no que concerne à lei natural, as definições dos homens encontram-se, sobremaneira, em infinitas contradições entre si, contudo, é possível que haja concordância quanto à impossibilidade de se compreender tal lei. Assim, parece ser inevitável uma certa resistência para obedecê-la. Por certo, uma obediência nesse caso, só ocorreria se a pessoa disposta a obedecê-la fosse um “grande pensador e profundo metafísico”<sup>149</sup> preocupado com tal questão. “Tal coisa significa, precisamente, que os homens tiveram de utilizar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolveram com muito trabalho e para poucas pessoas, no próprio seio da sociedade”.<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>149</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 230.

Para Rousseau, portanto, as dificuldades de concordância entre aqueles que têm a responsabilidade de interpretar a lei natural esbarram na falta de conhecimento da natureza, logo não se encontram com credibilidade para falar de lei natural. Nesse contexto, parece aceitável que algumas definições encontradas em alguns livros também não merecem credibilidade pela falta de uniformidade e pelo fato de “serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não têm naturalmente, e de vantagens cuja idéia só podem ter depois de sair do estado de natureza”.<sup>151</sup>

Nota-se, dentro dessa visão, que o melhor para os homens, parece ser avaliar cuidadosamente o conjunto das regras, numa determinada etapa da vida do homem, para depois classificá-las como lei natural, especialmente com base na observância do efeito prático e no sentido do bem comum. E, ainda como finalidade, levasse a uma prática universal. “Aí está certamente um meio muito cômodo de compor definições e explicar a natureza das coisas por conveniências arbitrárias”,<sup>152</sup> argumenta Rousseau.

Nesse ponto, sustenta Rousseau que, enquanto houver falta de conhecimento sobre o homem natural, será em vão querer determinar o caráter da lei natural, bem como o que melhor conviria os aspectos da sua constituição para o homem que apenas dela seria parte no estado de natureza. Assim, pela distância que nos encontramos do homem natural, parece difícil assimilarmos a essência e o objeto dessa lei, “que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza”.<sup>153</sup>

Deve-se, portanto, nesse momento, interpretar o que Rousseau pensa dos livros científicos, a ponto de recomendar deixá-los de lado, pois, segundo ele, esses livros somente ensinam os homens a fazerem como eles se fizeram. Todavia, refletindo sobre as primeiras e mais simples das operações do espírito humano, Rousseau acredita “perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação e o outro nos inspira a repugnância natural”,<sup>154</sup> pelo simples fato de ver morrer ou “sofrer” qualquer ser dotado de sensibilidade, sobretudo, quando esse ser é um ser humano.

Nesse ponto, Rousseau destaca dois princípios considerados relevantes, ou seja, a conservação do homem e a sociabilidade do homem, sendo o primeiro de importância física e o outro de importância moral ou política. Desse modo, sustenta Rousseau que:

---

<sup>151</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 230.

Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sensibilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza.<sup>155</sup>

Confirmando sua crítica constante à figura do filósofo, Rousseau sugere que, ao invés de se ter filósofos aniquilando a voz da natureza, por que não transformá-los em homens, que possam ser espelho para os outros, com efeito, dando exemplos de que o homem não precisa de “lições tardias de sabedoria” enquanto for possível manter o espírito natural de comiseração. Com esse espírito de bondade, o homem jamais será a causa do mal de outrem, ou mesmo de qualquer outro ser sensível, fato que só se altera em caso de legítima defesa, visando à sua própria conservação. Desta feita, termina também “as disputas quanto à participação dos animais na lei natural”,<sup>156</sup> pois nesse caso nos faz entender Rousseau que seres desprovidos de razão e de liberdade não parecem propensos a obedecer e nem reconhecerem tal lei. No entanto, Rousseau sustenta:

Mas, possuindo algo de nossa natureza, devido à sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que devam também participar do direito natural e que o homem esteja obrigado para com eles a certos deveres. Parece, com efeito, que, se estou obrigado a não praticar qualquer mal para com meu semelhante, é menos por ser ele um ser razoável do que por ser um ser sensível, qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, pelo menos deve dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro<sup>157</sup>.

#### 4. Da condição original do homem e o horizonte das futuras dificuldades

Na visão de Rousseau, um estudo sobre a condição original do homem, assim como de suas reais necessidades e dos princípios básicos e indispensáveis para seus deveres representa, por assim dizer, um fator importante para as pretensões do homem no que diz respeito a livrar-se das quase infinitas dificuldades às quais “se apresentam sobre a origem da *desigualdade* moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto

---

<sup>155</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>157</sup> Ibidem, p. 231.



mal esclarecidas”,<sup>158</sup> diante da importância que se deve dar à vida do homem, como cidadão e membro do corpo político.

Extraír da alma a calma e uma visão distante dos princípios que fundam a realidade da sociedade humana não nos parece uma tarefa muito fácil, porque essa, ao que parece, se apresenta sempre pronta para mostrar a face da violência dos homens poderosos e opressores dos fracos; “o espírito se revolta contra a dureza de uns ou é levado a deplorar a cegueira dos outros”.<sup>159</sup> Resta-nos como compensação saber que nada é menos constante do que os relacionamentos externos entre os homens, posto que esses acontecem mais por obra do acaso do que pela sabedoria, que às vezes recebe o nome de “poder, riqueza ou pobreza,” talvez porque os acontecimentos humanos parecem, num primeiro momento, alicerçados em “montões de areia movediça”.<sup>160</sup> Então, argumenta Rousseau:

Só quando os examinamos de perto, só quando removemos o pó e a areia que cobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se ergue e se aprende a respeitar os seus fundamentos. Ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer.<sup>161</sup>

Entretanto, se considerarmos a hipótese rousseauiana de termos sido abandonados à própria sorte, ou “a nós mesmos”, significa, portanto, dizer que não existem soluções mágicas para a regeneração do quadro social. Então, nesse momento é como se Rousseau tivesse desistido do gládio jogando a tolha, restando apenas agradecer àquele Ser supremo cuja mão tem o poder de corrigir não só a nós, mas também as nossas instituições, para que estas possam prevenir as desordens “que deveriam resultar delas e fez com que de nossa aparente felicidade do estado civil nascessem os meios que pareciam”<sup>162</sup> ser a fonte da nossa miséria ou da nossa degenerescência.

## 5. O conhecimento do homem e a identificação das fontes da desigualdade

---

<sup>158</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>159</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 232.

Antecipando-se em dar rumo ao seu *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau anuncia rapidamente sua epígrafe ao iniciar dizendo: “é do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens, pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade”;<sup>163</sup> pois sua determinação era investigar de maneira corajosa a “causa da humanidade”, mesmo correndo o risco de sofrer censura provinda daqueles que dominavam o poder do saber e que o convidaram para falar da questão da *desigualdade* entre os homens. Assim sendo e com essas observações preliminares, Rousseau declara que não ficará satisfeito se não for capaz de honrar seu juízo dentro desse assunto proposto.

Diante dessa questão importante sobre o homem, Rousseau aponta dois tipos de *desigualdades*: uma que ele chama de “natural ou física” e outra que ele chama de “moral ou política”. A primeira Rousseau vincula à ordem natural e às condições estabelecidas com base no estado de saúde e da idade, sobretudo levando-se em consideração as forças da máquina humana com suas qualidades metafísicas de espírito e alma. A segunda Rousseau denomina de *desigualdade* “moral ou política” porque, segundo ele, esta depende da conduta social, das convenções e da chancela dos homens. Desse modo, conclui-se que “esta consiste nos vários privilégios de que alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles”.<sup>164</sup>

Nessas condições, Rousseau apresenta nessas primeiras observações sobre a questão da *desigualdade* entre os homens suas primeiras fontes, porque essas significarão o começo do que ele irá dedicar grande parte das suas análises no *Segundo discurso*, principalmente, tendo como horizonte o progresso e a *perfectibilidade* humana. Assim sendo, parece que a tarefa de Rousseau não é das mais simples no que se refere a analisar a condição do homem num suposto estado de natureza e no estado civil, por isso afirma:

Não se pode perguntar qual a fonte da *desigualdade* natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra. Pode-se, ainda menos, procurar a existência de qualquer ligação essencial entre essas duas *desigualdades*, pois, em outras palavras, seria perguntar se aqueles que mandam valem necessariamente mais do que os que obedecem e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria e a virtude sempre se encontram, nos mesmos indivíduos, na proporção do poder ou da riqueza: tal seria uma boa questão para discutir entre escravos ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens razoáveis e livres, que procuram a verdade.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 235.

Concordando com o enunciado acima, afinal, do que se trata necessariamente esse *Segundo discurso*? Segundo concebe Rousseau, trata-se de “assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se à lei”,<sup>166</sup> e também de tentar explicar as causas que fizeram com que houvesse uma força quase sobrenatural que fez com que o homem natural e robusto, portanto, mais forte, resolvesse servir ao homem mais fraco do processo social. Daí segue, as muitas dúvidas sobre os motivos pelos quais levaram o homem a trocar sua felicidade natural por uma “tranqüilidade imaginária” do estado civil.

Qualquer que tenha sido o caminho percorrido por outros filósofos, no sentido da busca dos fundamentos da sociedade humana, todos sentiram “a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”.<sup>167</sup> Argumenta Rousseau que todos eles apresentaram dúvidas em relação a um possível estado de natureza vivido pelo homem, sobretudo concernente à noção de “justo e injusto”, não havendo, portanto, uma preocupação por parte desses filósofos de imprimir uma prova documental, mesmo que essa fosse útil aos argumentos. Assim, dentro de um padrão de ponderabilidade, Starobinski diz que “tudo que está em nosso poder é despertar e manter viva a memória do estado de natureza”.<sup>168</sup>

Segue-se daqui que esses filósofos<sup>169</sup> ousaram falar do “direito natural”, entretanto, não apresentavam conhecimento do homem natural, nem definiam claramente o que significava pertencer - é o que argumenta Rousseau. Assim, parece certo, entretanto, que as idéias desses filósofos, inadvertidamente, acabaram dando “inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco”,<sup>170</sup> fato que fez nascer rapidamente o governo, pois não houve uma preocupação em antecipar e inserir entre os homens palavras cujo sentido soasse muito forte, tais como autoridade e governo.

De sorte que esses filósofos até tentaram falar de “necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho”, mas atribuem, de maneira equivocada, ao estado de natureza idéias e conceitos que receberam do estado civil. Eis aqui a crítica que Rousseau sempre fez de maneira contundente aos filósofos de todos os tempos. Desse modo, Rousseau afirma que:

Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o

---

<sup>166</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>168</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. P. 299.

<sup>169</sup> Para Paul Arbousse-Bastide, os filósofos a que Rousseau alude nessa nota de rodapé, pode ser Locke, Montesquieu, Grócio, Pufendorf, Burlamaqui e ainda Aristóteles e Hobbes. Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 235

<sup>170</sup> Ibidem, p. 236.

primeiro homem recebido imediatamente de Deus e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que não tenham tornado a cair nele por causa de qualquer acontecimento extraordinário – paradoxo bastante difícil de defender e completamente impossível de provar.<sup>171</sup>

Assim, Rousseau recomenda que devam iniciar afastando “todos os fatos”, já que estes têm pouco significado para a questão proposta. Ainda lembra que não se deve “considerar as pesquisas”, no âmbito desse assunto, posto que sua importância limitar-se-ia a “raciocínios hipotéticos condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas”<sup>172</sup> do que mesmo estabelecer ou apontar com segurança a “origem”, como bem faz “todos os dias os nossos físicos sobre a formação do mundo”.<sup>173</sup>

Qualquer que tenha sido a sorte a que Rousseau situa o homem quanto ao seu conjectural estado de natureza, ele amplia, por assim dizer, a reflexão no rumo que mais interessa, quando sugere o afastamento, primeiro dos fatos e segundo das pesquisas. Os primeiros porque não os considera objeto da questão em apreço. E, por último, as pesquisas, pois essas apenas servirão de “raciocínios hipotéticos e condicionais”. Não contribuindo, portanto, decisivamente para resolver tamanha dificuldade.

Isso posto, Rousseau se apressa em reafirmar que a questão que se propõe a examinar no *Segundo discurso* no geral diz respeito ao homem como centro da discussão, ou como o assunto mais importante do qual se verá derivar as questões que mais poderão interessar à filosofia, posto que não parece ser fácil conhecer a fonte da *desigualdade* entre os homens, se esses não começarem a conhecerem a si mesmos; por isso o seu esforço para usar uma linguagem sem fronteira, ou seja, que atinja “todas as nações”, pois não dará importância às questões que se referem a tempos e lugares para somente pensar “nos homens”, a quem pretende direcionar seu discurso, por isso Rousseau se imaginará no Liceu de Atenas, repetindo as lições de seus mestres, contando com “Platões e os Xenócrates como juízes e o gênero humano como ouvintes”.<sup>174</sup>

De sorte que Rousseau parece inflamado por seus mestres e assim prossegue com seu discurso:

Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas

<sup>171</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 237.

na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de apagar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz prosperidade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar.<sup>175</sup>

Desse modo, achamo-nos, então, diante de um cenário não muito esperançoso traçado por Rousseau quanto ao futuro dos homens que tiverem a “infelicidade” de viverem depois do quadro humano apresentado nesse *Segundo discurso*.

Observa-se que, por mais interessante que possa ser uma apreciação do homem no estado de natureza, Rousseau parece convencido de que, mesmo que pudesse dimensioná-lo desde sua gênese, não o faria, pois parece não fazer parte do seu projeto examinar os primeiros embriões da espécie humana nem de outros animais, já que não seguirá “sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não se deterá procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado o que é”.<sup>176</sup> Tampouco examinará como fizera Aristóteles, que concebia o homem com “unhas compridas e retorcidas” servindo-se de garras, ou “se era peludo como um urso e se, andando com quatro pés, seus olhares dirigidos para a terra e limitados a um horizonte de alguns passos não assinalavam, ao mesmo tempo, o caráter e os limites de suas idéias”.<sup>177</sup> Rousseau declara que do ponto de vista biológico do homem só poderá fazer conjecturas ou divagações distantes e, portanto, sem muita consistência. Sublinha ainda que “a anatomia comparada progrediu muito pouco até hoje, as observações dos naturalistas ainda são muito incertas para que se possa, sobre tais fundamentos, estabelecer a base de um raciocínio sólido;”<sup>178</sup> por isso, somos levados a pensar em prováveis razões que fizeram com que Rousseau não levasse muito a sério as observações dos naturalistas:

Assim, sem ter recorrido aos conhecimentos naturais que temos sobre esse ponto e sem levar em consideração as mudanças que se deram na conformação, tanto interior quanto exterior do homem, à medida que aplicava seus membros a novos usos e se nutria com novos alimentos, eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 238.

Notamos aqui na fala de Rousseau um certo tom de dúvida ou de lamentação, quando se refere a “esse ser” ou a esse homem que está sendo desapossado “de todos os dons sobrenaturais que ele pode receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos”.<sup>180</sup> Não parece, portanto, fácil compreender as causas e as condições que levaram esse homem a sair das “mãos da natureza” para degenerar-se entre as mãos do próprio homem, pois, segundo analisa Starobinski “é entre as mão do homem, e não em seu coração que tudo degenera. Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem a história, [...] as épocas, a luta entre os povos, e a *desigualdade* entre os particulares”<sup>181</sup>. Agora segundo analisa Rousseau, temos “um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, no conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais.”<sup>182</sup> Destaca ainda Rousseau que esse animal ou esse ser humano é como se o tivesse visto “fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore e, assim, satisfazendo todas as suas necessidades”.<sup>183</sup> Logo se conclui que se trata de necessidades naturais e vitais do homem que vivia amparado pela mãe natureza.

Para Rousseau a terra está posta e favorável à “fertilidade natural”, pois se encontra sob a cobertura de uma extensa floresta em que as ferramentas cortantes dos homens que jamais as mutilou, e que impressiona pelas “provisões e abrigos” a todos os animais ali existentes:

Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir.<sup>184</sup>

No entender de Rousseau, qualquer que seja a forma de observar a condição do homem natural, não é, portanto, necessário fazer tanto esforço para justificar a idéia de que o homem está acostumado, desde muito novo, a suportar as variações do tempo e o “rigor das estações”, por assim dizer, tendo a oportunidade de experimentar a “fadiga” provinda dos esforços pelo fato de ter que defender nu “e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo”.<sup>185</sup> Eis o porquê de o homem adquirir rapidamente um

---

<sup>180</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>181</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 32.

<sup>182</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 238.

<sup>183</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>184</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 238.

“temperamento robusto” e difícil de ser alterado; os filhos por sua vez herdavam de seus pais essa “excelente constituição” para melhor viver no seu mundo imediato, cuja justificativa decorre da participação com seus pais nos múltiplos trabalhos necessários para a sobrevivência e para a garantia da força corporal que o homem natural precisa para se defender:

A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem, sendo quanto a isso diferente de nossas sociedades, onde o Estado, tornando os filhos onerosos para os pais, mata-os indistintamente antes de seu nascimento.<sup>186</sup>

Essa prática recorrente da sociedade civil e do Estado não era, ao que parece, bem vista por Rousseau, pois não utilizava como base a lei natural e nem a lei de Esparta, tão bem conceituada por ele. Também pensando nessa lei, Starobinski diz: “A lei natural não era um direito, mas era espontaneamente seguida pelo homem natural (que desapareceu)”.<sup>187</sup>

O que sobrevém à nossa mente nessa etapa do homem selvagem é que, para Rousseau, esse homem não utilizava nenhum outro instrumento senão o seu próprio corpo e de muitas maneiras, porém, um conjunto de necessidades de defesa e de sobrevivência fez com que esse homem, até então forte e ágil em sua naturalidade, aos poucos fosse incorporando os instrumentos de nossa “indústria”, ou seja, de nossos inventos, pois “se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria a uma árvore tão ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida”?<sup>188</sup> Eis por que se tornou quase inevitável que ao homem civilizado fosse reservado um tempo para que ele pudesse reunir em torno de si todas as técnicas que indubitavelmente superaria com extrema facilidade as forças do homem selvagem. Assim sendo:

Se quiserdes, porém, vir um combate mais desigual ainda, deixai-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconhecereis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à sua disposição, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transportar-se, por assim dizer, sempre todo o inteiro consigo mesmo.<sup>189</sup>

Na análise de Rousseau, o homem selvagem é um animal que só reage com violência em caso de defesa da vida, enquanto Hobbes apresenta o homem selvagem como “naturalmente intrépido” que outra coisa não faz senão procurar o tempo todo o combate ou a guerra, pois assim “se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um

<sup>186</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>187</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 306.

<sup>188</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 239.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 239.

poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”.<sup>190</sup> Nesse contexto, destaca Rousseau que “um outro filósofo ilustre pensa o contrário, e Cumberland e Pufendorf também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza”,<sup>191</sup> porque, por incrível que pareça, esse homem está muito mais pronto para fugir ao primeiro barulho e movimento estranho do que para atacar. Entretanto, para entendermos o porquê dessa observação, Rousseau sustenta que tal afirmação pode até ser verdadeira em relação às coisas ou objetos os quais o homem não conhece, mas tem dúvida se esse homem venha atemorizar-se se se encontrasse defronte de todos os novos “espetáculos” apresentados, por assim dizer, gratuitamente, sem que se possa distinguir num primeiro momento, “o bem e o mal físicos que deles deva esperar”,<sup>192</sup> e tampouco fazer comparação com as “forças” e riscos que possam passar, bem como as condições que se pressupõe “raras” no estado de natureza, que se bem entendemos as coisas acontecem ou se desenvolvem de uma maneira tão uniforme como se a terra não estivesse “sujeita às mudanças bruscas e contínuas que determinam as paixões e a inconstância dos povos congregados”.<sup>193</sup>

Concordando que o homem selvagem, segundo Rousseau, está habituado a uma vida livre, porém em convivência com outros animais, certamente foi sempre submetido desde muito cedo às circunstâncias de “medir forças”, fato que fez com que imediatamente, o homem percebesse que havia algo a mais em sua habilidade que suplantava a força dos outros animais e assim passou a não mais temê-los. E para ilustrar esses argumentos, Rousseau sugere que:

Colocai um urso ou um lobo em disputa com um selvagem robusto, ágil, corajoso como todos eles o são, armado de pedra e de um bom bastão, e vereis que o perigo será, no mínimo, recíproco e que, depois de várias experiências semelhantes, as bestas ferozes, que não gostam de atacar-se mutuamente, com pouca vontade atacarão o homem, pois já verificaram ser tão feroz quanto elas. Em relação aos outros animais que têm realmente força maior do que a destreza do homem, este se encontra no caso das demais espécies mais fracas, que não deixam de subsistir; o homem contando ainda com a vantagem de, não menos disposto do que os animais à caminhada e encontrando nas árvores um refúgio seguro, dispor sempre da aceitação ou recusa do embate, e da escolha entre a fuga ou o combate.<sup>194</sup>

<sup>190</sup> Hobbes, T. Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria. *Leviatã* – capítulo XIII. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Col. Os pensadores) p. 75.

<sup>191</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 239.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 240.



Com base nessa idéia, Rousseau parece assegurar que não é da predisposição do animal guerrear facilmente com o homem, “a não ser no caso de sua própria defesa ou de uma fome extrema, nem lhe testemunha essas antipatias violentas, que parecem anunciar ser uma espécie destinada pela natureza a servir de pasto a outra”.<sup>195</sup>

Daqui seguem-se as razões pelas quais Rousseau salienta que os negros selvagens da África darem pouca importância aos animais supostamente ferozes e facilmente encontrados nos bosques. Entre outros exemplos dados por nosso autor, são:

Os caraíbas da Venezuela, entre outros, vivem, a esse respeito, na mais profunda segurança e sem o menor inconveniente. Embora vivam quase nus, diz François Correal, não deixam de corajosamente expor-se nas matas, armados unicamente de flecha e arco. Jamais se ouviu falar, no entanto, que alguns deles tenham sido devorados pelos animais.<sup>196</sup>

Dessa maneira, Rousseau identifica outros inimigos do homem que parecem ser incontestavelmente mais assustadores contra os quais o homem não reúne forças e nem meios para se defender. Trata-se das “enfermidades naturais”, como a infância, a velhice e as doenças das mais tristes e inesperadas possíveis que, por conseguinte, parecem fazer parte de nossa fraqueza, sendo a infância e a velhice “comuns a todos os animais”.<sup>197</sup> Por último, as doenças que, segundo nosso autor, aparecem com mais frequência, sobretudo na vida do homem que vive em sociedade.

Quanto à infância, nas observações de Rousseau, a espécie humana leva uma certa vantagem na proteção dos filhos, uma vez que as mães podem carregá-los por mais tempo e, por conseguinte, a lugares mais distantes e com a facilidade de alimentá-los, o que não é o mesmo que ocorre com outras mães de muitas espécies de animais e que muitas vezes são forçadas a dar muitas voltas para alimentar seus filhos. Todavia, não é menos verdade que também na espécie humana, se a mulher por alguma fatalidade vier a falecer, conseqüentemente, o filho dificilmente sobreviverá sem esta. Em geral esse perigo é comum a todas as espécies de animais, principalmente quando se refere aos filhos pequenos, que, por algum tempo, não conseguem se alimentar com suas próprias forças. Com efeito, na espécie humana, esse perigo não é muito diferente, uma vez que igualado pelo fato de nossa infância ser mais longa e pelo número de filhos. Desse modo, o autor alerta que quaisquer que sejam outras análises ou regras não fazem, portanto, parte do assunto aqui tratado e acrescenta que:

---

<sup>195</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 240.

Entre os velhos, que agem e transpiram pouco, a necessidade de alimentos diminui com a faculdade de atendê-la e, como a vida selvagem distancia deles os reumatismos e a gota, e como a velhice, entre todos os males, é aquele que o socorro humano menos pode aliviar, extinguem-se um dia, sem que nos apercebamos que deixaram de viver e quase sem que eles mesmos percebam.<sup>198</sup>

Somando-se a esse assunto, e mais precisamente no tocante às doenças, Rousseau declara que não respeitará os discursos falsos e inúteis feitos por algumas pessoas contra a medicina, principalmente por parte das pessoas que gozam de boa saúde. No entanto, perguntará se há uma observação segura da qual se possa inferir que, tomando como exemplo um país em que a arte da medicina não é tratada como deve, a vida humana é substancialmente mais curta do que naqueles países cuja arte da medicina conta com maiores cuidados. “E como poderia acontecer, se nós nos causamos males mais numerosos do que os remédios que a medicina pode nos oferecer”?<sup>199</sup> Se concretamente há uma *desigualdade* no modo de viver do homem; a exagerada falta de atividade de alguns em oposição à quantidade de trabalho de muitos; a extrema facilidade de irritação em que são submetidas às pessoas bem como a facilidade de satisfazê-las em seus desejos e “sensualidades”. E, mais “os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões;<sup>200</sup> a expensas de tudo isso temos a péssima “alimentação dos pobres”, que mesmo péssima ainda falta, fato que contribui para a vexatória e humilhante vontade com que partem para o primeiro alimento que aparece à sua frente e assim comem mais que o necessário. Rousseau ainda observa que:

As vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas – são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.<sup>201</sup>

Assim, quando Rousseau pensa na constituição física dos homens selvagens, sobretudo destacando aqueles que ainda não foram “estragados com nossos licores fortes, quando se sabe que eles quase não conhecem outras doenças senão as feridas e a velhice”<sup>202</sup> e dessa maneira abre-se uma forte inclinação para se acreditar sem muita dificuldade que a

---

<sup>198</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>200</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 241.

história das doenças que afetam a espécie humana tem como motor gerador a formação das sociedades civis. Eis o que Rousseau cita:

Pelo menos é a opinião de Platão que, de acordo com alguns remédios empregados ou aprovados por Podalírio e Macaão no cerco de Tróia, acha não serem ainda conhecidas entre os homens várias doenças que esses remédios deveriam excitar, e Celso conta que a dieta, hoje tão necessária, só foi inventada por Hipócrates.<sup>203</sup>

Aqui, é importante considerar que, para Rousseau, parece não haver dúvida de que o homem do estado de natureza, não precisava “de remédios e, menos ainda de médicos; a espécie humana não está, pois, a esse respeito, em condições piores do que todas as outras e é fácil perguntar aos caçadores se, nas suas caminhadas, encontraram muitos enfermos”.<sup>204</sup> Ao contrário, encontraram, sim, alguns animais que apresentavam vestígios de grandes ferimentos, porém muito bem “cicatrizados”, até mesmo aqueles animais que sem dúvida tiveram membros importantes quebrados, se achavam quase que perfeitamente refeitos e, o mais importante, sem a presença de nenhum outro “cirurgião” além da força da natureza e do tempo necessário para a recuperação. Não necessitando, entretanto, de nenhum tipo de regime, de drogas fortes e de jejuns. De sorte que:

Finalmente, por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, será sempre certo que o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada espera senão da natureza e, em compensação, nada deve temer senão o seu mal, o que freqüentemente torna sua situação preferível à nossa.<sup>205</sup>

Para Rousseau, portanto, devemos procurar não confundir o homem selvagem com o homem que já adquiriu alguns vícios da sociedade civil e que se encontra em nosso convívio e perto dos nossos olhos. Além disso, é importante compreender que a natureza, por assim dizer, tem o poder de amparar todos os animais que se encontram na dependência de seus cuidados cuja preferência demonstrada mais parece um ciúme de mãe do que um direito natural.

É com base na força da natureza, que Rousseau destaca que “o cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas”;<sup>206</sup> pelo fato de perderem pela metade suas forças quando submetidos aos cuidados domésticos dos

---

<sup>203</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 241.

homens que, por mais zelosos e cuidadosos que possam ser com esses animais, outra coisa não fazem senão degenerá-los.

Tomando-se em consideração essas análises de Rousseau sobre os outros animais, não parece difícil compreender que essa degeneração também tenha ocorrido com o homem no seu processo de civilização, posto que “tornado-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem”.<sup>207</sup> Nesse ponto, ainda vale acrescentar que se a condição do animal selvagem é muito diferente da condição do animal domesticado, imaginamos agora, a condição do homem em relação aos outros homens, como essa diferença deve ser ainda maior, uma vez que não se pode descartar nessa relação interesses e valores que estão fora do conceito de igualdade no estado de natureza, o que não coincide com “todas as comodidades que o homem a si mesmo oferece, mas não aos outros animais, são tantas causas particulares que fazem com que mais perceptivelmente degenerem”.<sup>208</sup>

Contrariamente, o homem do estado de natureza, segundo Rousseau descreve no *Primeiro discurso*, “é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos os ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer”.<sup>209</sup> Logo se conclui que esses homens pouco sofrem com a falta de vestes, pois essas não se constituem nem em grande mal e nem em grande obstáculo no que diz respeito à sua conservação e, por que não dizer à sua existência, já que “a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias”,<sup>210</sup> ainda não definem a sobrevivência desses homens nessa etapa, pois sem muita dificuldade logo aprenderam a se apropriar da pele dos outros animais por eles capturados. E, embora a falta de quatro pés para correr pareça num primeiro momento ser um obstáculo para esses homens selvagens, estes fazem de seus braços a sua principal arma, não só de defesa física, mas de prover suas necessidades. Rousseau ainda diz que:

Seus filhos talvez andem tardiamente e com dificuldade, mas as mães os carregam com facilidade, o que constitui uma vantagem, que falta às demais espécies, nas quais, ao ser a mãe perseguida, vê-se obrigada a abandonar seus filhotes ou a regular seus passos pelos deles. Finalmente, a menos que se suponham esses singulares e fortuitos concursos de circunstâncias dos quais falarei em seguida e que poderiam muito bem jamais ter acontecido, e claro e sem contestação possível que o primeiro a arranjar vestes e uma habitação ofereceu a si mesmo, desse modo, coisa pouco necessária, pois tinha passado até então sem elas e também por não se

---

<sup>207</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>208</sup> Ibidem, p. 241-242.

<sup>209</sup> Rousseau. J. J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Op. cit. p. 336.

<sup>210</sup> Rousseau. J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 242.

poder imaginar como não poderia ele suportar, feito homem, um gênero de vida que vivia desde a infância.<sup>211</sup>

Nessa etapa, todavia, parece ser conclusivo para Rousseau que o homem selvagem vivia uma situação de um ser desocupado e sempre muito próximo do abrigo. Talvez por isso, justifique o seu gosto de “dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando, pouco dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando”.<sup>212</sup> Com base nessas idéias, parece que a única preocupação do homem nesse estágio era com sua própria conservação, já que “as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se a de um outro animal”.<sup>213</sup> Quanto a condição do homem selvagem às alterações físicas de seus órgãos reprodutivos, Rousseau com base provavelmente em descrições históricas dos viajantes, conclui que:

[...] os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, ao contrário, permanecer num estado de grosseria que deles excluirá qualquer delicadeza; ficando seus sentidos, nessa direção, divididos, terão o tato e o gosto de uma rudez extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza. É esse o estado animal em geral e também, de acordo com os relatos dos viajantes, o da maioria dos povos selvagens.<sup>214</sup>

Assim sendo, não devemos ficar surpresos com o poder de alcance visual e auditivo dos povos nativos ou selvagens, bem como a maneira com que suportam sua nudez sem muito “sacrifício”. Despertam a atenção pela capacidade de estimular seu paladar com pimenta que consomem, assim como bebem os licores do velho mundo europeu como se fossem água.

## 6. A perfectibilidade e a parte metafísica da moral

Até essa etapa do *Segundo discurso*, Rousseau só analisou o homem em sua constituição física; a partir de agora procurará analisá-lo no seu lado metafísico e moral. Nesse contexto, Rousseau recorre ao mecanismo cartesiano e vê o homem como animal- máquina capaz de executar alguns trabalhos e que “a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-

---

<sup>211</sup> Ibidem, p. 242.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 242.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 242.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 242.

la ou estragá-la”.<sup>215</sup> E, embora veja na espécie humana, ou seja, na máquina humana, algumas coisas comuns a todos os animais, outras não são importantes, pois enquanto o animal<sup>216</sup> (besta) executa algumas atividades com o auxílio da natureza, o homem as executa com suas próprias forças ou como um ser livre. Nesse sentido, enquanto o animal recusa por instinto, o homem o mesmo faz por um “ato de liberdade, razão porque o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, se afasta dela”.<sup>217</sup>

Para reforçar essa análise, Rousseau ilustra com dois exemplos: primeiro, dizendo que um pombo recusaria por melhor que fosse um prato de carne; segundo, que um gato diante de um “monte” de frutas e sementes, morreria de fome, mesmo sendo possível que ambos pudessem tentar comer, mas não o fazem, diferentemente dos homens que facilmente “se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala”.<sup>218</sup>

Por mais estranho que possa parecer, Rousseau acaba afirmando que “todo animal tem idéias”,<sup>219</sup> pois atribui a eles o poder dos sentidos; ainda vê até certo ponto, combinações de idéias entre o animal (besta) e o homem. De modo que, se há diferença entre eles, essa apenas ocorre pela quantidade maior de idéias desenvolvidas pelo homem. Cita ainda que “alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta”.<sup>220</sup> Assim, Rousseau afirma que não é pela “qualidade” ou classificação do homem como um ser livre que se estabelece a distinção entre os animais (bestas) e o homem:

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é, sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica.<sup>221</sup>

Todavia, se os problemas existentes em torno dessas questões desaparecessem momentaneamente, cessando assim o debate quanto à “diferença entre o homem e o

<sup>215</sup> Ibidem, p. 242.

<sup>216</sup> Rousseau ao longo do *Discurso sobre a desigualdade*, certamente usa o termo animal ou besta querendo dizer animal irracional.

<sup>217</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>219</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 243.

animal”,<sup>222</sup> certamente logo surgiria uma qualidade que somente pertenceria ao homem e que o distinguiria dos outros animais de forma testemunhável; trata-se da “faculdade de aperfeiçoar-se”, ou seja, segundo Starobinski “o homem, desenvolvendo sucessivamente todos os recursos de sua perfectibilidade, entregou-se à servidão do tempo”.<sup>223</sup> Principalmente por que o homem encontrava-se dependente das forças das circunstâncias ou acidentes em que era submetido na vida. Contudo, parece ser a partir dessas circunstâncias que acontece os desenvolvimentos sucessivos de todas as outras faculdades específicas da espécie humana; de modo que “o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares”.<sup>224</sup> Em meio a tudo isso, Rousseau abre interrogações pelas quais parece querer saber. Por que somente o homem é propício a ser imbecil? Será a *perfectibilidade* que condiciona a sê-lo?

Não será por que volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta?<sup>225</sup>

Rousseau, no entanto, vê com certo desapontamento essa possibilidade de sermos forçados a concordar e conviver com essa “faculdade distintiva” ou *perfectibilidade* que para ele é “quase limitada”, mesmo assim, constitui-se na “fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranqüilos e inocentes;<sup>226</sup> que certamente, tenha sido através dela e “dos séculos” que o homem desenvolveu suas “luzes” e seus “erros”, seus “vícios” e suas “virtudes”, e com o passar do tempo tornou-se tirano de si e da natureza. Assim, entre os princípios básicos da psicologia rousseauiana “est que la plupart des passions sont d’origine sociale e doivent leur développement à des lumières ou à des connaissances que o l’homme ne peut acquérir que par un commerce constant avec ses semblables”.<sup>227</sup> Como os “Stoïciens”,<sup>228</sup> continua Derathé, Rousseau faz uma distinção entre os impulsos primitivos ou as inclinações naturais e as paixões entre a opinião, essa que permite afirmar que o selvagem está pouco sujeito às

<sup>222</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>223</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 281.

<sup>224</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 243.

<sup>225</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>227</sup> “É que a maior parte das paixões é de origem social e deve seu desenvolvimento às luzes ou aos conhecimentos que o homem não pode adquirir com o comércio constante com seus semelhantes”. Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Op. cit. p. 138.

<sup>228</sup> Derathé refere-se aos Estóicos. Talvez numa alusão à calma ou ausência de perturbação (ataraxia) no estado primitivo do homem. Ibidem, p. 138.

paixões. Até porque um estado de isolamento não é, portanto, favorável ao desenvolvimento das paixões, principalmente aquele que caracteriza o estado primitivo do homem pela serenidade das paixões e a tranqüilidade da alma.

O que parece certo mesmo é que, para Rousseau, o homem selvagem foi “abandonado” ou colocado à mercê de seus instintos pela natureza, ou, por assim dizer, que ele tenha sido compensado naquelas deficiências que outras faculdades não são capazes de atendê-lo e de supri-lo de início, bem como de transformá-lo num ser acima do poder dado pela natureza. Dessa forma, terá que começar, portanto, pelas “funções” estritamente ligadas à condição dos animais. Portanto, perceber e sentir serão suas primeiras fontes da sensibilidade, que terão núcleo comum com os demais animais; “querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos”.<sup>229</sup>

Qualquer que seja a opinião dos filósofos, Rousseau pensa que o entendimento humano passa pelas paixões; em outras palavras, significa dizer que a razão e as paixões caminham juntas e que há uma “opinião geral” que confirma tudo isso. De sorte que as paixões exercem papel preponderante no desenvolvimento e aperfeiçoamento de nossa razão; de tal forma que “só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele que não tem desejos ou temores dar-se-ia a pena de raciocinar”.<sup>230</sup>

Importa, pois, considerar que, para Rousseau, as paixões nascem naturalmente das nossas necessidades e seu progresso ou evolução de nossos conhecimentos, posto que só se possa querer ou ter medo das coisas às quais temos idéias antecipadas ou então pela força da natureza; “o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas”.<sup>231</sup> Seus bens são definidos e conhecidos no mundo em que vive, ou seja: “a alimentação, uma fêmea e o repouso”;<sup>232</sup> quanto aos males e únicos aos quais teme, “a dor e a fome”. Em outras palavras, Rousseau quer falar da dor e da morte que, segundo ele, o animal (besta) jamais terá conhecimento. Enquanto que, para o homem, o conhecimento da morte ou o que ela representa transforma-se em perturbação e apreensão.

E, por conseguinte, esse conhecimento sobre a morte, acaba constituindo-se nas primeiras “aquisições” do homem quando iniciou seu distanciamento de sua condição de animal selvagem.

---

<sup>229</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit. p. 243-244.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 244.



Para Rousseau, portanto, se fosse necessário justificar essas opiniões com base em fatos, não seria, entretanto, difícil demonstrar que “em todas as nações do mundo, os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza”,<sup>233</sup> ou com base nas condições que o presente os forçam e, por consequência, também as paixões os conduzem no atendimento de suas necessidades:

Mostraria, no Egito, as artes nascendo e espalhando-se segundo o transbordamento do Nilo; acompanharia seu progresso entre os gregos, onde as viram germinar, crescer e elevar-se até os céus entre as areias e os rochedos da Ática, sem poder lançar raízes nas bordas férteis do Eurota; observaria que em geral os povos do norte são mais industriosos do que os do sul por menos puderem se privar disso, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, conduzindo aos espíritos a fertilidade que recusa à terra.<sup>234</sup>

De qualquer modo, sem apelar para os recursos testemunhais e duvidosos da história, Rousseau pergunta “quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de ser selvagem”?<sup>235</sup> Se sua imaginação tem pouco alcance e quase nada esclarece, o coração nada lhe solicita. Suas modestas necessidades são encontradas com muita facilidade, o que significa dizer que estendendo a mão já é o suficiente para alcançar o que deseja, pois não dispõe de conhecimento, não sabe o que é providência e não tem curiosidade. “O espetáculo da natureza, por muito familiar, torna-se-lhe indiferente; é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções”;<sup>236</sup> o homem não tem a sagacidade do espírito filosófico para se espantar diante das grandes maravilhas do mundo. Não será, portanto, com base nesse espírito que o homem passará a ver as coisas diferentes da maneira que sempre as viu. Sua alma pouco incomodada, “entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia”.<sup>237</sup>

Quanto à importância da providência nessa etapa do homem, Rousseau toma como exemplo os caraíbas da Venezuela que “de manhã vendem o colchão de algodão e de tarde choram, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitariam dele”.<sup>238</sup>

Rousseau, entretanto, observa que, quanto mais se pensa nesse assunto, mais dificulta aos nossos olhos e à nossa compreensão situar as “puras sensações” e os mais

---

<sup>233</sup> Ibidem, p. 244.

<sup>234</sup> Ibidem, p. 244.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 244.

<sup>236</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 245.

elementares dos conhecimentos, se ainda não está muito claro se o homem recorreu unicamente às suas próprias forças, se contou ou não contou com o apoio da comunicação e sem render-se às causas imediatas da necessidade, pôde ultrapassar um espaço tão grande de tempo:

Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguísse antes de ter adquirido a arte de produzi-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobriu! Que diremos da agricultura, arte que exige tanto trabalho e providência, que se liga a tantas outras artes, que evidentemente só pode ser praticada numa sociedade pelo menos em início e que não nos serve tanto para extrair da terra os alimentos que forneceria sem a sua prática quanto para forçá-la às preferências que são mais de nosso gosto?<sup>239</sup>

De qualquer forma, se admitirmos, porém, que houve uma extraordinária multiplicação dos homens, e que “as produções” da natureza não mais fossem em quantidade que pudesse alimentar a todos os animais na face da terra; essa hipótese, por assim dizer, “indicaria à espécie humana uma grande vantagem nessa maneira de viver; suponhamos que, sem forjas e sem oficinas, os instrumentos agrícolas tivessem caído do céu nas mãos dos selvagens”,<sup>240</sup> que esses selvagens tivessem superado a cólera mortal que todos têm por um trabalho forçado e obrigatório, que tivessem aprendido em primeiro lugar a fazer previsão de suas reais necessidades, que tivessem antecipado a idéia da melhor técnica para cultivar a terra. E, por conseguinte:

[...] Semear as sementes e plantar as árvores, que tivessem encontrado a arte de moer o trigo e de fazer com que a uva fermentasse, enfim, todas as coisas que preciso fora que os deuses lhes ensinaram por não se poder conceber como as poderiam prender por si mesmos – qual seria, depois disso, o homem suficientemente insensato para atormentar-se com a cultura de um campo de que o despojaría o primeiro a chegar, fosse indiferentemente homem ou besta, e a quem conviesse essa colheita?<sup>241</sup>

Além disso, Rousseau avalia a possibilidade de como o homem poderia resolver individualmente submeter sua vida a um trabalho árduo cujo resultado pende mais para a incerteza do que para coisas úteis. “Em uma palavra, como poderia essa situação levar os homens a cultivarem a terra enquanto não fosse dividida entre eles, isto é, enquanto não estivesse suprimido o estado de natureza”?<sup>242</sup>

<sup>239</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>241</sup> Ibidem, p. 245-246.

<sup>242</sup> Ibidem, p.246.

Segundo Rousseau, se um dia ousarmos supor que o homem selvagem possa ser tão habilidoso na arte de pensar quanto afirmam certos filósofos, se de uma hora para outra fosse possível transformá-los todos em filósofos capazes de descobrirem por si mesmos as verdades e as coisas sublimes, e por assim dizer, a construir a partir de raciocínios em grande parte abstratos, “máximas de justiça e de razão extraídos do amor à ordem em geral ou da vontade conhecida de seu Criador”;<sup>243</sup> e se fosse possível dimensionar a quantidade de inteligência e de luzes, isto é, espírito racional que verdadeiramente deveras ter, quando na realidade o que se encontra no homem selvagem é “lentidão e estupidez, que utilidade a espécie tiraria de toda essa metafísica impossível de ser comunicada e destinada a perecer com o indivíduo que a tivesse inventado”?<sup>244</sup> Nesse sentido, que vantagem a espécie humana espalhada e misturada com outros animais pela extensa floresta poderia obter se conhecesse o progresso? E ainda, como poderia haver aperfeiçoamento e esclarecimento mútuos entre homens sem moradia certa, sem necessidade do auxílio e de aprovação entre eles, se a chance de se encontrarem certamente não aconteceria mais que duas vezes em toda sua vida, sem se conhecerem e sem se falarem?

Poderia contentar-me em citar ou repetir aqui as pesquisas do Senhor Padre de Condillac sobre esse assunto, as quais, todas, confirmam inteiramente minha opinião e talvez me tenham sugerido a primeira idéia. Mas, de acordo com o modo pelo qual esse filósofo resolve as dificuldades, que apresenta a si mesmo, sobre a origem dos sinais instituídos, mostrando dar por suposto o que coloco como problema – a saber: uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da língua – creio, voltando às suas reflexões, dever juntar-lhes as minhas, para expor as mesmas dificuldades à luz mais conveniente a meu assunto.<sup>245</sup>

Entre os membros de uma família sempre houve coesão e intimidade “permanente” parecida com a que há na sociedade atual, em que muitos interesses convergem para um campo comum, e assim, reunindo a todos, enquanto que, no estado primitivo o homem não tinha “nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, freqüentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, e o desejo”,<sup>246</sup> não sendo, entretanto, a palavra um aporte necessário entre as muitas coisas que queriam dizer. A separação entre eles acontecia com extrema naturalidade, ou seja, sem ritual de despedida, sem choro, sem ressentimentos e sem pedido de volte sempre.

---

<sup>243</sup> Ibidem, p. 246

<sup>244</sup> Ibidem, p. 246.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 246-247.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 247.

É importante, pois, entender que para Rousseau, a mãe inicialmente amamentava seus filhos em função da necessidade que lhe era natural e indispensável, depois pelo hábito terno de alimentá-los, principalmente num estágio de vida em que se encontram ainda frágeis e indefesos. Dessa maneira compreende-se o porquê dos filhos, assim que somavam forças para procurar seu próprio alimento, não demoravam a se afastar da “própria mãe” e, como a facilidade de se espalharem era muito grande, logo se perdiam de vista, dificultando os encontros e aproximações entre eles. Mas se, por acaso, ocorressem esses encontros ou aproximações, dificilmente haveria o mesmo apego e o mesmo reconhecimento de antes.

Admitindo, então, que essa primeira dificuldade tenha sido superada, deslocamos, por um instante, o grande espaço que, com certeza, entendemos que existiu entre o estado “puro” de natureza e o que tornou necessário o uso das línguas. Resta, portanto, saber quais os fatores que fizeram com que elas estivessem tão presentes. Entretanto, aprofundar sobre esse assunto seria uma digressão à nossa pesquisa.

Nesse ponto, poder-se-ia dizer que as “idéias gerais” só chegaram ao espírito humano com o recurso das palavras e o entendimento através das proposições. Assim, Rousseau apresenta as razões pelas quais ele afirma que os animais dificilmente disporão de recursos para formar idéias e, por conseguinte, jamais possuirão a *perfectibilidade* que por sua vez depende do uso das idéias:

Quando um macaco vai, sem hesitar, de uma a outra noz, imaginar-se-ia que tenha a idéia geral dessa espécie de fruto e que compare seu arquétipo com esses dois indivíduos? Não, está claro; mas a visão de uma dessas nozes faz com que surjam na sua memória sensações que recebeu da outra, e seus olhos, modificados de uma certa maneira, anunciam ao seu paladar a modificação por que passará. Toda idéia geral é puramente intelectual e, por pouco que a imaginação nela se imiscua, a idéia logo se torna particular. Tentai traçar-vos a imagem de uma árvore em geral e jamais conseguireis; mesmo que não os queirais, será preciso vê-la pequena ou grande, pouco densa ou copada, clara ou escura, e, se dependesse de vós nela não ver senão o que se encontra em todas as árvores, essa imagem já não se pareceria com uma árvore.<sup>247</sup>

No entanto, Rousseau declara que, quando há meios os quais ele desconhece, é sinal de que os novos gramáticos começam a espalhar suas idéias e a tornar gerais suas palavras, “a ignorância dos inventores obrigou esse método a sujeitar-se a limites muito estreitos e como, a princípio, eles tinham multiplicado demasiados os nomes dos indivíduos por não conhecerem seus gêneros e espécies”,<sup>248</sup> distinguiram depois, de maneira pouco convincente as espécies e os gêneros, pelo fato de não levarem em consideração todas as

<sup>247</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>248</sup> Ibidem, p. 249.

diferenças existentes nos seres em estudo. De sorte que, para levar essas divisões a lugares mais distantes, os gramáticos precisariam de uma boa base de experiência e muitas luzes do que no momento possuem, bem como mais pesquisas e mais trabalhos do que imaginariam poder realizar. O que quer dizer que não se pode ignorar que ainda hoje “se descobrem cada dia novas espécies que até aqui tinham escapado a todas as nossas observações”;<sup>249</sup> poder-se-ia pensar como eram os homens e como puderam escapar de muitas coisas, julgando apenas seu primeiro aspecto imediato:

Quanto às classes primitivas e às noções mais generalizadas, é supérfluo acrescentar que deveriam ainda escapar-lhes. Como teriam podido, por exemplo, imaginar ou compreender as palavras matéria, espírito, substância, moda, figura, movimento, uma vez que nossos filósofos, que há tanto tempo se utilizam delas, demonstram grande dificuldade para entendê-las, e as idéias relativas a tais palavras, sendo puramente metafísicas, não se poderiam encontrar delas qualquer modelo na natureza?<sup>250</sup>

Quanto às palavras e a origem das línguas, no momento não diz respeito a esta pesquisa um aprofundamento da questão no pensamento rousseauiano, mas é necessário despertar certo cuidado no sentido de compreender os meios pelos quais a natureza reuniu os homens em sociedades de relações mútuas e como facilitou o uso das palavras; a sociedade parece ter ficado mal preparada, pelo fato de haver pouca presença da natureza nos laços estabelecidos pelos homens:

Com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, o homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante; ou ainda – uma vez supondo-se essa necessidade, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo; ou finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si.<sup>251</sup>

## 7. Da condição degenerativa do homem na sociedade civil

Ao mesmo tempo e apesar disso, Rousseau analisa que as condições do homem no estado de natureza não poderiam ser das melhores, senão muito miserável; e sendo isso uma verdade, como acredita tê-la confirmado, contudo, “só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição”,<sup>252</sup> que não pode ser atribuída à

---

<sup>249</sup> Ibidem, p. 250.

<sup>250</sup> Ibidem, p. 250.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 250-251.

<sup>252</sup> Ibidem, p. 251.

natureza que sempre o amparou e bem. Assim, essa condição de miserabilidade ou de degeneração do homem deve ser fruto de sua constituição em sociedade.

Entretanto, Rousseau profere, “se compreendo bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido algum ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento do corpo ou da alma”.<sup>253</sup> Aqui, Rousseau pede mais esclarecimentos sobre o verdadeiro significado da palavra miséria atribuído a um ser considerado livre cujo coração goza de serenidade e o corpo de perfeita saúde no seio da natureza.

A pergunta que parece inevitável é saber se entre os dois modos de viver do homem, sendo o primeiro no estado de natureza e o segundo no estado civil. Qual, entre os dois seria o que o homem estaria mais sujeito a não suportar? Para Rousseau, certamente seria o modo de viver em sociedade, pois verifica em torno de nós constantemente pessoas “que se lamentam de sua existência, inúmeras até que dela se privam assim que podem, e o conjunto das leis divinas e humanas mal basta para deter essa desordem”.<sup>254</sup> Observa-se ainda que com o amparo e liberdade que o homem selvagem recebe da natureza, dificilmente ele lamentar-se-ia da vida a ponto de desejar morrer, como ocorre freqüentemente na vida em sociedade.

Em meio a tudo isso, Rousseau adverte que se ouse julgar, porém com menos empáfia, o lado em que realmente se encontra a miséria ou que dela resulta a degeneração do homem. “Pelo contrário, nada seria tão miserável quanto um selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu”.<sup>255</sup> Contudo, temos que pensar que no curso da vida do homem selvagem havia um encaminhamento natural generoso que ordenava as faculdades que potencialmente ele possuía a mais em relação a outros animais, e que as desenvolvia, e também as exercia nos momentos certos para que estas não se tornassem desgastantes e desnecessárias. Em outras palavras, é como se estivessem reservadas para ocasiões de reais necessidades. “O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade”.<sup>256</sup>

Dado que de início os homens no estado de natureza pareciam não estabelecer nenhum tipo de relação moral entre eles, ou ainda que pudesse significar “deveres comuns”, não poderiam, entretanto, ser “nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as

---

<sup>253</sup> Ibidem, p.251.

<sup>254</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>255</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>256</sup> Ibidem, p. 251.

qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação”,<sup>257</sup> e como virtudes aquelas que contribuíssem para seu bem próprio, o que nos levaria a chamar de mais virtuosos aqueles que menos resistência oferecesse aos estímulos e aos benefícios da natureza.

Essa é, talvez, uma das situações que, sem haver afastamento do “senso comum”, dever-se-ia aproveitar a oportunidade para afastar o julgamento que se poderia fazer dessa “tal situação” e, principalmente, fazer uma auto-avaliação dos preconceitos fortemente presentes entre os homens civilizados. Somando-se a isso, resta ainda examinar se esses homens estão mais resguardados de virtudes ou mais entregues aos vícios. Uma vez isso posto, a questão é:

Ou se suas virtudes são mais proveitosas do que funestos seus vícios; ou se o progresso de seus conhecimentos constitui compensação suficiente dos males que se causam mutuamente à medida que se instruem sobre o bem que deveriam dispensar-se; ou se não estariam, na melhor das hipóteses, numa situação mais feliz não tendo nem mal a temer nem bem a esperar de ninguém, ao invés de ter-se submetido a uma dependência universal e obrigar-se a receber tudo daqueles que nada se obrigam a lhe dar.<sup>258</sup>

Aqui é importante considerar que Rousseau não tem a mesma avaliação que tem Hobbes sobre o homem no estado de natureza, pois enquanto Rousseau reconhece a bondade do homem nesse estado, Hobbes não reconhece nenhuma bondade. Ao contrário, o vê como “naturalmente mau”,<sup>259</sup> ou ainda inocente, pois a virtude lhe é desconhecida; que não é, por assim dizer, normal que o homem não faça nenhum esforço para servir seus semelhantes naqueles serviços que não acredita ser de sua obrigação; “nem que devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro”.<sup>260</sup> Rousseau reconhece que Hobbes observou com muita propriedade todos os defeitos de todas as “definições” relativas ao direito natural dentro da era moderna, todavia, não vê que as “conseqüências” que extrai de suas próprias definições mostra que as toma num sentido não menos que falso.

Se bem que Rousseau pensando sobre os princípios que Hobbes “estabeleceu”, diz que ele deveria admitir que, “sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano”.<sup>261</sup>, deveria repensar suas concepções quanto ao campo da “justiça e da injustiça” quando diz que este não é parte constituinte das faculdades do corpo ou do espírito. Por isso afirma que, “se assim

---

<sup>257</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 251-252.

<sup>259</sup> Ibidem, p. 252.

<sup>260</sup> Ibidem, p. 252.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 252.

fosse, poderia existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões”.<sup>262</sup> Pensa ainda que, certas qualidades “só pertencem aos homens em sociedade, não na solidão”.<sup>263</sup> Uma coisa parece clara: que Hobbes constata no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de contemplar as muitas paixões que são próprias da sociedade civil. Contudo, deve ser dito que dessas paixões nasceram as leis e a necessidade das mesmas como medida de deter ou amenizar as ações do homem em sociedade. Pois para Hobbes, o mal é uma criança robusta. Rousseau, no entanto, diz:

Resta saber se o homem selvagem é uma criança robusta. Mesmo que se concordasse com ele, que se concluiria? Que, sendo esse homem, quando robusto, tão dependente dos outros quanto quando fraco, não haveria espécie alguma de excesso a que não se entregasse; que bateria em sua mãe quando tardasse muito a lhe dar o peito, que estrangularia um de seus irmãos mais moços quando o incomodasse, que morderia a perna de um semelhante quando estivesse ferido ou perturbado. Constituem, porém, duas suposições contraditórias ser, no estado de natureza, robusto e dependente.<sup>264</sup>

Para Rousseau, portanto, o homem é, sobretudo, um “fraco” quando se encontra numa condição de dependência, pois antes mesmo de se tornar robusto, ocorre naturalmente sua emancipação. No entanto, não é a mesma coisa que Hobbes observou, ou seja, que a mesma causa que impede os selvagens de usarem a razão, como pretendem nossos juristas, é a mesma que os impede “também de abusar de suas faculdades”,<sup>265</sup> como o próprio Hobbes acha. De sorte que se poderia concluir sem muita dificuldade que os homens selvagens não são maus necessariamente porque não têm conhecimento ou discernimento do que significa serem bons, posto que seguramente não é o desenvolvimento das “luzes”, e tampouco o freio da lei, mas o sossego das paixões e o desconhecimento do vício que os afastam da prática do mal.

No paralelo dessas observações, Rousseau constata que Hobbes falha ao deixar de analisar o homem selvagem em certas circunstâncias, só vê que este não podia permanecer por muito tempo sem aumentar o seu poder por meio das invasões, porque do contrário ficaria muito difícil de subsistir ao limitar-se “apenas a uma atitude de defesa. Conseqüentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de um, deve ser por todos admitidos”.<sup>266</sup> Rousseau, no entanto, pensa que o homem selvagem em determinadas circunstâncias abrandava a fúria de “seu amor-próprio ou o desejo de

<sup>262</sup> Hobbes. T. *Leviatã*. Op. cit. p. 77.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>264</sup> Rousseau. J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 252.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>266</sup> Hobbes. *Leviatã*. Op. cit. p. 75.



conservação antes do nascimento desse amor”<sup>267</sup> degenerativo, pois com o espírito de bondade ele amenizava a indiferença em relação ao seu semelhante que sofre. Fato que confirma a sua condição de bem viver:

Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis.<sup>268</sup>

Aqui é importante considerar que ainda não falamos da “ternura” com a qual as mães tratavam seus filhos pequeninos e a maneira como garantiam a segurança deles, pois basta observar a aversão, por exemplo, que o cavalo apresenta quando é quase inevitável pisar num outro animal. Além disso, Rousseau observa que um animal não passa perto de um animal morto pertencente à sua espécie de forma confortável; “há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrado no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona”.<sup>269</sup>

Assim, deixar de reconhecer que o homem é, sobretudo, um ser provido de compaixão e sensibilidade, e mais saber que ele se afastou do seu jeito “frio e sutil” para nos expor “a imagem patética de um homem aprisionado que descobre lá fora uma besta feroz arrancando um filho do seio de sua mãe, estraçalhando com os dentes assassinos seus fracos membros e rasgando com as unhas as entranhas palpitantes dessa criança”.<sup>270</sup> Que estranha sensação tenha experimentado esse homem enquanto testemunha de uma prática natural pela qual nunca demonstrou nenhum interesse pessoal! “Que angústia não sofre com esse espetáculo, sem poder levar socorro algum à mãe desfalecida ou à criança moribunda”!<sup>271</sup> Enfim, essa imagem natural, porém funesta, impressionou Rousseau em suas análises sobre a condição do homem no estado de natureza:

Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia,

---

<sup>267</sup> Rousseau. J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 253.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 253.

temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados cada dia.<sup>272</sup>

Por fim, cabe acrescentar que Rousseau parece ter compreendido suficientemente bem que os homens “jamais passariam de monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão; não compreendeu, no entanto, que decorresse somente dessa qualidade todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens”.<sup>273</sup> De modo que são as espontaneidades, quer dizer iniciativas generosas, a bondade, o espírito de humanidade, senão a disposição para fazer o bem aos mais fracos e ainda aos em débito de maneira geral com os humanos? Ainda, também, há que se considerar que o zelo, a estima, a amizade, são, por assim dizer, indicações localizadas das “produções” de uma piedade fixa por uma causa especial, porque querer que alguém não sofra não será o mesmo que manifestar o desejo de que seja feliz? “A ser verdadeiro que a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem desenvolvido, mas fraco no homem civil”,<sup>274</sup> que valor isso terá para o conjunto da verdade que defendo, senão para conferir-lhe mais força? Assim, o que importa para Rousseau é que a comiseração se faça mais presente, sobretudo, no sentido de que haja uma clara identificação entre o sujeito que vê e o sujeito que se encontra na condição de sofredor:

Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a filosofia que o isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: “perece, se queres; quanto a mim, estou seguro”. Nada, além dos perigos da sociedade inteira, atrapalha o sono tranqüilo do filósofo e o arranca do leito. Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina.<sup>275</sup>

Não é por acaso que para Rousseau o homem selvagem é, especialmente, um ser desprovido de algum “talento admirável”, e na ausência do domínio da razão, o que se vê é uma disposição para se render ao primeiro sentido de preservação da espécie humana. Nos muitos motins, “a população se reúne, o homem prudente se distancia; a canalha, as mulheres do mercado, é que separam os contendores e impedem as pessoas de se degolarem

---

<sup>272</sup> Ibidem, p. 253.

<sup>273</sup> Ibidem, p. 253-254.

<sup>274</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>275</sup> Ibidem, p. 254.

mutuamente”.<sup>276</sup> Assim, não é demais, entretanto, ver nesse quadro deplorável e degenerativo da espécie humana no estado civil, uma notável falta de sentimento natural ou de amor de si.

Nesse contexto, Rousseau entende que a piedade é um sentimento do homem natural, que pode ser exercida de maneira moderável, o que significa dizer que a força do amor de si mesmo, só pode resultar na conservação mútua da espécie humana. A piedade “deriva do amor de si, ao mesmo tempo tem um território na sociedade, porque ela não é uma paixão simples, [...] uma paixão adquirida entre as outras”,<sup>277</sup> de maneira fortuita. Ela faz parte do sentimento humano. “Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém se sentir tentado a desobedecer à sua doce voz”;<sup>278</sup> ela servirá como via de procedimento do homem selvagem que, mesmo sendo ele mais forte, dificilmente tomará os alimentos de uma criança ou de um velho doente, contanto que encontre com facilidade alimento em outro lugar; assim, ela, ocupando o lugar deste axioma quase perfeito da faculdade de julgar, que é: *Faze a outrem o que desejas que façam a ti*, “inspira a todos os homens esta outra máxima da bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*”.<sup>279</sup>

O certo, é que para Rousseau devemos procurar dentro do sentimento natural aquilo que não se encontra dentro dos raciocínios repletos de sutilezas, que é a causa do arrependimento que certamente todo homem é passível de experimentar uma vez que tenha procedido mal, apesar das máximas que norteiam a boa educação. Mesmo que a educação “possa ser própria de Sócrates e dos espíritos de sua têmpera adquirir a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais, se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo”.<sup>280</sup>

Se bem que os homens, vivendo ainda num estágio cujas ações não sobreponham a razão, estão mais preocupados em se defenderem dos males do que causá-los a alguém. Vê-se por isso que não estão habituados às disputas e nem vivem predispostos a combates que colocam em risco suas vidas.

Admitindo, portanto, que não havia entre eles nenhum tipo de relacionamento, e em consequência disso, nenhum tipo de ilusão, “nem a consideração, a estima ou desprezo; como não possuíam a menor noção do *teu* e do *meu*, nem qualquer idéia verdadeira de justiça;

<sup>276</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>277</sup> Souza, M. G. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Ed. FAPESP, 2001, p. 58-59.

<sup>278</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 254.

<sup>279</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>280</sup> Ibidem, p. 254-255.

como consideravam as violências, que podiam tolerar”,<sup>281</sup> apenas como um o mal ou uma coisa de fácil reparação, não as viam como uma afronta ou dano que merecesse punição; como também não se pensava em ação vingativa a não ser como o instinto de um cão, que é capaz de morder uma pedra que lhe atiram – “suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas, se não conhecessem assunto mais excitantes do que o alimento. Percebo, porém, um outro mais perigoso, de que devo falar”.<sup>282</sup> Trata-se de uma força amorosa intensa que leva a espécie humana a ultrapassar os limites da razão, ou seja, aquela que:

Entre as paixões que agitam o coração do homem, há uma, ardente, impetuosa, que torna um sexo necessário ao outro, paixão tremenda que enfrenta perigos, anula todos os obstáculos e que, nos seus furores, parece capaz de destruir o gênero humano, a cuja conservação se destina. Que aconteceria a essa raiva desenfreada e brutal, sem pudor, sem comedimento e diariamente disputando entre si os mesmos amores ao preço de seu sangue?<sup>283</sup>

É preciso, pois, saber que a princípio, para Rousseau, quanto mais avassaladoras forem as paixões, mais necessárias tornar-se-ão as leis para freá-las. No entanto, se entre a falta de ordem ocorrem crimes diariamente provocados pelas paixões, só isso basta para mostrar a ineficiência das leis nesse assunto em particular.

Ademais caberia examinar com mais interesse se as desordens aqui referidas não têm sua origem no nascimento das próprias leis, “pois nesse caso, mesmo que fossem as leis capazes de reprimir as desordens, o menos que se poderia exigir é que sustentassem um mal que não existiria sem elas”.<sup>284</sup> Por quê? Porque a maneira como nasceram as leis, a sua utilidade e finalidade são questionáveis dentro do pensamento rousseauiano.

Importa, pois, para começar que se procure divisar na concepção e percepção do amor, dois campos bem distintos, isto é, o “físico” e o “moral”. O físico corresponde ao desejo geral que resulta naturalmente na união de um sexo a outro. O moral é o que ordena e delimita esse desejo para fixá-lo de maneira exclusiva a um só “objeto” ou direciona a esse “objeto” de predileção maior interesse e força. Ora, não é difícil compreender que o valor moral, no amor, “é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer”.<sup>285</sup>

Aqui, é importante observar que esse tipo de sentimento que toma como base certas noções de beleza como coisa principal, são contrários às condições de vida do homem

---

<sup>281</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>282</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>283</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>284</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>285</sup> Ibidem, p. 255.

selvagem que, de acordo com Starobinski, Rousseau “coloca o leitor diante de duas impossibilidades simétricas: a condição do selvagem não pode mais ser reconquistada, e a do “civilizado” é inaceitável”.<sup>286</sup> No meio desse fogo cruzado, o homem selvagem se encontra numa condição de quase nulidade.

Tudo isso ocorre porque pelo espírito do homem selvagem não passam “idéias abstratas de regularidade e de proporção, seu coração também não é capaz dos sentimentos de admiração e de amor que, mesmo sem se perceber, nascem da aplicação dessas idéias”.<sup>287</sup> O homem selvagem ouve e obedece tão somente a têmpera que recebe da natureza, e não o sentido pelo qual ainda não adquiriu, por isso qualquer mulher lhe é agradável, pois segundo Rousseau, nesse estágio primitivo da vida humana a natureza é a providência e inspiração dos homens, uma vez que se encontram:

Limitados unicamente ao aspecto físico do amor e bastante felizes para ignorar essas preferências que irritam o sentimento e lhes aumentam as dificuldades, os homens devem sentir menos freqüentes e menos vivamente os ardores do temperamento e, em conseqüência, disputar com menor freqüência e crueldade. A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo.<sup>288</sup>

Contudo, deve ser dito que, para Rousseau, esse amor particular, bem como todas as outras manifestações das paixões, indiscutivelmente só ganhou toda essa energia veemente no seio da sociedade civil, e que constantemente lançam os homens num mar de violência e desventura. Pode-se dizer que, “enquanto nos colocamos à mera necessidade física e ao domínio dos afetos e das paixões; enquanto fizemos deles o picadeiro do instinto de poder e de dominação, ambição e do amor-próprio”,<sup>289</sup> todo o novo fortalecimento do Estado tornou-se para o homem nada menos do que um novo flagelo. Nesse ponto, é estranho e ridículo passar a idéia de que os homens selvagens estrangulam-se com vontade e sem descanso, com o ímpeto de satisfazer a sua falta de civilidade; como também só confirma o quanto esse tipo de opinião é oposto à comprovação da experiência. O poder de interação que os caraíbas da Venezuela têm com a natureza mostra que esse povo é o que menos se “distanciou do estado de natureza, são justamente o mais calmo nos seus amores e o menos

<sup>286</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 308.

<sup>287</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 255.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 255-256.

<sup>289</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. cit. p. 64.

sujeito ao ciúme, apesar de viver num clima abrasador que sempre parece emprestar a tais paixões uma atividade muito maior”.<sup>290</sup>

No que diz respeito ao alcance desses raciocínios, a ponto de fazer conclusões sobre as mais variadas espécies de animais, principalmente referindo-se as batalhas que ocorrem entre os machos quando confinados em pequenos espaços ou na disputa pela mesma fêmea no período de primavera é, pois, de fazer a floresta estremecer com seus gritos.

Ademais, faz-se necessário observar que se um grande número desses animais, envolvendo todas as espécies, entrarem em excitação ou no cio todos ao mesmo tempo, apareceria, pois, de maneira irrefreável, uma agitação muito grande que culminaria numa vivacidade comum, de algazarra, de desordem e de gládio, situação que não é comum no gênero humano, no qual “nunca o amor é periódico. Não se pode, pois, concluir do combate de certos animais pela posse das fêmeas que a mesma coisa acontecesse ao homem no estado de natureza”,<sup>291</sup> e, se de outra maneira fosse possível atingir tal conclusão, mesmo com todas as divergências de opiniões não conseguiram destruir as outras “espécies”; de sorte que não devemos prejudicar que possam ser as outras espécies de animais mais degeneradas ou mais desventuradas que a nossa.

É bem possível, nesse caso, que elas ainda causassem menos devastações do que em sociedade, sobretudo nos países em que, valendo os costumes ainda alguma coisa, o ciúme dos amantes e a vingança dos esposos determinam diariamente duelos, assassinios e coisas piores, onde o dever de uma fidelidade eterna só serve para proporcionar adultérios e onde as próprias leis da continência e da honra expandem forçosamente a devassidão e multiplicam os abortos.<sup>292</sup>

Todavia, é possível concluir que o homem, vagando sem limites pelas florestas, sem os inventos e sem o recurso das palavras, sem moradia, sem conflitos e sem contato; sem, principalmente, qualquer tipo de necessidade de seus semelhantes, tal homem selvagem condicionado a “poucas paixões” satisfazia a si mesmo, pois não possuía nada mais, nada menos do que os sentimentos e as “luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade”.<sup>293</sup> Com efeito, se eventualmente, deparava-se com alguma coisa, não reunia condições para comunicá-la. Fato que mostra a incapacidade do homem selvagem de não reconhecer nem mesmo seus filhos legítimos. Então, se supõe que não havia nem educação, nem progresso; os seres humanos “se multiplicavam inutilmente e,

<sup>290</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 256.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 256-257.

partindo eles sempre do mesmo ponto, continuavam ao longo dos séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; “a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança”.<sup>294</sup>

Rousseau, por conseguinte, admite que se estendeu sobremaneira em conjeturas em relação à condição primitiva do homem porque entendia que devia destruir “antigos erros” e opiniões formadas antecipadamente e inveteradas. Entendia que era melhor transformá-las até a raiz e mostrar, “no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a *desigualdade*, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores”.<sup>295</sup> Especificamente Thomas Hobbes, que sustentava que, contra a desconfiança reinante entre os homens, não há uma maneira razoável deste garantir-se senão pela “antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo”.<sup>296</sup> Hobbes ainda vê no quadro da espécie humana que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”.<sup>297</sup>

Não é, todavia, difícil de notar no pensamento rousseauiano que, entre as muitas diferenças que separam os homens, várias delas consideradas como naturais, são, portanto, frutos do hábito e de tantas outras coisas que resultam da vida do homem em sociedade.

Assim, um temperamento robusto ou delicado, a força ou a fraqueza, que dele derivam, resultam mais freqüentemente da maneira dura ou afeminada pela qual se foi educado do que da constituição primitiva dos corpos. A mesma coisa acontece com as forças do espírito; a educação não só estabelece diferença entre os espíritos cultos e os que não o são, como também aumenta a que existe entre os primeiros na proporção da cultura, pois, quando um gigante e um anão andam pelo mesmo caminho, cada passo, que um e outro dêem, trará uma vantagem a mais ao gigante.<sup>298</sup>

E, por conseguinte, se for feita uma comparação cuidadosa entre a variedade extraordinária da educação do homem e de “gêneros de vida” que existem nas instâncias da vida no estado civil. Essa comparação soará estranha ao modo simples e uniforme da vida do homem selvagem, na qual todos têm a possibilidade de alimentarem-se com os mesmos proventos da natureza. A maneira pela qual viviam era a mesma e faziam precisamente as

---

<sup>294</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>296</sup> Hobbes. T. *Leviatã*. Op. cit. p. 75

<sup>297</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>298</sup> Rousseau. J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 257.

mesmas coisas: “compreender-se-á quanto deve a diferença de homem para homem ser menor no estado de natureza do que no estado de sociedade e quanto aumenta a *desigualdade* natural na espécie humana por causa da *desigualdade* de instituição”.<sup>299</sup> Nesse ponto, Starobinski acrescenta que “logo que o homem abandona a autarquia do estado de natureza, sente-se vulnerável em sua aparência e deseja *parecer* para assegurar-se de sua própria existência”,<sup>300</sup> lançada nesse mar da *desigualdade* instituída.

De outra maneira, mesmo se a natureza apresentasse no seu conjunto todas as predileções que se imagina que ela possa ter por esse ou aquele homem, se assim fosse, qual a vantagem que certo homem teria em detrimento dos outros, num estado em que os homens não tinham nenhum tipo de relação e tampouco necessidade um do outro? “De que servirá a beleza onde não houver amor de espécie alguma? De que serve o espírito a pessoas que não falam e a astúcia aos que não têm interesse”?<sup>301</sup> Rousseau, entretanto, declara que era comum ouvir dizer que os homens mais fortes haverão de oprimir os mais fracos. Antes, porém, seria necessário que houvesse um esclarecimento do que precisamente significa a palavra “opressão”. Por certo, será porque, alguns homens usarão de violência para obter o domínio de outros, restando a esses apenas os lamentos e a dor por serem submetidos a todos os ímpetos, caprichos e vaidade de seus opressores. “Aí está precisamente o que observo entre nós, mas não sei como se poderia dizer isso de homens selvagens, com os quais se teria mesmo grande dificuldade para fazer compreender o que é servidão e dominação”.<sup>302</sup>

Admitindo, portanto, que qualquer homem vivendo em plena liberdade no estado de natureza, não possa descartar a idéia de apropriar-se dos frutos que outro possa ter colhido, dos restos de caças mortas deixados por ele, e da gruta que utilizava como abrigo. Entretanto, a questão que importa agora é saber: haveria freio para tudo isso? E, o que fazer para se chegar ao imperativo da obediência?

E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, sou livre para ir a uma outra; se me perseguem num certo lugar, que me impedirá de ir para outro? Se encontrar um homem com força bem superior à minha e, além disso, o bastante depravado, preguiçoso e feroz para obrigar-me a prover a sua subsistência enquanto nada fizer, será preciso que ele se resolva a não me perder de vista um só instante e ter-me amarrado com muito cuidado enquanto dormir, temendo que eu escape ou que o mate, isto é, será obrigado a expor-se voluntariamente a um trabalho muito maior do que deseja evitar e do que dá a mim mesmo. Depois de tudo isso, sua vigilância amaina um pouco,

<sup>299</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>300</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 302.

<sup>301</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 257.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 258.



um ruído imprevisto faz com que volte a cabeça, ando vinte passos em direção à floresta, meus grilhões se quebram e ele nunca mais me vê em toda a sua vida.<sup>303</sup>

Além disso, Rousseau conclui que não se deve estender de maneira inútil e por muito tempo sobre esses pormenores, posto que se deva primeiro ver como se constituíram os laços da servidão, uma vez que esses estão vinculados a uma dependência mútua entre os homens “pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nele deixa cada um livre do jugo e torna inútil a lei do mais forte”.<sup>304</sup>

Entretanto, segundo Rousseau, após haver comprovado que a *desigualdade* no estado de natureza é pouco sentida, logo sua influência nesse estado é quase zero. Então, qual é a fonte de todos esses abusos “senão da funesta *desigualdade* introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas conseqüências”.<sup>305</sup> Além disso, fica faltando ainda mostrar suas fontes e seu desenvolvimento dentro do progresso impetuoso e irrefreável do espírito humano. Pois, “em sua marcha evolutiva até o presente momento, a *perfectibilidade* enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à *desigualdade* e à servidão”.<sup>306</sup> No entanto, impõe-se nesse momento mostrar que a *perfectibilidade*, as vantagens próprias da sociedade civil, assim como aquelas faculdades as quais o homem foi provido potencialmente no estado de natureza, dificilmente chegarão a se desenvolver por si mesmas, pois para que isso seja possível necessitar-se-á da afluência casual de muitas causas ainda desconhecidas, “que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva”,<sup>307</sup> restando, pois, conceituar e tornar mais próximas as várias situações fortuitas que contribuiram para o aperfeiçoamento da razão humana, degenerando a espécie. Nesse ponto, “é preciso assinalar, em primeiro lugar, que a noção de *perfectibilidade*, componente inegável da idéia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau”.<sup>308</sup> Por fim, vale acrescentar que transformar o homem natural em um ser social é transformá-lo em um ser mau, pois, partindo do raciocínio de que esse homem vem de muito longe, é muito triste a condição em que o vemos no mundo atual.

Além disso, Rousseau confessa que os acontecimentos podem advir de muitas maneiras à sua mente, mas só por conjeturas podem ajudá-lo no ato de escolher o que

<sup>303</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>304</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>305</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Op. Cit. p 348.

<sup>306</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. cit. p. 101.

<sup>307</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 258.

<sup>308</sup> Souza, M. G. *Ilustração e História*. Op. cit. p. 77.

escrever. Todavia, essas conjeturas podem tornar as razões verdadeiras quando são “as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade”,<sup>309</sup> os resultados e o alcance dessas coisas podem ser deduzidos das conjeturas, porém sob a condição de que serão mais do que essas; por tal motivo, sobre os “princípios” os quais Rousseau termina de expor não se pode determinar nenhum outro “sistema” que esteja à altura de fornecer resultados equivalentes para se chegar às mesmas proposições ou aos mesmos argumentos. De resto, isso evitará que se estendam reflexões sobre os meios pelos quais o transcurso do tempo possa compensar a pequena mas significativa verdade sobre os acontecimentos, sobre o poderio extraordinário de causas “minúsculas quando agem sem interrupção; sobre a impossibilidade de, por um lado, destruírem-se certas hipóteses, no caso de estar-se, de outro lado, impossibilitado de lhes atribuir o grau de certeza de fato”,<sup>310</sup> e ainda sobre o raciocínio de haver dois fatos vistos como bastante verdadeiros para a conexão de fatos interpostos, “desconhecidos ou considerados como tais cabe à história, quando existe, apresentar os fatos que os ligam e porque, faltando a história, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los”.<sup>311</sup> Assim, no que diz respeito aos casos notáveis, as relações entre si ajudam a reduzir os fatos em diferentes classes expressivamente menores ao que se pensa.

---

<sup>309</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 259.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 259.

## CAPÍTULO III

### O ESTADO CIVIL E A DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

#### 1. A propriedade e o estabelecimento da sociedade civil

É preciso, ressaltar que as iniciativas do homem de se apropriar de certos objetos, segundo Rousseau, podem ser qualificadas como o ato que aponta para o final do estado de natureza. Assim entre os homens, aquele que primeiro cercou um pedaço de terra e teve a coragem de dizer “isto me pertence”, ou “isto é meu”, tornou-se “o verdadeiro fundador da sociedade civil”,<sup>312</sup> pois nesse momento contou com homens simples que ainda não haviam despertado para a importância e tampouco para as conseqüências futuras desse evento, e por isso o legitimaram.

Com efeito, foi através desse ato de apropriação que o homem lançou as bases da propriedade, legitimada pelas leis no âmbito da sociedade civil, pois, interrompendo a “independência do homem natural e ampliando a dependência recíproca entre os indivíduos socializados, no quadro de um regime baseado na propriedade privada, a divisão do trabalho criou conflitos e rivalidades entre os homens”,<sup>313</sup> inicialmente dirigida pela violência, pela força e pela empáfia do mais poderoso a expensas do mais fraco, e sem nenhum amparo do direito, a tendência foi caminhar para o despotismo. Em outras palavras, uma forma extrema e quase inevitável na condução da sociedade civil. Nesse contexto:

Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupariam ao gênero humano aqueles que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivessem gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estará perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém” Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano.<sup>314</sup>

Não é por acaso que a origem da propriedade não se resume em atos isolados, mas provavelmente num conjunto de necessidades e paixões dos homens e ainda em outras

---

<sup>312</sup> Ibidem, p. 259.

<sup>313</sup> Coutinho, C. N. *Crítica e utopia em Rousseau*. Op. cit. p. 14.

<sup>314</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 259

“causas gerais que os fazem agir”, diz Maria das Graças de Souza <sup>315</sup>. Para Rousseau, as “paixões por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza”.<sup>316</sup> Assim como essas paixões ainda não eram tão experimentadas entre os homens, “foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirirem-se indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza”.<sup>317</sup> Contudo, devem-se retomar os esforços para relacionar as coisas mais antigas às concepções conforme o estado de natureza original que “não é o que se encontra no homem social. A história se opõe, então, ao estado de natural”, <sup>318</sup> pois essa está condicionada à seqüência dos “acontecimentos”, o que ocorre também com os “conhecimentos”, observa Rousseau.

Assim, para Rousseau, nada se colocaria antes do sentimento natural do homem quanto à sua noção de defesa da vida, pois em primeiro lugar aparecem os cuidados com sua própria conservação. “As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles”.<sup>319</sup>

Tomando como base o exemplo da fome, outros apetites fizeram com que o homem experimentasse continuamente novas formas de garantir sua sobrevivência. Entre esses apetites existe um que é manifestamente um convite à reprodução da espécie humana por muitas gerações e de forma imorredoura. “Todavia, trata-se de uma tendência cega, desprovida de qualquer sentimento do coração”,<sup>320</sup> não engendra senão vínculos conforme uma natureza animalesca. Assim, “uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconhecem mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela”.<sup>321</sup>

Dessa forma, a condição do “homem nascente” ou de um homem novo em alguns aspectos, mas em outros ainda como um animal limitado nos seus primeiros passos, certamente mais próximos às mais genuínas “sensações” e dádivas que somente a natureza era-lhe capaz de oferecer, pois distante estava a idéia de que pudesse retirar da natureza aquilo que não fosse uma necessidade natural vital:

---

<sup>315</sup> Souza, M. G. *Ilustração e História*. Op. cit. p. 51.

<sup>316</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 244.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 259-260.

<sup>318</sup> Pissarra, M. C. P. *Rousseau, a política como exercício pedagógico*. Op.cit. p. 44.

<sup>319</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 260.

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 260.

Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte.<sup>322</sup>

Contudo, deve ser compreendido que, havendo um expressivo aumento da espécie humana, por conseqüência, ocorre também a multiplicação conjunta dos trabalhos. Além disso, é importante considerar a maneira como as terras eram classificadas e situadas entre os climas e as estações durante o ano, e como o homem se obrigou a adequá-las ao seu modo muito particular de viver. Por isso, os homens tiveram que superar os anos em que a produção de alimentos quase não existiu, em conseqüência de extensos invernos e verões desfavoráveis à atividade agrícola; por conseguinte, foram lançados a novos desafios e inventos. “À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos, construíram arcos e flechas e se tornaram caçadores e guerreiros”.<sup>323</sup>

Talvez isso facilite compreender o porquê das adaptações sem muitas conseqüências às regiões de temperaturas mais frias, pois os homens se protegiam das intempéries usando peles dos animais por eles capturados. O trovão, um vulcão, ou qualquer obra do acaso, feliz ou infelizmente, fizeram com que os homens “conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas”.<sup>324</sup>

Nesse caso, porém, é necessário observar que certas situações muitas vezes repetidas obrigaram os homens e outros seres vivos a novas disposições. Além disso, o espírito humano pôde perceber algumas relações importantes; entre elas encontram-se aquelas que tornaram possível o uso das palavras para expressar a idéia de proporcionalidade como, por exemplo: “grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado”,<sup>325</sup> e outras que passam idéias de semelhança equivalentes ao que se denomina como azar daquilo que é inevitável, cujo resultado é a produção de algumas reflexões direcionadas, ou, melhor dizendo, “uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança”.<sup>326</sup>

---

<sup>322</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>325</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>326</sup> Ibidem, p. 260.

Nesse horizonte de reflexões, Rousseau vê na “providência maquinal” algumas vantagens dos homens quando comparados aos outros animais e, mais do que isso, tendo noção da importância das mesmas. Assim:

As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. Aplicou-se a preparar-lhes armadilhas, revidou-lhes os ataques de mil maneiras e, embora inúmeros deles o ultrapassassem em força no combate ou em rapidez na corrida, daqueles que poderiam servi-lo ou nutri-lo veio a tornar-se, com o tempo, o senhor de uns e o flagelo de outros. Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.<sup>327</sup>

Essa é, talvez, uma das situações sob as quais o homem era, por assim dizer, condicionado a não ver em seus pares a mesma importância que têm hoje, posto que as relações de troca de produtos entre eles e demais animais (bestas) não se configuravam como algo muito diferente, por isso não foram desconsideradas ou afastadas de suas descrições. Assim, as conformações propiciadas pelo tempo facilitaram a percepção de si mesmo e da fêmea tida como sua. Tudo isso segundo Rousseau levou o homem a repensar também “aquelas que não percebiam e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua”.<sup>328</sup> Dessa forma, estando bem formada no caráter espiritual e sensível do homem essa significativa verdade das conformações do tempo, logo esse homem aprendeu rapidamente a utilizar recursos e fazer previsões tão bem embasadas que parecem superar certas discussões mais recentes. E ainda mostrar “as melhores regras de conduta que, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles”.<sup>329</sup>

Para Rousseau, a “experiência” e o sentimento terno não só se tornaram um valor em constante movimento, mas também propiciava o “bem-estar” como resultado dos atos dos homens que deveriam ver separadamente as situações que não são frequentes e transformá-las em “interesse comum”, pois assim, poderiam incluir o amparo dos mais próximos, sobretudo, naquelas situações que escapam às previsões. Porém, em virtude das rivalidades existentes, logo tornava-se inevitável a desconfiança entre eles. Tal desconfiança pode ser analisada em dois casos bem estabelecidos:

No primeiro caso, unia-se a eles em bandos ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre, que não obrigava ninguém, e só durava quanto à necessidade passageira que a reuniria.

<sup>327</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>328</sup> Ibidem, p. 261.

<sup>329</sup> Ibidem, p. 261.

No segundo caso, cada um procurava obter vantagens do melhor modo, seja abertamente, se acreditava poder agir assim, seja por habilidade e sutileza, caso se sentisse mais fraco.<sup>330</sup>

Aqui, poder-se-iam questionar as razões que tornaram os homens tão insensíveis e grosseiros nos seus contatos e obrigações mutuárias, bem como quais as vantagens que teriam em obedecê-las; conquanto, só mesmo dentro de certo grau de exigência fundado num interesse claro e presente, uma vez que entre eles não havia o fator diferencial do poder de antecipação, ou seja, a presciência do futuro, pois muito distante estavam de se preocupar com leituras ou tecer idéias de um tempo para ser vivido. De tal forma que sequer pensavam em como seria o dia de amanhã. Pois se era o caso de capturar um veado, cada um tinha o sentido de que para tal fim devia manter-se “no seu lugar, mas, se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulo e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava faltar a dos companheiros”.<sup>331</sup>

Por certo, fica fácil compreender que se havia uma relação de troca de coisas de primeira necessidade, ao mesmo tempo não se exigia, portanto, uma “linguagem” mais apurada, posto que essa não estava muito acima de falas confusas como a dos macacos que se juntam e se comunicam normalmente sem alterações. De modo que, “gritos” desarticulados e condicionados a tantos “gestos” não passavam, às vezes, de um barulho ou de um arremedo, que por muito tempo fizeram parte da língua do universo humano; alguns desses humanos, uma vez juntos, porém separados em cada região, produziram sons estabelecidos pelo grupo e aceitos entre eles – “cuja instituição, como já disse, não é muito fácil explicar -, obtiveram-se línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase como as que até hoje possuem várias nações selvagens”.<sup>332</sup>

## 2. Os passos do progresso e das revoluções

Por isso, Rousseau observa que ele mesmo foi levado a saltar muitos séculos, como que forçado pelo tempo que passa, e pela quantidade das coisas que tinha a dizer do progresso pouco dotado de sensibilidade. Todavia, parece que “quanto mais lentos são os

---

<sup>330</sup> Ibidem, p. 261.

<sup>331</sup> Ibidem, p. 261.

<sup>332</sup> Ibidem, p. 261-262.

acontecimentos em sua sucessão, mais prontos para serem descritos”<sup>333</sup> e comunicados pelos homens dentro de uma possível linearidade histórica.

Tal foi a importância dos primeiros passos do progresso, e seria difícil não perceber que esses conduziram o homem à competência para depois atingir rapidamente outros mais expressivos, pois quanto mais iluminado se tornava o espírito, mais aumentava o grau de instrução que favorecia as iniciativas no campo dos inventos. Tais iniciativas contribuíram para afastar o homem da necessidade de repousar sob a primeira árvore, ou de recolher-se sempre à caverna, pois aprendeu a encontrar alguns tipos de machados de pedra dura e cortantes, “que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama”.<sup>334</sup> Aqui é importante observar que nessa fase acontece uma “primeira revolução”, que se tornou determinante para o conjunto dos grupos humanos, além de contribuir para a clareza e identificação das famílias. A introdução de alguns tipos de propriedades favoreceu, por assim dizer, as incidências de disputas ou combates entre eles. Não obstante, é clara a possibilidade de que tenham sido os mais “fortes” e, por conseqüência, também os “primeiros”, a iniciar a construção das primeiras “habitações”, principalmente porque se julgavam capazes de defendê-las, porque acreditavam que para os mais “fracos” seria mais viável e mais imediato tomá-los como exemplo do que procurar meios para desabrigá-los de seus merecidos modelos de abrigos antecipadamente construídos como demonstração de resistência às agressões do tempo. De forma que nenhum deles procurou apropriar-se da habitação de seu vizinho, certamente “menos por não lhe pertencer do que por ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante”.<sup>335</sup>

No que diz respeito às coisas que anteciparam e motivaram os primeiros passos da imaginação e das paixões entre os homens, é possível pensar que essas ocorreram em função de novas situações. Sobretudo porque as pessoas se encontravam reunidas numa mesma moradia que, por sua vez, pertencia a todos, porque ali se viam convivendo “os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno”.<sup>336</sup> De sorte que o núcleo familiar não poderia ser outra coisa, senão uma “pequena sociedade”, até o presente, apresentando aspectos exemplares de liberdade; todos se encontravam afeitos às ações de reciprocidade. De resto, foram essas as únicas ligações que

---

<sup>333</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>334</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>335</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>336</sup> Ibidem, p. 262.



facilitaram ver as primeiras diferenças na maneira de viver entre os dois sexos; até então, nenhuma sociedade fora capaz de apresentar:

As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto os homens iam procurar a subsistência comum. Os dois sexos começaram assim, por uma via um pouco mais suave, a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum.<sup>337</sup>

Aqui é importante considerar que o homem desse “novo estado” era detentor de uma vida modesta e próxima da solidão, pois suas necessidades eram sobremaneira mínimas. Os poucos recursos empregados eram resultantes de sua própria criatividade e se tornaram importantes para os novos desafios que a vida o reservava. Uma vez que os homens nesse novo estado gozavam de um grande vagar ou um grande descanso, dedicaram grande parte de suas forças “na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes”,<sup>338</sup> porque depois e apesar disso, a continuidade da vida foi marcada pelo enfraquecimento do “corpo” e do “espírito”, pois certos confortos dos homens, se não têm mais sustentação na força do “hábito”, não tardarão a perder toda sua fonte de prazer; “e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras idades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las”.<sup>339</sup>

### 3. Do surgimento das primeiras comunidades e a idéia de mérito e de beleza

Ao que tudo indica, é a partir daqui que os homens entram decisivamente numa outra fase da vida, que é viverem mais fixos num lugar. “Aproximam-se lentamente e por fim eles formam, em cada região, uma nação particular de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima”.<sup>340</sup>

---

<sup>337</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>338</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>339</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>340</sup> Ibidem, p. 263.

Por outro lado, aparecem outros desafios, e os homens aos poucos vão se acostumando ao exercício de lidar com muitos objetos e, ao mesmo tempo, podem compará-los entre si; lamentavelmente, adicionam também entre si e de maneira insensível idéias de “mérito” e de “beleza”, que por sua vez geram sentimentos de predileção. O poder de se encontrarem não permite mais que não se encontrem novamente. “Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano”.<sup>341</sup> Por certo, tudo isso acontece porque os sentimentos e as relações entre os homens já não são os mesmos do mais puro estado de natureza. Os homens agora, se acham submetidos a paixões e sentimentos que outra coisa não fazem senão degenerá-los:

À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornavam-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço.<sup>342</sup>

A distinção e o apreço por aquele que desenvolvia bem certas atividades como, por exemplo, cantar ou dançar melhor, como ser mais bonito e vigoroso, como ser o mais esperto, ou o que articula bem as idéias. Sob essas condições, passou a ser o mais conceituado, o mais preferido, e, por assim dizer, dando os primeiros passos não só para a *desigualdade* como para os vícios; contanto, devem-se considerar esses primeiros conceitos de escolha, como aqueles que motivaram o nascimento do “luxo”, da “ vaidade” e do “desprezo” existentes entre os homens, os quais Rousseau já analisara criticamente no *Primeiro discurso*, ao dizer que “outros males, piores ainda, acompanham as letras e as artes. Tal é o luxo, como elas nascido da ociosidade e da vaidade dos homens”,<sup>343</sup> pois segundo ele, essas foram colocadas de um lado e no outro lado foram colocadas a “vergonha” e a “inveja”, assim como outras coisas contrárias ao mundo natural. “A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência”.<sup>344</sup> Certamente, por que o homem ficara muito distante dessa condição natural de sobrevivência.

Assim, à medida que os homens descobriram que era possível dar apreços a si mesmos, rapidamente acelerou-se o processo de soma e de troca entre si em muitas coisas. Não demorou, portanto, a formar no seu “espírito” uma concepção de “consideração” pela

<sup>341</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>342</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>343</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Op. cit. p. 344.

<sup>344</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 263.

qual cada um pretendia ocupar-se do direito de a ela se incluir “e a ninguém mais foi possível deixar de tê-la impunemente”.<sup>345</sup> Pois motivos não lhes faltarão para tal.

Não é por acaso, que tenha vindo das primeiras noções de consideração e dependência mútua do homem, as primeiras idéias de obrigação e regras para se viver em sociedade, porém tais regras já existiam em outra dimensão no estado de natureza. De modo que toda ofensa gratuita e impensada, tornou-se um dano, pois agregado ao mal que provinha da injustiça contra a vítima, esse nela via mais que o desprezo por sua pessoa, porque invariavelmente tornava-se mais insuportável do que o próprio mal. “Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis”.<sup>346</sup>

Aqui se encontra de maneira clara a situação que atingira a grande parte dos “povos selvagens”, o que é do nosso conhecimento. No mais, parece que os homens não conseguiram separar de maneira convincente as idéias, por se portarem de modo desatento quanto ao acompanhamento mais de perto, ou com mais interesse, as razões que os distanciaram desse primeiro estado puro da natureza. Fato que induziu muitas pessoas a se arvorarem antecipadamente a conclusões de que o homem é naturalmente corajoso e cruel e, por isso, precisaria de “polícia” para torná-lo mais dócil. Ademais, resta lembrar que nada pode ser mais tranqüilo e pacífico para o homem do que sua condição de vida no estado primitivo, “quando colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça”,<sup>347</sup> até porque o homem é guiado pela força da piedade natural que o afasta da cólera que possa levá-lo a causar mal a alguma pessoa, sem, todavia, ter sido antes vítima de uma ação injusta.

Ao mesmo tempo, é preciso, entretanto, observar que a sociedade, uma vez constituída de “relações” já bem definidas entre os homens, logo mostrou necessidade de que esses apresentassem, imediatamente, tantas outras “qualidades” diversificadas das muitas que traziam do seu estado primitivo; a moralidade como novidade acaba introduzindo nas ações humanas um caráter que seria das leis, como se esse fosse “o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha a sociedade nascente”,<sup>348</sup> cujos castigos já se convertiam em maior severidade, principalmente a partir de “ocasiões” caracterizadas como um insulto, tornando assim mais

---

<sup>345</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>346</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>347</sup> Ibidem, p. 264.

<sup>348</sup> Ibidem, p. 264.

constante o risco de que as ações de grande apreensão vingativa viessem a exercer as funções que seriam das leis. Nesse contexto, não se pode ignorar o que possa ter levado os homens a adquirirem comportamentos menos afeitos à prática do bem. Possivelmente porque a piedade natural já não era a mesma. Porque, de imediato, mesmo que os homens tenham sofrido muitas alterações nesse espaço de tempo de desenvolvimento do seu espírito criativo, mesmo assim, preenchia de maneira significativa e medial a falta de sensibilidade do estado primitivo, assim como as iniciativas ou ações atrevidas e desmedidas dos homens conduzidos por seu amor-próprio. “Ninguém se importa mais com a realidade; todos colocam a sua essência na aparência. Vivem como escravos e bufões de seu amor-próprio – não para viver, mas fazer os outros acreditarem que eles vivem”.<sup>349</sup> Apesar de tudo isso, deve ter sido essa fase a de maior felicidade e, portanto, a que mais durou.

Assim, segundo Rousseau, quanto mais se pensa nesse estado da subsistência humana, mais se convence de que esse tenha sido o menos favorável a conflitos e transformações traumáticas e, portanto, o que melhor convinha ao homem. Por certo, dele só saiu em função de um conjunto de causas funestas e imprevistas que o distanciou de uma vida mais útil, solidária e comum. Fato que jamais deveria ter ocorrido:

O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.<sup>350</sup>

#### 4. O advento da propriedade, da agricultura e do direito

Qualquer que seja o rumo que o homem venha a dar a seus passos, uma coisa parece certa: enquanto eles estiverem contentes com seus abrigos módicos, enquanto estiverem restritos a construir artesanalmente suas vestes feitas com peles dos animais por eles capturados, enquanto houver a prática de se enfeitarem com as penas de pássaros, especialmente da avestruz e outros recursos abundantes na natureza, a pintar algumas partes do corpo alternando as cores, “a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicarem a obras que um único homem podia criar”,<sup>351</sup> sua

<sup>349</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. cit. p. 52.

<sup>350</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 264.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 265.

condição de vida natural não teria sofrido alterações abruptas. Sobretudo, porque a execução dessas obras não necessitava da intervenção de várias mãos. Por outro lado, porque gozavam de uma vida bastante livre, pois ao mesmo tempo, eram bons, saudáveis e felizes, sob as condições que a mãe natureza permitia que o fossem, pois puderam continuar a desfrutar entre si o lado agradável de um comércio ou relações de independência; “mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade”,<sup>352</sup> logo se tornou necessário o emprego da força do trabalho; as coberturas vegetais até então sem muito atrativo “transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas”.<sup>353</sup>

Em meio a tudo isso, viu-se surgir a arte de construir instrumentos com metais, e mais a arte de trabalhar a terra e dela extrair grande parte da subsistência. Além disso, é importante considerar que foram os inventos do homem, vinculados ao trabalho com o ferro e ao cultivo da terra, que justificam o que denominamos de grande revolução. Todavia, outros argumentos acerca desse assunto são importantes, pois:

Para o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano. Um e outro eram também desconhecidos dos selvagens da América que, por isso, sempre permaneceram nesse estado; os outros povos parecem ter continuado ainda bárbaros enquanto praticaram uma dessas artes sem a outra.<sup>354</sup>

Resta, talvez, saber as razões pelas quais tenha ocorrido, dentro dos limites territoriais europeus e de forma antecipada, as primeiras ações vigilantes e punitivas entre os homens, colocando desse modo a realidade européia num patamar diferenciado das outras porções do mundo habitadas pela espécie humana. Entretanto, a Europa apresentava coexistentemente, os melhores resultados quantitativos na existência do ferro e na produção do trigo. “É muito difícil conjecturar como os homens chegaram a conhecer e a empregar o ferro, pois não é crível que tenha imaginado por si mesmo extrair a matéria da mina e dar-lhe o preparo necessário para pô-la em fusão, antes de saber o que resultaria disso”.<sup>355</sup> Em outra dimensão, poder-se-ia ainda atribuir àquilo que se descobriu eventualmente um sentido de “incêndio acidental”, uma vez que, não raramente, as reservas minerais se encontram em áreas mais áridas, ou seja, de pouca vegetação, “podendo até imaginar que a natureza tomara

---

<sup>352</sup> Ibidem, p. 264-265.

<sup>353</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>354</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>355</sup> Ibidem, p. 265.

precauções para esconder-nos esse segredo fatal”.<sup>356</sup> Em outras palavras, tudo parece possível na ordem natural. Assim sendo:

Não resta, pois, senão a circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a idéia de imitar essa operação da natureza. Precisa-se ainda supor, nesses observadores, muita coragem e previdência para empreender um trabalho tão penoso e imaginar, com tal antecedência, as vantagens que dele poderiam tirar coisa que só tentariam espíritos já mais desenvolvidos do que esses deveriam ser.<sup>357</sup>

Para Rousseau, portanto, foi através da agricultura que os homens conheceram, de maneira antecipada, determinados princípios práticos que seguramente fizeram com que eles, que geralmente viviam preocupados em extrair das árvores seu sustento, não apressassem em adquirir outra idéia muito diferente daquela que tinha da natureza como formação e sustentação das florestas; “sua indústria, porém, só muito tarde voltou-se para esse lado, seja porque as árvores, que, juntamente com a caça e a pesca, forneciam sua alimentação, não necessitavam de seus cuidados, seja, por falta de conhecer o uso do trigo”,<sup>358</sup> ou pelo motivo de não existir “instrumentos” para beneficiá-lo, pelo fato de não fazerem provisões quanto às coisas que são absolutamente necessárias futuramente ou, por fim, na ausência de recursos os quais pudessem utilizar para assegurar que seus vizinhos não viessem a apropriar-se dos resultados das coisas que produziram. Visto que os homens se tornaram mais laboriosos, há que se pensar que, com pedras lascadas e “paus” pontiagudos, “começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes muito antes de saber preparar o trigo e de contar com instrumentos necessários para a cultura em grande escala”.<sup>359</sup>

Abandonar temporariamente a dedicação ao trabalho de preparar a terra e nela fazer sementeação é necessário; antes de tudo, que se esteja disposto a nada ganhar agora, para mais tarde ganhar muito mais – “preocupação muito distanciada da tendência de espírito de um homem selvagem que, como disse, sente muita dificuldade para, de manhã, pensar nas necessidades da noite”.<sup>360</sup>

Todavia, deve-se considerar que o esforço do homem para inventar outras artes foi, portanto, decisivo no sentido de lançar a espécie humana à dedicação da arte mais nobre, qual seja a de cultivar a terra e dela viver, que é a agricultura.

---

<sup>356</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>357</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>358</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>359</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>360</sup> Ibidem, p. 265.

Extraordinário é, pois, o significado da dedicação do homem a essa arte; pode-se concluir que sem ela, o gênero humano não teria se lançado a outras atividades e inventos, pois afinal:

Deste que se tornaram necessários os homens para fundir e forjar o ferro precisou-se de outros para alimentar a estes. Na medida em que se multiplicou o número de trabalhadores, menos mãos houve para atender à subsistência comum, sem que com isso houvesse menos bocas para consumi-la, e, como uns precisaram de comestíveis em troca do ferro, outros por fim encontraram o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis. Nasceram assim, de um lado, a lavoura e a agricultura e, de outro, a arte de preparar os metais e de multiplicá-lhes o emprego.<sup>361</sup>

Nota-se que, da experiência do homem trabalhando com a terra, o resultado não seria outro senão a sua divisão e, uma vez transformada em propriedades, fez-se necessário o seu reconhecimento com base nos primeiros passos dados pela jurisprudência. Visto que seria justo que se desse a cada um o que é seu, logo seria preciso que cada um possuísse alguma coisa; “além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo a todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem”.<sup>362</sup> Em meio a esse começo revestido do espírito de posse, é possível observar e separar até o presente o que de mais natural existiu nas ações humanas, pelo fato de ser “impossível” admitir a idéia do surgimento da *propriedade* fora do conceito da “mão-de-obra”, porque é difícil compreender como pode alguém “apropriar-se” de algo que não é resultado do seu esforço. Dessa forma, e para justificar essa ação funesta, o homem nesse aspecto foi capaz de ver coisas além do valor do seu trabalho. Desse modo, só o exercício pleno do trabalho sobre a terra daria ao cultivador o direito sobre os produtos retirados dela, além de dar-lhe “conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo a cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade”.<sup>363</sup> Nesse horizonte valorativo do trabalho, pretenderam passar a idéia de que, na divisão das terras, poder-se-ia dar um sentido novo ao direito. Em outras palavras, o direito de propriedade, muito diferente daquele que figurava na lei natural cuja sustentação provinha da liberdade, da bondade e da comiserção.

Ademais, não havendo alterações no estado das coisas, por certo teria assim permanecido se não houvesse as diferenças entre os homens quanto aos seus talentos, e, se por acaso, “o emprego do ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exato

---

<sup>361</sup> Ibidem, p. 266.

<sup>362</sup> Ibidem, p. 266.

<sup>363</sup> Ibidem, p. 266.

equilíbrio”.<sup>364</sup> Entretanto, essa pensada adequação em si mesma, não tinha sustentação, acontecendo assim uma ruptura; fato que permitiu aos homens “fortes” fisicamente realizarem, por isso, mais trabalhos; de modo que aqueles dotados de maior habilidade tirariam melhor proveito do seu trabalho; os mais “engenhosos” sempre achavam um jeito de antecipar as atividades; aqueles que viviam da terra, por sua vez, mais necessitavam do uso do ferro e, portanto, do trabalho do ferreiro. De imediato, também era indispensável o uso do trigo. Todavia, lamentavelmente, mesmo havendo igualdade no trabalho, estranhamente uns tinham maior participação nos resultados do mesmo, enquanto outros não tinham o suficiente para viverem dignamente. Descobre-se, por assim dizer, que a *desigualdade* natural ou física, de maneira impiedosa empreende, ao lado da *desigualdade* de combinação, fortes diferenças entre os homens; sobretudo “desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares”.<sup>365</sup>

Na avaliação de Rousseau, se as coisas até essa etapa chegaram a esse grau de compreensão, sem muito esforço poder-se-ia imaginar o que resta por vir. Por isso ele se antecipa em dizer que não perderá tempo tentando descrever a “invenção” gradual das outras artes, bem como a evolução das “línguas”, dos treinamentos e do uso dos “talentos”; e ainda a *desigualdade* do revés da sorte, assim como o uso abusivo das riquezas, sobretudo quando se pensa em algumas particularidades de caráter complementar que cada um pode empregar com a intensidade que lhe convier. Nesse cenário, Rousseau declara: “limitar-me-ei unicamente a lançar um golpe de vista sobre o gênero humano posto na nova ordem das coisas”.<sup>366</sup>

À medida, porém, que se consideram as faculdades humanas como desenvolvidas, por conseguinte, outra coisa não significa senão a representação do *amor-próprio* que tudo parece querer abraçar. “O preconceito é inextirpável, não por que esteja marcado na passividade de uma ingenuidade infantil, mas porque mana das astúcias refinadas do amor-próprio”.<sup>367</sup> A razão posta em ação pode alcançar o “espírito”, cujo significado pode ser confundido com o de *perfectibilidade*, facilmente possível de acontecer. “O *amor-próprio*, que contém a causa de toda a perversão futura e cria no homem a sede de poder e vaidade, torna-se um peso exclusivamente para a sociedade”.<sup>368</sup> Com efeito, “c’est seulement quand

---

<sup>364</sup> Ibidem, p. 266.

<sup>365</sup> Ibidem, p. 266-267.

<sup>366</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>367</sup> Prado, B. J. Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau. In: *Discurso 17*. Revista do departamento de filosofia da FFCH da USP. Ed. Polis. São Paulo, 1988, p. 64.

<sup>368</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. cit. p. 73.



l'amour-propre s'en mêle les hommes peuvent devenir rivaux ou ennemis”<sup>369</sup> desencadeando, por assim dizer, uma verdadeira competição entre eles. O que confirmar a vivacidade da presença da *perfectibilidade* do homem.

Aqui são fáceis de ver todas as propriedades da natureza colocadas em plena manifestação; também se vê claramente a determinação, a situação e o rumo de cada homem, não só quanto à quantidade dos bens materiais e o poder de servir ou de maltratar, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, principalmente “quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las”.<sup>370</sup> Nesse caso, e para benefício de si mesmo, o homem foi capaz de mostrar uma outra face que nada tinha a ver com sua verdadeira face, visto que *ser* e *parecer* transformaram-se em duas coisas absolutamente diferentes. E, nesse cenário, é possível pensar que:

Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles.<sup>371</sup>

Principalmente que o homem se fizesse entender como necessário e verdadeiro ou pelo menos fingir que é, mas não é, mas com o objetivo de fixar os resultados do seu trabalho em favor de si mesmo. Até porque isso mostra o caráter da astúcia e da falsidade “para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhe útil”.<sup>372</sup> Por último, o homem dominado por um desejo intenso e avassalador, mais um aguçado entusiasmo para aumentar sua riqueza “relativa”, talvez por uma real necessidade ou simplesmente com o intuito de através dela ter os outros sob seu domínio. Por certo, mais intrigante ainda é saber que tudo isso encoraja todos os homens a uma funesta inclinação para causarem danos a si mesmos ou coletivamente, pois uma vez que um desejo violento e oculto pode ser mais perigoso do que “para dar seu golpe com maior segurança, freqüentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade e, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de

<sup>369</sup> “É somente quando o amor-próprio se mistura aos homens que estes se tornam rivais ou inimigos”. Derathé, R. *Rousseau et la science politique*. Op. cit. p.141.

<sup>370</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 267.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 267.

alcançar lucros a expensas de outrem”.<sup>373</sup> De modo que todos os passos regidos pelos males têm como causa o advento da propriedade, uma vez que o homem “busca apenas aumentar sua propriedade e satisfazer seu próprio interesse – conduz não ao bem-estar geral, mas sim ao aumento da desigualdade social”.<sup>374</sup> Ainda na esteira da propriedade, também vem a *desigualdade* como marca da sociedade que começa a nascer. Além disso, é importante considerar que:

Antes que se tivessem inventado os sinais representativos das riquezas, elas só podiam consistir em propriedades e animais, os únicos bens reais que os homens podiam possuir. Ora, quando as heranças cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocaram-se umas às outras, uns só puderam prosperar a expensas dos outros, e os supranumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido por seu turno de as adquirir, tendo se tornado pobres sem nada ter perdido, porque, tudo mudando à sua volta, somente eles não mudaram, viram-se obrigados a receber ou roubar sua subsistência da mão dos ricos.<sup>375</sup>

Além do mais, segundo as análises de Rousseau, o homem, podendo estender esse direito ao de propriedade, manteve com o rompimento da igualdade a pior desordem; “assim as usurpações dos ricos, as exortações dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros ambiciosos e maus”.<sup>376</sup> Dessa forma, “a usurpação econômica torna-se poder político; o rico garante sua propriedade por um direito que não existia antes, e será doravante o senhor”.<sup>377</sup> E, assim legitima-se o direito do mais forte e, portanto, do primeiro que tenha se apropriado de um pedaço de terra. Tal acontecimento estremeceu as relações entre os homens. Os conflitos tornaram-se inevitáveis e contínuos, desencadeando conseqüências que não poderiam ser piores do que as mortes resultantes dos combates.

No tocante à ainda frágil ordem da “sociedade nascente”, fica fácil compreender porque essa foi submetida ao mais angustiante “estado de guerra”; a espécie humana, agredida e lançada ao desolamento, e não podendo mais contar com a possibilidade de retornar aos seus primeiros passos e tampouco recusar as novas conquistas funestas que conseguira. Nesse sentido, o castigo maior que o homem pode receber é ser obrigado a viver às margens da decadência e do abismo, porque não procurou trabalhar senão para sua humilhação, e mais, exagerando no uso das suas forças criativas, tudo faz para justificar sua angustiada condição de ser humano.

---

<sup>373</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>374</sup> Coutinho, C. N. *Crítica e utopia em Rousseau*. Op. cit. p. 17.

<sup>375</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 267-268.

<sup>376</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>377</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 305.

Rousseau, no entanto, questiona os motivos que levaram os homens a não refletirem sobre sua condição de miserabilidade e de flagelo que os atormenta e que os coloca na incerteza na condução de suas vidas. Os detentores da riqueza certamente não tardarão a perceber o quanto lhes é desfavorável viverem no centro de constantes conflitos, cujas despesas somente eles assumirão a responsabilidade de pagá-las. Por certo, esses deverão também incorporar os riscos que a vida corre os recursos particulares e ainda as coisas que tinham em comum. De outra maneira, quaisquer que fossem os argumentos atribuídos às usurpações “apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatar-las sem que pudessem lamentar-se”.<sup>378</sup> Assim, aqueles que auferiram riquezas somente com o surgimento da “indústria” não podiam, pois, fundamentar, dimensionar e ainda classificar sua propriedade entre as mais conceituadas reputações. Assim, por mais que alguém dissesse:

Fui eu quem construí este muro; ganhei este terreno com meu trabalho, outros poderiam responder-lhes: Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresse e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassasse a vossa?<sup>379</sup>

Decerto, os homens desautorizados de “razões legítimas” para provar toda sua força no sentido de se defender “esmagando” com alguma facilidade um particular qualquer, não obstante, sendo eles mesmos vítimas desse esmagamento, pois não faltam grupos de “bandidos” para tal ato violento. De resto, o homem, se sentido sozinho e contra todos, não pôde, em detrimento dos “ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano”.<sup>380</sup>

Apesar disso, esse empreendimento teve como objetivo claro transformar a potencialidade daqueles que estavam descontentes e por isso o hostilizavam, na principal fortaleza que necessitavam, pois, a certa altura, o que interessava mesmo era ver que seus opositores tornaram-se os primeiros a defendê-los e ainda, a incutir-lhes outros tantos conceitos, assim com conceder-lhes outras regras e leis que lhes trouxessem muitos benefícios. No entanto, esses novos conceitos, assim como as regras e leis, eram exatamente contrários àqueles estabelecidos pelo “direito natural” ou pela ordem da natureza. Assim,

<sup>378</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 268.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 268-269.

parece que “toute la théorie du droit naturel repose sur a afirmação qu’il existe indépendamment des lois civiles et antérieurement à toutes les conventions humaines, un ordre moral universel, une règle de justice immuable”.<sup>381</sup> Dessa forma, a “lei natural”, é aquela que todo homem deveria conservar e harmonizar na convivência com seus semelhantes.

Mas, lamentavelmente, o homem, revestido desse propósito de deixar os seus “vizinhos” informados dos tormentos de uma condição de vida preparada para todos, colocados em situações conflituosas, pois torna suas posses tão altas, como o que já acontecia com suas principais necessidades. Nessa condição de vida, ninguém pode contar com nenhuma proteção, pois não há amparo seguro nem na pobreza e nem na riqueza, criando assim, facilidades fundadas em “razões” ilusórias, mas que foi o suficiente para que houvesse concordância com seus planos.

A grande alternativa excogitada para abrandar tal situação só poderia vir da união de todas as pessoas descontentes com tal situação, pois era urgente uma proposta que tivesse implícita a defesa dos mais “fracos” das opressões, assim como frear os “ambiciosos” das suas paixões e também garantir “a cada um a posse daquilo que lhe pertence”,<sup>382</sup> criar regras de conduta, de “justiça” e de tranqüilidade, certo de que todos os interessados sintam-se na obrigação de aceitar que não se abra “exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna”.<sup>383</sup> De outro modo, pode-se dizer que não era viável canalizar forças contra os interesses acordados. O mais importante agora é que haja uma vontade de todos e que essa se transforme num poder máximo que seja capaz de governar a todos, tendo como princípios fundamentais as “sábias leis”, posto que essas devam proteger e defender todos aqueles que fazem parte da organização social, que elimine também os “inimigos comuns”, porque só assim será possível uma harmonia duradoura.

Somando-se a essa problemática dos interesses, se pode notar que os esforços até aqui reunidos não chegam à altura dos discursos prontamente conhecidos, mesmo assim não foi difícil puxar homens de qualidade inferior, portanto, fáceis de serem enganados, não obstante, estavam sempre envolvidos com problemas para investigar entre eles mesmos, “que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo

---

<sup>381</sup> “Toda a teoria do direito natural repousa sobre a afirmação que ele existe independentemente das leis civis e anteriormente a todas as convenções humanas, uma ordem moral universal, uma regra de justiça imutável”. Derathé. R. *Rousseau et la science politique*, Op. cit. p. 151.

<sup>382</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit. p. 269.

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 269.

dispensar os senhores”.<sup>384</sup> Inacreditavelmente, é como se todos não tivessem outra saída que não fosse caminhar rumo às suas prisões, pois os homens, acreditando na possibilidade de garantir sua liberdade, procedia apoiando-se muito na razão. Além disso, avaliando e reconhecendo os benefícios de uma organização política, não esperavam contar com a considerável “experiência” para antever situações perigosas. Nesse caso, aqueles mais hábeis na arte de suspeitar da existência dos abusos eram exatamente aqueles que esperavam tirar proveito deles, e até os cautelosos entenderam ser necessário fazer sacrifício em prol da liberdade, para ser possível a liberdade do seu semelhante, como alguém que, tendo um dos seus membros “feridos”, autorizasse a cortá-lo, se essa fosse uma medida para preservar o restante do corpo. Nesse contexto, as observações de Rousseau continuam:

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da *desigualdade*, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Vê-se com facilidade, como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como foi preciso se unirem, por sua vez, para enfrentar forças conjuntas.<sup>385</sup>

À medida que os grupos humanos aumentavam significativamente, não demorou muito tempo para que ocupassem a maior parte faceada e habitável da terra, a ponto de não se encontrar com facilidade um sequer lugar ocupado por esses grupos que pudesse livrá-los da submissão e diminuir os combates entre eles, pois no geral esses grupos eram mal conduzidos e, por isso, todas essas coisas passaram a pesar muito sobre a cabeça de cada homem.

Uma vez que o direito civil passou a ser uma regra válida para todos os cidadãos, a lei natural somente foi aceita naqueles grupos humanos ou sociedades politicamente em formação, cujo direito das pessoas, condicionou-se à ponderação de “algumas convenções tácitas para tornar o comércio possível e fazer as vezes da comiserção natural que, perdendo entre as sociedades quase toda a força que tinha entre os homens”,<sup>386</sup> somente por enquanto acompanha a alma de alguns cidadãos que, com facilidade, assimilam os usos e costumes de outros povos, porque estão prontos para superar os obstáculos imaginários que divisam os povos, pois no caso do Ser soberano que criou todos os homens, somente ele pode ampará-los no todo do gênero humano com seu manto de bondade.

---

<sup>384</sup> Ibidem, p.269.

<sup>385</sup> Ibidem, p. 269-270.

<sup>386</sup> Ibidem, p. 270.

Ademais, como os “corpos políticos” ainda continuam existindo sem as alterações que eram próprias do homem do estado de natureza, não demorou a que se “ressentissem dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e tal estado tornou-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que fora antes, entre os indivíduos dos quais se compunham”.<sup>387</sup> Eis porque se tornaram inevitáveis os conflitos entre as nações, as lutas e muitas mortes, as retaliações que fizeram com que a natureza se ressentisse e se movesse, chocando-se com a razão, bem como com todas essas idéias preconcebidas “horrríveis” que classificavam como virtude a coragem de causar o derramamento do “sangue humano”, como se o sentimento de piedade houvesse desaparecido da espécie humana. Assim:

As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se por fim, os homens se massacrarem aos milhares sem saber por que e cometeram-se mais assassinatos num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera no estado de natureza, em toda a face da terra, durante séculos inteiros. Tais são os primeiros efeitos que se discernem na divisão do gênero humano em diferentes sociedades. Voltemos à sua instituição.<sup>388</sup>

## 5. A sociedade política e a necessidade das leis

Rousseau, entretanto, sabe que muitos outros escritores políticos apresentavam outras causas para o surgimento das sociedades políticas, como, por exemplo, entre elas se encontram “as conquistas do mais potente ou a união dos fracos”.<sup>389</sup> A preferência entre as muitas causas já apresentadas por ele e outros escritores, não se constituem, por assim dizer, no último termo de suas análises, pois não são somente nelas que pretende centrar seu pensamento. Por isso, diz:

O que acabo de expor me parece a mais natural pelas seguintes razões: 1º porque no primeiro caso, não sendo o direito de conquista, de modo algum, um direito, não pôde fundamentar nenhum outro, ficando sempre o conquistador e os povos conquistados em estado de guerra entre si, a menos que a nação, reposta em plena liberdade, escolha voluntariamente seu vencedor como chefe; até então como só se basearam na violência, umas poucas capitulações feitas, sendo conseqüentemente por si mesmas nulas, não pode haver nesta hipótese nem verdadeira sociedade, nem corpo político, nem outra lei senão a do mais forte; 2º porque essas palavras *fortes e fracas* são, no segundo caso, equívocas; porque, no intervalo que se encontra entre o estabelecimento do direito de propriedade ou do primeiro ocupante, e o dos governos políticos, as palavras *pobre e rico* dão melhor o sentido desses termos, porquanto, com efeito, um homem não tinha, antes das leis, quaisquer outros meios de dominar seus iguais senão

<sup>387</sup> Ibidem, p. 270.

<sup>388</sup> Ibidem, p. 270.

<sup>389</sup> Ibidem, p. 270.

acatando seus bens ou lhes transmitindo certa porção do seu; 3º porque os pobres, não tendo senão sua liberdade para perder, seria uma tremenda loucura de sua parte destruir-se voluntariamente do único bem que lhes restava, para nada ganhar em compensação; porque os ricos, ao contrário, sendo por assim dizer, sensíveis em todas as partes de seus bens, era muito mais fácil causar-lhes mal; porque conseqüentemente, tinham estes mais precauções a tomar para defender-se disso, é, porque, por fim, é razoável crer-se ter por aqueles a quem é útil do que por aqueles a quem causa mal.<sup>390</sup>

Além disso, é conveniente ver que, pela falta de seqüência e regularidade dos governos que começam a surgir no cenário político, alguma medida mais eficaz na arte de governar precisava ser apresentada como suporte, pois, segundo Rousseau, que de modo geral sempre manifestou desprezo pela filosofia e os filósofos, confirma sua postura contraditória e diz que “a falta de filosofia e de experiência só deixava perceber os inconvenientes presentes, e só se pensava em remediar os outros na medida em que se apresentavam”.<sup>391</sup> A despeito de toda a dedicação dos mais sensatos “legisladores”, o organismo político sempre continuou com suas imperfeições, pois sendo invariavelmente um acontecimento fortuito, e porque nem bem iniciava suas atividades, o tempo já se encarregava de mostrar os seus defeitos e, mesmo apresentando medidas de proteção, uma coisa não conseguiu fazer, suprimir os vícios de constituição ou de origem. “É preciso determinar o que é que impede um povo de se submeter às leis, o que é que faz a força dos vícios irremediavelmente superior à força das leis e o que significa falar em força das leis e dos vícios”.<sup>392</sup>

Assim, rearranjava-se insistentemente, quando precisamente deveria ter “começado por limpar a eira e afastar todo o material velho, como fez Licurgo em Esparta, para depois construir um edifício sólido”.<sup>393</sup> Contudo, é importante saber que de início as sociedades eram constituídas por apenas “algumas convenções” comuns à maioria e que todos os homens concordaram em observar, pois esse modelo de “comunidade” passou a responder por cada um de seus membros.

Aqui, foi indispensável apostar que a experiência provasse o quanto certa constituição era frágil, e como aqueles que infringem as regras de boa convivência, certamente tudo fazem para evitar as acusações ou as punições pelos erros cometidos, os quais somente o público mereceria a função de dar testemunho. Foi necessário que se burlasse a lei “de mil modos, que os inconvenientes e as desordens se multiplicassem continuamente para que, por fim, se pensasse em confiar a particulares a perigosa custódia da autoridade pública e

---

<sup>390</sup> Ibidem, p. 270-271.

<sup>391</sup> Ibidem, p. 271.

<sup>392</sup> Salinas, R. L. F. *Rousseau: Da teoria à prática*. Op. cit. p. 113.

<sup>393</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 271.

se delegasse a magistrados o cuidado de fazer observar as deliberações do povo”.<sup>394</sup> Com efeito, trata-se de uma hipótese que não se deve a rigor contestar, principalmente aquela que por sorte tenha sido escolhida pelos “chefes” antes mesmo de “organizar-se a confederação, e os ministros escolhidos antes de existirem as próprias leis”.<sup>395</sup>

Não seria, contudo, mais conforme à razão acreditar que de início “os povos” uma vez colocados à mercê de um “senhor absoluto”, sem as condições normais de vida e sem as compensações dignas da espécie humana e não vendo outra saída senão entregar-se à escravidão como a primeira alternativa para que homens vaidosos e “desconfiados” pudessem ser aqueles que iriam garantir a segurança de todos. Entretanto, há que suspeitar o porquê desses homens adotarem tal comportamento:

Com efeito, por que se darem a superiores, senão para defender-se da opressão e proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas que, por assim dizer, representam os elementos constitutivos de seu ser? Ora, como nas relações de homem para homem o pior que pode acontecer a um é ver-se à discrição do outro, não contrariaria o bom senso começar por despojar-se, nas mãos de um chefe, das únicas coisas para cuja conservação necessitava de seu auxílio? Que equivalente poderia oferecer-lhes o chefe pela concessão de tão belo direito? E, se tivesse ousado exigí-lo, a pretexto de defendê-los, não receberia logo a resposta do apólogo? Que nos fará a mais o inimigo?<sup>396</sup>

De resto, parece indiscutível, pois, que o princípio básico que rege todo o campo do “direito político” deve-se ao fato “dos povos” considerem-se senhores com poder suficiente para defender sua liberdade e não para serem dominados.

Não por acaso, os políticos, em nome do amor pela liberdade, fazem as mesmas coisas e cometem os mesmos enganos que os filósofos cometem sobre o estado de natureza, principalmente sobre as coisas que julgam ter visto; imputam aos homens uma tendência natural à servidão em função da perseverança tranqüila com a qual aqueles, que têm sob os olhos sem maldade, “suportam a sua, sem pensar que com a liberdade acontece o mesmo que com a inocência e a virtude, cujo valor só se percebe à medida que a própria pessoa usufrui delas e cujo gosto se perde assim que se as perdem”.<sup>397</sup>

De modo que, comparável a um cavalo veloz e “indomável” que levanta a crina, golpeia várias vezes o chão com os pés e ainda se estrebucha fogosamente apenas com a presença de alguém se aproximando com o freio na mão, ao passo que um cavalo amestrado que suporta conformadamente o “chicote e a espora”, da mesma forma o “homem bárbaro”

---

<sup>394</sup> Ibidem, p. 271.

<sup>395</sup> Ibidem, p. 271-272.

<sup>396</sup> Ibidem, p. 272.

<sup>397</sup> Ibidem, p. 272.



não baixa a sua cabeça à submissão imposta pelo “homem civilizado”, que por assim dizer, a aceita sem reclamar e ainda escolhe a mais agitada das liberdades diante de uma pacífica dominação.

De qualquer modo, não deveria ser através da humilhação dos povos submissos que se devem classificar as inclinações da natureza humana, especialmente no sentido de ser favorável ou desfavorável à servidão; todavia, se o princípio de raciocínio entrar na esfera prodigiosa das realizações de todos os povos que fundamentam suas vidas na liberdade, esse princípio torna-se precioso na luta contra a escalada tediosa da opressão. Resta, pois, a Rousseau apontar que os povos dominados, “nada fazem senão enaltecer continuamente a paz e o sossego de que gozam sob seus grilhões”,<sup>398</sup> e mais, não se dão conta de que estão submersos no mar mais miserável da servidão. Diante desse mar, Rousseau escreve:

Mas quando vejo outros sacrificarem os prazeres e o repouso, a riqueza, o poder e a própria vida pela conservação desse único bem tão desprezado por aqueles que o perderam, quando vejo animais, nascidos livres e detestando o cativo, esmagam a cabeça contra as grades da prisão, quando vejo multidões de selvagens nus desprezarem as volúpias européias e enfrentarem a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservar somente sua independência, concluo não poderem ser os escravos os mais indicados para raciocinar sobre a liberdade.<sup>399</sup>

No tocante ao poder paterno que muitos dos escritores políticos tomaram como exemplo para determinar o que se chama de governo absoluto, assim como a estruturação da sociedade como um todo. Rousseau, não concordando com esse tipo de pensamento, declara que basta observar que nada no mundo mais se distancia do espírito feroz do despotismo do que a doçura do poder paterno, “que leva em consideração antes o benefício daquele que obedece do que a utilidade daquele que comanda”.<sup>400</sup> Além do mais, a autoridade do pai pela observação do que ordena a mãe natureza somente é exercida sobre o filho até o momento que esse dela necessita. De modo que, quando o pai e o filho se igualam nas forças pela defesa da vida, e o filho torna-se suficientemente independente do pai, é compreensível que esse continue devendo-lhe respeito, mas “sem nenhuma obediência, pois o reconhecimento representa um dever que se deve cumprir, mas não um direito que possa exigir”.<sup>401</sup> Assim, ao invés de dizer que a “sociedade civil” origina-se no poder paterno, o que ocorre é exatamente oposto a tudo isso, pois dir-se-ia que dela subtrai a autoridade, ou seja, sua indispensável força. Em outras palavras, “qualquer outra autoridade tem origem diferente da natureza. Se

---

<sup>398</sup> Ibidem, p. 272

<sup>399</sup> Ibidem, p. 272-273.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 273.

<sup>401</sup> Ibidem, p. 273.

examinarmos bem veremos que a autoridade política tem origem em uma destas fontes: a força e a violência daquele que dela se apoderou”,<sup>402</sup> sobretudo com o assentimento daqueles que a ela se subjugam apoiados num contrato.

De outro ponto de vista, ou seja, mais social do que político, Rousseau pensa que, sem a existência de grupos humanos ligados por laços de sangue, não teria como existir a autoridade paterna, pois ele observa que num grupo humano, um dos membros só poderá ser identificado como pai a partir de uma situação clara de pessoas que ainda não têm existência própria como filhos que vivem sob sua proteção. Entretanto, entre os “bens” pertencentes ao pai dos quais os filhos são mercedores, precisa ser justificado por laços de dependência existentes entre o pai e os filhos. Dessa forma, a participação dos filhos na partilha dos bens do pai após o seu desaparecimento só poderia acontecer se fosse comprovado e demonstrado de forma clara, livre e fundada no assentimento e o desejo do pai. Desta feita, os súditos eram mantidos distantes de qualquer possibilidade de serem contemplados com exemplo semelhante ao do pai no que se refere ao seu déspota, pois eram considerados como um bem próprio do déspota somado aos outros, “ou pelo menos por pretender ele que assim seja, vêem-se obrigados a receber como favor o que lhes deixa de seus próprios bens: faz justiça quando os despoja, presta-lhes um favor quando os deixa viver”.<sup>403</sup>

Nesse sentido, deve-se continuar a “examinar os fatos segundo os princípios do direito, pois nesse não “se encontrará mais solidez do que verdade no estabelecimento voluntário da tirania”.<sup>404</sup> Assim, fica, portanto, difícil apresentar o valor e a eficácia de um “contrato” que logo de início só estabelece obrigação para uma das partes, que num cômputo geral tudo acabaria ficando somente com a primeira parte e nada restaria à segunda parte. De modo que o resultado de tudo isso em nada poderia ser diferente do que o “prejuízo” daquele que nesse tipo de contrato se comprometeu e se envolveu. Nesse ponto, Rousseau observa que:

Esse sistema odioso está bem longe de ser mesmo hoje, o dos sábios e bons monarcas e, sobretudo, dos reis de França, como se seus editos, e, em especial, no seguinte trecho de uma obra célebre, publicada em 1667, em nome e por ordem de Luís XIV: Que em absoluto se diga não estar o soberano sujeito às leis de seu Estado, pois que a proposição contrária é uma verdade do direito das gentes, que a adulação algumas vezes atacou, mas que os bons príncipes sempre defenderam como uma divindade tutelar de seus Estados.<sup>405</sup>

---

<sup>402</sup> Diderot, D. Autoridade política. In: Diderot e D’Alembert. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. Ed. UNESP. São Paulo: *Discurso editorial*, 2006, p. 37.

<sup>403</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 273.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 273.

Para Rousseau, portanto, o importante é que o príncipe também seja obediente às leis, desde que essas também sejam justas e visem sempre o bem comum, sobretudo, que possibilitem a todos viverem agradavelmente.

Conquanto, Rousseau salienta que não perderá tempo indagando se poderia ser a “liberdade a mais nobre das faculdades do homem, não equivaleria a degradar a natureza pôr-se ao nível das bestas escravas do instinto, ofender mesmo o Autor de seu ser quando se renuncia sem reservas ao mais precioso de todos os dons”,<sup>406</sup> especialmente quando se aceita cometer os crimes não permitidos somente para agradar a um senhor perverso e insensato. Motivo pelo qual fará com que o Artífice sublime ficará mais indignado com a destruição de sua obra do que vê-la desacreditada. Nesse ponto, Rousseau continua salientando que não levará “em consideração, em que se querendo a autoridade de Barbeyrac, que declara precisamente, de acordo com Locke, não poder ninguém vender sua liberdade senão ao ser submetido a uma potência arbitrária que o trate de acordo com sua fantasia”.<sup>407</sup> Assim, tomando como base as idéias desse autor, Rousseau acrescenta: “isso seria vender sua vida da qual não se é senhor”.<sup>408</sup> Dito isso, Rousseau indagará, de maneira mais direta, que direitos aqueles que normalmente, sem nenhum temor, aviltam-se a tal ponto, que acabam não só submetendo as futuras gerações a grandes desonras, como ainda podem usar os seus poderes para dispensar certos bens que não receberam através da liberdade. Decerto não pensam que sem esses bens “a própria vida é onerosa a todos dignos dela”,<sup>409</sup> pois dela são partes constitutivas e por isso mesmo merecedores de atenção e de valorização.

Segundo Rousseau, aqui acaba de ser manifestado um tipo de raciocínio muito precário, pois num primeiro momento as coisas que se pensa poder alienar, ao mesmo tempo transforma-se em coisas completamente extravagantes cujo mau uso, fica, portanto, muito distante do já sobejamente conhecido. No entanto, Rousseau declara ser de seu interesse que não abusem de sua liberdade, porque não pode ser culpado pelo mal que será forçado a cometer, expondo-se e tornando-se ferramenta para o crime. Por quê?

Além disso, o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso se tenha o direito de despojar-se”.<sup>410</sup>

---

<sup>406</sup> Ibidem, p.274.

<sup>407</sup> Ibidem, p. 274.

<sup>408</sup> Ibidem, p. 274.

<sup>409</sup> Ibidem, p. 274.

<sup>410</sup> Ibidem, p. 274-275.

De tal modo que, o homem uma vez separado da liberdade que recebera da mãe natureza, o resultado disso é a degeneração do seu ser; “a liberdade, então, é conclamada a agir contra a lei; assim, seu sentido e meta consistem em despertar o homem da pressão e da coação das leis”,<sup>411</sup> que acabam privando o homem da vida natural, pois neutraliza tudo o quanto existe de importante para ser visto na existência do gênero humano. Assim, como nenhuma coisa que seja temporal possa ser dispensada de outra, tal ato constituiria uma afronta “às leis da natureza”, obrigando a razão a abandoná-la a qualquer custo:

Mas, ainda que se pudesse alienar sua liberdade como a seus bens, a diferença seria muito grande para os filhos que só gozam dos bens do pai pela transmissão de seu direito, enquanto, sendo a liberdade um dom que lhes advém da natureza pela qualidade de homem, seus pais não têm qualquer direito de despojá-los dele”.<sup>412</sup>

De resto, para a concretização da escravidão foi, portanto, necessário que se violentasse a ordem natural, transformando-a para facilitar a perpetuação desse direito, “e os juriconsultos que pronunciariam gravemente nascer escravo o filho de um escravo resolveram, em outras palavras, que um homem não nasceria homem”.<sup>413</sup>

## 6. Da necessidade das instituições políticas e das leis

Para Rousseau, por certo, os governos históricos não só têm suas origens no poder arbitrário, cujo significado maior é corrupção, vocábulo que em outras palavras, significa dizer que os governos e as leis foram simplesmente reduzidos ao direito do mais forte, “do qual foram inicialmente o remédio, mas também que, ainda quando tivessem começado, sendo esse poder por sua natureza ilegítimo, não pôde servir de base aos direitos da sociedade e, conseqüentemente, à *desigualdade* de instituição”.<sup>414</sup> Ainda nessa mesma direção de raciocínio, Starobinski diz que, a *desigualdade* agravada pelas manobras ardilosas, “torna-se manifesta nesse diálogo mistificador entre um só e todos. Estipulado na *desigualdade*, o contrato terá como resultado consolidar as vantagens do rico e dar à *desigualdade* valor de instituição”.<sup>415</sup>

<sup>411</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. cit. p. 58.

<sup>412</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 275.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>415</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 305.

Entretanto, não querendo antecipar por enquanto, as pesquisas que ainda estão por fazer, e sobre o conjunto das qualidades essenciais dos governos no geral. Rousseau nesse momento limita-se a concordar com algumas dessas qualidades e idéias que perfazem aqui a “opinião comum”, e passa a analisar a ordem e o que por fim tem de utilidade na constituição do “corpo político”, principalmente quanto ao caráter de legitimidade do “contrato entre o povo e os chefes que escolhe. Contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união”.<sup>416</sup> De sorte que, tendo o povo no tocante às ligações de convivência social, decidir sobre a melhor constituição das instituições políticas, encontra na reunião de todas as suas vontades numa só, a razão política que faz com que “todos os assuntos, sobre os quais essa vontade se exprime, outras tantas leis fundamentais que obrigam todos os membros do Estado sem exceção, regulamentando uma delas a escolha e o poder dos magistrados encarregados de zelar pela execução das outras”.<sup>417</sup>

Segundo Rousseau, esse tipo de poder pode se estender junto com a estabilidade da constituição, pois com ela coexiste sem mudanças. A essa altura, o poder também representado pelos magistrados e as leis junta-se por sua vez às honrarias, porque parece que quanto mais honras recebidas, mais poder e respeito representam, especialmente para “os ministros individualmente que gozam de prerrogativas que os compensam dos trabalhos penosos acarretados por uma boa administração”.<sup>418</sup> Além do mais, o corpo dos magistrados, por seu turno, sente-se obrigado a somente fazer uso do poder que lhe é delegado, principalmente podendo contar com a aprovação dos que nele depositaram sua confiança, pois esse tem como tarefa “manter cada um no gozo tranqüilo do que lhe pertence e, em todas as ocasiões, a preferir a utilidade pública a seu próprio interesse”.<sup>419</sup>

Assim, antes mesmo que se procurasse demonstrar através da experiência, ou ainda que se procurasse na sabedoria do coração humano a visão antecipada dos “abusos inevitáveis”, parece não ser fácil controlar tais abusos que normalmente são cometidos por aqueles que estão sempre amparados por alguma Constituição. Assim a Constituição deve ser um porto seguro, por assim dizer, pois sempre deve ser a melhor, por ser representada por aqueles que receberam a confiança de editá-la e de preservá-la, sendo também os que têm maior interesse em manter sua eficácia:

---

<sup>416</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 275.

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 275.

Não se baseando a magistratura e seus direitos senão nas leis fundamentais, assim que fossem estas destruídas, os magistrados deixariam de ser legítimos e o povo não mais estaria obrigado a obedecer-lhes, e como não era o magistrado, mas a lei, que constituirá a essência do Estado, cada um de direito voltaria de novo à sua liberdade natural.<sup>420</sup>

Dessa forma, por mais que haja reflexão direcionada sobre esse tema, essa coisa logo viria a se confirmar, sustentada “por novas razões” e, mais ainda, pela essência do “contrato”. De modo que não tardaria para se ver o quanto seria irrecusável, porque se não existisse poder político muito acima e suficiente para fazer as vezes daquele que responderia pela “felicidade dos contratantes”, nem de forçá-los a cumprir seus compromissos recíprocos, somente as partes ficariam como juízes em causa própria e cada uma delas sempre estaria no direito de poder abdicar ao “contrato”, se assim lhe fosse conveniente; sobretudo se a outra parte se encontrasse violando as “condições” ou na situação de que essas não mais lhe interessassem ou não lhes fossem mais convenientes. Até porque sobre esse preceito parece legítimo que se abstrai daqui o direito de recusar, por razões cabíveis, certas condições que comprometam a qualidade da vida humana. Então se considerar apenas, o magistrado, concentrando todo o poder em suas mãos e se apropriando de todas as vantagens do contrato e tendo “o direito de renunciar à autoridade, com muito mais razão deveria o povo, que paga por todas as faltas dos chefes, ter o direito de renunciar à dependência”.<sup>421</sup> No entanto, as divergências profundas mais as desorganizações sem fim, que esse poder além de “perigoso” também não é digno de confiança. Isso comprova que as administrações, ou seja, os governos dos homens precisavam urgentemente de uma base mais firme do que a pura razão; e como era necessário que se chegasse à tranqüilidade pública, Rousseau vê na vontade divina, a força ideal “para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do direito funesto de dispor dela”.<sup>422</sup>

Certo, ainda, é que mesmo que a força divina houvesse distribuído somente esse bem aos homens, já seria o bastante para que todos se sentissem na obrigação de “adorá-la e adotá-la”, mesmo não afastando os seus excessos no modo de tratar a vida humana. Embora ela tenha economizado muito mais “sangue” do que com o fanatismo e a intolerância sempre renovados. Por certo:

As várias formas de governos têm sua origem nas diferenças mais ou menos profundas encontradas entre os particulares por ocasião da instituição. Um homem era eminente pelo poder, pela virtude, riqueza ou crédito; só ele foi eleito magistrado e o Estado tornou-se monárquico. Se inúmeros homens, quase iguais entre si, se sobrepunham aos demais, eram

---

<sup>420</sup> Ibidem, p. 275-276.

<sup>421</sup> Ibidem, p. 276.

<sup>422</sup> Ibidem, p. 276.

eleitos conjuntamente e fez-se uma aristocracia. Aqueles, entre os quais a fortuna ou os talentos eram menos desproporcionais e se encontravam menos distanciados do estado de natureza, tomaram em comum a administração suprema e formaram uma democracia. O tempo demonstrou qual dessas formas era a mais vantajosa para os homens. Uns submeteram-se unicamente às leis, outros logo obedeceram a senhores. Os cidadãos quiseram conservar sua liberdade, os súditos só pensaram em arrancá-la de seus vizinhos, não podendo conceber que outros gozassem de um bem do qual eles próprios não mais gozavam. Em uma palavra, de um lado ficaram as riquezas e as conquistas, e, do outro, a felicidade e a virtude.<sup>423</sup>

De sorte que, na existência desses vários governos, sem exceção, as “magistraturas” foram num primeiro momento todas “eletivas” e, quando o acúmulo de bens materiais não foi suficiente para arrancá-la, uma tendência de predileção separou o merecimento que concede a um “ascendente natural”, enquanto a idade cumula experiência para melhor resolver as negociações, uma vez que a moderação é necessária nos atos deliberativos.

À medida, porém, que os principais homens, pensando em si mesmos, encontram espaços para tirar proveito de algumas situações, é porque outras coisas não pensam senão tornar definitivos seus “mandatos” para beneficiar seu grupo familiar. O povo, entretanto, já habituado com a subordinação, com o sossego e os confortos da vida, por assim dizer, não mais forçava romper as algemas. De outro modo, se pode dizer que esse comportamento do povo só contribuiu com o aumento e quase legitimação da servidão, que se pautava pela idéia de garantir a maior “tranqüilidade” possível. “Assim, os chefes tornado-se hereditários, acostumaram-se a considerar a magistratura como um bem de sua família e a si próprios proprietários do Estado, do qual a princípio não seriam senão funcionários”.<sup>424</sup> Não obstante, ousavam classificar seus “concidadãos de escravos”, além de considerá-los não menos, não mais do que gado, entre os tantos bens que possuíam, e mais do que isso, se consideravam iguais aos “deuses” e por extensão aos “reis dos reis”.

Contudo, Rousseau observa que, se acompanharmos o desenvolvimento da *desigualdade* nessas diversas “revoluções”, não é difícil verificar que a conclusão do seu primeiro marco se deu pelo “estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário”.<sup>425</sup> Ademais, a condição de rico e de pobre tem origem nas condições humanas da “primeira época”; o de superior e de inferior pela “segunda época”; e por fim pela “terceira época”, onde “tudo que difere da pobreza ideal do estado primitivo deve ser considerada como invenção humana, fato de cultura, modificação do homem por ele próprio,

---

<sup>423</sup> Ibidem, p. 276.

<sup>424</sup> Ibidem, p. 277.

<sup>425</sup> Ibidem, p.277.

[...] onde cessa o homem da natureza e o onde começa o homem do homem”.<sup>426</sup> que passa a ser a do senhor e do escravo, “que é o último grau da *desigualdade* e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o governo ou o aproximem da instituição legítima”.<sup>427</sup>

Uma vez isso dito, se quisermos compreender as reais necessidades desse “progresso” é, pois, necessário levar em conta menos as razões da constituição do corpo político “do que a forma que assume na prática e os inconvenientes que traz consigo, pois os vícios que tornam as instituições necessárias são os mesmos que tornam inevitável o abuso”.<sup>428</sup> Embora a entrada do homem na sociedade civil o privasse de algumas vantagens as quais gozava no estado natural, em contrapartida ele ganha um certo desenvolvimento de suas potencialidades e ainda “um tal despertar de suas idéias e um tal enobrecimento de seus sentimentos que se não existissem os abusos desta nova ordem que freqüentemente os degradam, mantendo-o abaixo do estado natural”.<sup>429</sup> Assim, salvo algumas exceções, em destaque a de Esparta, em que, segundo Rousseau, a lei acabava, por assim dizer, ocupando o lugar que seria da “educação das crianças”, sobretudo porque Licurgo constituiu hábitos fortes que o credenciavam a quase não acrescentar novas leis, porque sendo as leis mais fracas do que as paixões dos homens, esses por sua vez mantinham sua existência sem mudanças extravagantes. Nessas condições seria, portanto, fácil provar que qualquer governo que não se deixasse depravar e trilhasse sempre “de acordo com a finalidade de sua instituição, teria sido instituído sem necessidade e que um país, no qual ninguém ludibriasse as leis nem abusasse da magistratura, não teria necessidade nem de magistrados, nem de leis”.<sup>430</sup>

Não é por acaso que as diferenças no campo da política, por seu turno, terminam alimentando as diferenças no exercício da vida civil. Desta feita, se há um crescimento da *desigualdade* entre os cidadãos e seus chefes, logo essa *desigualdade* não tarda para ser sentida entre “os particulares e nesse meio se modifica de inúmeras maneiras segundo as paixões, os talentos e as ocorrências. O magistrado não poderia usurpar um poder ilegítimo sem engendrar criaturas às quais é forçado a dar certa parte dele”.<sup>431</sup> De outra maneira, no “campo dos possíveis é a história do predomínio crescente da *desigualdade*: da violência, do logro, da astúcia, da concorrência e da opressão”,<sup>432</sup> que aparece um cenário

<sup>426</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 299.

<sup>427</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 277.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>429</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. cit. p. 56-57.

<sup>430</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 277.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 277-278.

<sup>432</sup> Salinas, R. L. F. *Rousseau: Da teoria à prática*. Op. cit. p. 99.



social que parece não haver espaço para igualdade e liberdade e que os cidadãos somente permitiram a opressão quando foram tomados por uma “ambição cega” de tal modo que resolveram olhar mais abaixo do que mais acima de “si mesmos”, e por isso a dominação passa a custar-lhe muito mais do que negar a sujeição e quando tacitamente aceitam os “grilhões” é porque desejam poder aplicá-los. “É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejam ser livres”.<sup>433</sup> Todavia, a *desigualdade* se estende sem obstáculos entre as almas mais audaciosas e “covardes”, sempre solícitas aos perigos da riqueza que pouca diferença fazem quanto ao caráter de “dominar ou servir”, já que tudo caminha em conformidade com aquilo que é favorável à riqueza ou contrária a ela. “Eis como, seguramente, veio um tempo no qual os olhos do povo foram fascinados a tal ponto que seus condutores bastava”<sup>434</sup> falar ao mais pequeno dos homens que não fosse só ele considerado grande, mas toda sua “raça”, porque assim não demoraria para que ele visse com seus próprios olhos o quanto ele era grande, e por conseguinte, aos olhos dos seus descendentes se elevaria mais ainda à proporção que dele afastavam; “quanto mais a causa fosse distante e incerta, mais aumentava o efeito; quanto mais se pudesse contar com indolentes numa família, tanto mais ela se tornava ilustre”.<sup>435</sup> Se assim é o que representa o pensamento, ela não é outra coisa senão a prova da continuidade da autoridade política:

Se aqui coubesse entrar em pormenores, explicaria facilmente como, sem sequer imiscuir-se o governo, torna-se inevitável entre os particulares a *desigualdade* de consideração e de autoridade, desde que reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se entre si e a tomar conhecimento das diferenças reveladas no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros. Essas diferenças são de várias espécies. Mas a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal sendo, em geral, as distinções principais pelas quais as pessoas se medem na sociedade, provarei que o acordo ou o conflito dessas forças diversas são a indicação mais certa de um Estado bem ou mal constituído; mostrarei depois a origem de todas as outras, a riqueza é a última a que por fim elas se reduzem, porque, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar e a mais fácil de comunicar-se, servem-se dela com facilidade para comprar todo o resto. Essa observação permite julgar com bastante precisão como cada povo se distanciou de sua instituição primitiva e do caminho que percorreu até o termo extremo da corrupção.<sup>436</sup>

Rousseau, entretanto, lembraria como a pretensão de reconhecimento universal, bem como de honrarias e predileções que consome a todos, inevitavelmente acelera a desnaturação e coloca em prova os “talentos” e a importância das forças, porque incentiva e “multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor,

<sup>433</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 278.

<sup>434</sup> *Ibidem*, p.278.

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 278.

inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate”.<sup>437</sup> Rousseau, reafirmaria ainda que tudo parte da ansiedade ou do desejo de falar de si mesmo, sem descartar o arrebatamento de distinção que normalmente nos lança para fora de nós, que somos culpados pelo que existe de bom e de ruim entre os homens, tais como: “nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, que segundo Cassirer, Rousseau já alertara no *Primeiro discurso* como de “caráter basicamente ético, apontando os vícios correntes por meio de asserções extremadas”.<sup>438</sup> Motivo que parece provar e mostrar não só as ações de nossos conquistadores e filósofos, mas também “uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas”.<sup>439</sup> Rousseau ainda provaria, finalmente, que existe uma parte muito pequena de homens representantes do poder e da riqueza que habitam o ponto mais alto das grandezas e das fortunas, enquanto o povo rasteja como cobra pela floresta densa das incertezas e da miséria, pois se tudo isso acontece “é por que os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável”.<sup>440</sup>

Entretanto, entre as coisas de menor importância, essas por si só já forneceriam material suficiente para a construção de uma obra respeitável, na qual seria possível pensar “as vantagens e os inconvenientes”<sup>441</sup> que normalmente existem entre todos os povos no que se refere ao que é direito no estado de natureza e no qual se exporia todas as faces sob as quais “a *desigualdade* se apresentou até hoje e poderá apresentar-se nos séculos futuros, segundo a natureza desses governos e as revoluções que o tempo necessariamente lhes trará”.<sup>442</sup> De modo que, em face das razões que motivam a *desigualdade* entre os homens, assim como as práticas recorrentes dos governos Rousseau conclui que logo:

Ver-se-ia a multidão previda interiormente pelas conseqüências das mesmas precauções, que tomaria contra o que a ameaçava de fora; ver-se-ia a opressão crescer continuamente, sem que os oprimidos pudessem jamais saber qual seu termo, nem quais os meios legítimos que lhes restariam para sustá-la; ver-se-iam os direitos dos cidadãos e as liberdades nacionais apagarem-se pouca pouca e as reclamações dos fracos serem consideradas como murmúrio sedicioso; ver-se-ia a política restringir a uma porção mercenária do povo a honra de defender a causa comum; ver-se-ia daí nascer a necessidade dos impostos, o agricultor desencorajado abandonar seu campo, mesmo durante a paz, e deixar a charrua para cingir a espada; ver-se-iam nascer as funestas e singulares relativas aos pontos de honra; ver-se-iam os defensores da pátria tornarem-se, mais tarde ou mais cedo, seus inimigos e manterem continuamente um punhal

<sup>437</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>438</sup> Cassirer, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. cit. p.15.

<sup>439</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. p. 278.

<sup>440</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>441</sup> Ibidem, p. 279.

<sup>442</sup> Ibidem, p. 279.

alçado contra seus cidadãos, e chegaria o tempo em que se ouviria dizerem ao opressor de seu país: *Se me ordenas cravar minha espada no seio do meu irmão, na garganta de meu pai ou no ventre de minha esposa grávida, apesar de a contragosto, tudo isso minha mão faria até o fim.*<sup>443</sup>

Em meio a tudo isso, Rousseau declara que não seria de outra maneira senão do grau máximo da *desigualdade* das obrigações impostas entre os homens, da riqueza na mão de poucos, das inúmeras formas das “paixões” e das habilidades naturais que apresentavam de maneira destacável entre eles, das artes sem serventia, das artes perigosas, das ciências sem importância ou de pouco significado, que haveria de surgir uma quantidade enorme de preconceitos, “igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude”;<sup>444</sup> ainda ver-se-ia promovido por aqueles detentores da autoridade todos os incentivos que resultassem na desunião dos homens, ainda tudo aquilo que pudesse causar na sociedade um clima de “discórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança em um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e de seus interesses, e, conseqüentemente, fortificar o poder que os contém a todos”.<sup>445</sup>

Aqui é importante observar como Rousseau começa a direcionar sua crítica aos poderes constituídos, por entender ser através das desordens e transformações sociais que o “despotismo”, aumentando gradualmente sua assustadora cabeça e arrancando tudo que visse de bom pela frente, bem como de saudável em todas as instâncias do estado. Principalmente, quando o objetivo era dar fim ou então colocar sob seus pés as leis e o povo, e mais estender suas forças sobre a decadência republicana. “Os tempos que precederiam esta última mudança seriam períodos de agitações e de calamidades, mas no fim, tudo seria devorado pelo monstro e os povos não teriam nem chefes, nem leis, mas unicamente tiranos”.<sup>446</sup>

A partir desse momento, não tardaria que deixassem de interessar-se por coisas valorosas como os costumes e as virtudes, pois ao que parece não haveria mais espaço para homens cuja vida fosse pautada pela honestidade, e ainda com um agravante que é não suportar a presença de nenhum outro “senhor”; assim, desde que seja comunicado, a honradez tem pouca importância, amenizando a obrigação de consultar, porque a “única virtude” que cabe aos escravos é a mais turva das obediências.

Para Rousseau, portanto, aqui é apresentado o último passo da *desigualdade*, o ponto que encerra o “círculo” e atinge o lugar do qual se iniciou; desse modo, todos os homens comuns atingem a igualdade, pois nada representam ou nada são, “e os súditos, não

<sup>443</sup> Cf. nota de rodapé. Ibidem, p.279.

<sup>444</sup> Ibidem, p. 279.

<sup>445</sup> Ibidem, p. 279.

<sup>446</sup> Ibidem, p. 279-280.

tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente”.<sup>447</sup> Assim, tudo fica na dependência da lei do “mais forte” tendo como consequência aqui um novo horizonte do estado de natureza, muito diferente daquele apresentado no começo do *Discurso sobre a desigualdade*. Ali Rousseau conjecturava sobre a condição do homem ainda original ou mais pura e, portanto, mais próximo da ordem natural, evitando falar do outro estado, que seria resultante do progresso, dos excessos e das práticas corruptoras ou degenerativas do homem. Diga-se de passagem, é tão inexpressiva ou sutil a “diferença entre esses dois estados que o contrato de Governo é de tal modo desfeito pelo despotismo, que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo”,<sup>448</sup> deixa de sê-lo de modo absoluto, e não lhe pertence mais o direito de fazer oposição à violência. Pois:

A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantém, só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e freqüentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade.<sup>449</sup>

Assim, descobrindo e optando por seguir os caminhos aparentemente até aqui esquecidos e de pouca importância, não se pode esquecer que foram esses possivelmente que facilitaram a passagem do homem do estado natural para o estado civil. Sobretudo com a ajuda de algumas condições intermediárias, as quais são determinantes para Rousseau, especialmente aquelas que o tempo urge fazendo suprimir ou a sua imaginação não o sugeriu, por isso pensa que qualquer leitor mais atento “deverá impressionar-se com o espaço imenso que separa esses dois estados”.<sup>450</sup> Contudo, é nessa lentidão com que as coisas são transmitidas que o homem encontrará as soluções para uma quantidade infinita de problemas de caráter moral e político, que os filósofos, por sua vez, não conseguem dar conta. Então, resolutamente:

Compreenderá que o gênero humano de uma época não sendo o gênero humano de outra, esta é a razão por que Diógenes não encontrava um homem, pois ele procurava entre seus contemporâneos o homem de uma época já passada. Catão, dirá ele, pereceu com Roma e com a liberdade, porque se encontrava deslocado no seu século e o maior dos homens simplesmente surpreendeu o mundo que deveria ter governado quinhentos anos antes.<sup>451</sup>

---

<sup>447</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>448</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>449</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>450</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>451</sup> Ibidem, p. 280-281.

## 7. Das paixões humanas e da busca de reconhecimento

A questão posta implica em compreender as transformações do gênero humano de uma época para outra e se é possível explicar como “a alma e as paixões humanas, alternando-se insensivelmente, mudam, por assim dizer, de natureza;<sup>452</sup> exatamente por uma razão naturalmente aceitável, pois dentro daquilo que são absolutamente necessárias, nossas fontes do prazer encontram-se alteradas inclusive no seu procedimento com o passar dos tempos; pois admitindo que haja um desaparecimento gradual do “homem natural” a sociedade civil, por sua vez, somente oferecerá “aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza”.<sup>453</sup> Afinal, o que nos ensina o poder da reflexão é que dentro dessa decisão as análises as aprovam completamente: “o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero”.<sup>454</sup> Assim, o comportamento do primeiro homem objetivamente, visa o descanso e a “liberdade”. Sua condição de viver na ociosidade e de contar com a possibilidade da ausência de perturbação, o coloca numa considerável diferença frente a qualquer outra coisa distante da ordem natural. O homem civil, na contramão de tudo isso, encontra-se em plena atividade, por isso se agita e, atormentando-se sem trégua, encontra mais e mais ocupações, até o presente mais trabalhosas; além do mais, trabalhar até a chegada da morte, seguir suas pegadas para atingir a condição ideal de “viver” ou “renunciar” à vida terrena para ganhar a vida eterna; “corteja os grandes, que odeia, e os ricos que despreza; nada poupa para a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixeza e da projeção deles, é, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la”.<sup>455</sup>

A respeito dos povos caríbas da Venezuela, Rousseau escreve: a demonstração pública de encanto não seria para um caríba como os “trabalhos” cansativos e invejáveis “de um ministro europeu! Quantas mortes cruéis não preferiria esse selvagem indolente ao horror de uma vida que freqüentemente nem sequer se ameniza pelo prazer de

---

<sup>452</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>453</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>454</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>455</sup> Ibidem, p. 281.

bem proceder”!<sup>456</sup> No entanto, para avaliar o valor do que seria válido para todos, assim como todas as atenções direcionadas para esse evento, seria necessário que as palavras *poder* e *reputação* fossem apresentadas ao seu espírito com um significado forte e que ao mesmo tempo ajudassem o homem a existir e resistir dentro de uma categoria de homens que vivem mais para os olhos do mundo, pois por assim dizer, a satisfação e reconhecimento ocorrem mais pelo “testemunho” dos outros do que pelos seus próprios méritos. “Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si”,<sup>457</sup> seu campo de inspiração e sobrevivência é construído com base na opinião dos outros. Seus sentimentos, sua liberdade e sua própria vida limitam-se ao julgamento destes. De resto, Rousseau diz:

Não cabe no meu assunto mostrar como de tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo se reduzindo às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, freqüentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar; como em uma palavra, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a *desigualdade*, que ela engendra, é que mudam e alteram desse modo, todas as nossas inclinações naturais.<sup>458</sup>

Finalmente, Rousseau ameniza dizendo que se esforçou no sentido de contribuir nas análises sobre a marcha da *desigualdade* reinante entre os homens, sobre a verdadeira finalidade das instituições e por fim sobre os “abusos” praticados pelas sociedades tidas como organizadas politicamente. Sobretudo, no que diz respeito a poder imaginar que todas essas coisas possam ser deduzidas da “natureza do homem unicamente pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados, que dão à autoridade soberana a sansão do direito divino”.<sup>459</sup> Não é, pois, difícil concluir que todo esse esforço teórico exposto, foi no sentido de dizer que a *desigualdade* entre homens no estado de natureza beira o primado da nulidade. De modo que se existe uma força geradora da *desigualdade*, essa só pode advir da sombra do desenvolvimento das faculdades humanas, pois é nessa sombra que a desigualdade, deita-se, deleita-se para finalmente sentir-se numa situação confortável e legitimada “graças” à instituição da propriedade privada e das leis. Desse modo, não parece difícil ver “que a *desigualdade* moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural

---

<sup>456</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>457</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>458</sup> Ibidem, p. 281-282.

<sup>459</sup> Ibidem, p. 282.

sempre que não corre, juntamente e na mesma proporção, com a *desigualdade* física”,<sup>460</sup> a sua distinção é absolutamente determinante quando se pensa a respeito dessa notável *desigualdade* existente especificamente entre os “povos policiados”, porque isso só acontece por que são governados por regras e leis que são opostas às leis da natureza. Assim, não importa a maneira e nem como devemos definir a atitude de uma criança mandando numa pessoa mais velha, um néscio orientando um “sábio”, ou a existência de pouquíssimas pessoas vomitando os excessos e mostrando os desperdícios, se ao mesmo tempo há uma “multidão faminta”, porque lhe falta o mais elementar e necessário dos recursos para viver. Assim, Rousseau termina seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* deixando um legado de muitas luzes reflexivas sobre a condição do homem, especialmente no campo da moral, da sensibilidade, do direito natural, do direito positivo e da política.

---

<sup>460</sup> Ibidem, p. 282.

## CONCLUSÃO

“A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações”.

(*Contrato social*, I, 36)

No direcionamento e desenvolvimento deste trabalho procuramos dentro da proposta metodológica de Rousseau mostrar como ele analisa a condição de degenerescência do homem no estado civil. Para tanto, tomamos como obra principal de Rousseau o *Segundo discurso* e como reforço de argumentação quanto à questão da degeneração do homem utilizamos também o *Primeiro discurso*. Neste, Rousseau apresenta “uma concepção linear da história cujo curso é marcado pela degeneração dos costumes”,<sup>461</sup> sobretudo porque se trata de uma resposta de Rousseau à Academia de Dijon que queria saber se o restabelecimento das ciências e das artes pelo Renascimento teria contribuído para o aprimoramento dos costumes. No *Primeiro discurso*, Rousseau já se apresenta como alguém preocupado em dizer aos homens o que pretende defender e analisar no corpo político e social do século XVIII, “um século de importantes transformações em todos os âmbitos e, portanto, um século de crises”.<sup>462</sup> É diante desse cenário que ele procurará dizer o que seria o mais sensato e o mais essencial para ser preservado como valor humano. Em outras palavras, Rousseau estava preocupado em defender, principalmente, a virtude, a piedade e a liberdade, e não em se opor às ciências e às artes em si mesmas. A esse respeito declara o filósofo: “não é em absoluto a ciência que maltrato [...], mas a virtude que defendo perante homens virtuosos”.<sup>463</sup>

<sup>461</sup> Souza, M. G. *Ilustração e História*. Op. cit. p. 72.

<sup>462</sup> Piva, P. J. L. *O ateu virtuoso: metafísica e moral na ilustração francesa*. São Paulo. Discurso Editorial: FAPESP, 2003, p. 67.

<sup>463</sup> Rousseau, J. J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Op. cit. p. 333.



Vimos também, ao longo deste trabalho, que a liberdade ocupa um lugar essencial no pensamento de Rousseau, além de tornar-se marca distintiva no curso de sua vida. A questão da liberdade é para ele um valor fundamental do homem e não pode ser trocado por nenhum outro. No seu julgamento, “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem”.<sup>464</sup> Até porque, se isso acontecesse, outra coisa não significaria senão o começo da degenerescência do homem, como tentou demonstrar que ocorreu. Por outro lado, se quisermos procurar um princípio de unidade ética e política na doutrina de Rousseau, esta unidade é a liberdade.

Outra questão importante na doutrina de Rousseau é o esforço que ele fez no sentido de identificar as primeiras fontes da *desigualdade* entre os homens, não só no estado de natureza, mas principalmente no estado civil. Posto que, além da *desigualdade* natural ou física do homem do estado de natureza, o homem também é visto agora submetido à *desigualdade* moral ou política no estado civil. Na esteira desta *desigualdade*, encontra-se ainda a *desigualdade* metafísica, de dominação e de escravidão amparada pelas leis.

Assim, observamos nas idéias de Rousseau que ele acompanhou os passos do progresso humano, pois entre tantas coisas resultantes deste, ele destaca: o amor-próprio, a busca de reconhecimento, o direito de propriedade, os primeiros passos para a alienação, o uso funesto do conhecimento e de muitos outros aspectos que remontam ao problema da *desigualdade* entre os homens como se pode ver “de um lado, a vaidade e o desprezo e de outro a vergonha e a inveja”<sup>465</sup> tornarem-se fontes dos males sociais. Nas palavras do próprio Rousseau, “se o homem continua a sofrer os males, é porque o próprio homem os engendrou, contra as suas próprias disposições naturais”.<sup>466</sup>

Entretanto, se esses males se fazem presentes na vida do homem é porque lhe falta uma educação adequada (nesse ponto Rousseau educa o Emílio), não “para transformar o rumo da história, mas para poder viver bem em qualquer sociedade moderna, degenerada, despótica e desigual”,<sup>467</sup> seja porque o “etnocentrismo do homem é consequência direta do obscurecimento da sua piedade original e da intensificação do seu amor-próprio”,<sup>468</sup> seja ainda porque as sociedades constituídas até agora não conseguiram evitar certas deformidades que Rousseau foi contundente em apontar, mas não capaz de apresentar soluções concretas suficientes para os problemas sempre ativos no seio das sociedades nascentes. Prova disso

<sup>464</sup> Rousseau, J. J. *Do contrato social*. Op. cit. p. 27.

<sup>465</sup> Matos, C. F. O. *Uma arqueologia da desigualdade*. Op. cit. p. 71.

<sup>466</sup> Souza, M. G. *Ilustração e História*. Op.cit. p. 79.

<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>468</sup> Salinas, R. L. F. *Rousseau: Da teoria à prática*. Op. cit. p. 92.

ocorrera com o *Contrato social*, que ficara no plano do dever ser, e com o empreendimento das *Considerações sobre o governo da Polônia*, em que Rousseau foi convidado para ajudar a restaurar a ordem política polonesa e, ao ver suas idéias políticas fracassarem, aceitou exercer apenas um papel secundário de legislador.

Entretanto, em nossa análise do *Segundo discurso*, deparamos com uma questão muito importante sublinhada por Rousseau. Trata-se de saber quais foram os fatores que teriam contribuído para o processo de destruição ignominiosa das condições naturais e, portanto, harmoniosas, em que o homem teria vivido principalmente no momento em que este cessa o seu contato com o estado de natureza e inicia a passagem para o estado civil, cuja consequência imediata foi conviver com o desenvolvimento e com todos os recursos provenientes dos efeitos do progresso de sua perfectibilidade. Nesse ponto também concebe Starobinski que a perfectibilidade é uma “potência latente”<sup>469</sup> que somente manifesta seus efeitos quando submetida a certas circunstâncias acompanhadas de obstáculos que obrigam o homem a defender sua vida e demonstrar toda sua força, a qual, como bem observou Rousseau, não é mais a do impulso natural, mas das necessidades e da moral.

Assim, as questões políticas e sociais que encontramos na doutrina de Rousseau demonstram a consciência e o esforço que ele fez para expor suas idéias acerca dos problemas que engendraram a *desigualdade* entre os homens. Desse modo, é expressiva a contribuição reflexiva desse filósofo no sentido de identificar no desenvolvimento histórico da humanidade os abusos freqüentes no seio das instituições sociais e políticas.

“Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente. E só depois de me haver lido é que poderá alguém julgar se a natureza fez bem ou mal em quebrar a fôrma em que me moldou”

(*As Confissões*, I, 11)

---

<sup>469</sup> Starobinski, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. cit. p. 287.

## BIBLIOGRAFIA

## 1 - Bibliografia de fonte

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.(Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. “Tratado sobre a economia política”. In: *Rousseau e as relações internacionais*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Carta a D’Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont*. Tradução de Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza Silva Camarani, José Oscar de Almeida Marques e Maria Cecília Queiroz de Moraes Pinto. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Projeto de Constituição para a Córsega*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB, 2003.

\_\_\_\_\_. *Julia ou a nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Editora UnB, 1991. (Grandes Humanistas).

\_\_\_\_\_. *As confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz. 1. e 2. Vol. São Paulo: Atena Editora. 1959.

\_\_\_\_\_. *Cartas escritas da montanha*. Tradução e notas de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

## 2 – Bibliografia crítica

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora Unesp, 1989.

COUTINHO, C. N. Crítica e utopia em Rousseau. In: *Lua Nova*. Rio de Janeiro, nº 38, 1996.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau. Et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: J. VRIN, 1995.

DIDEROT, Denis e D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores)

MATOS, Olgária. *Rousseau, uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M. G. Editores, 1978.

PISSARRA, Maria Constança P. *Rousseau, a política como exercício pedagógico*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2002.

PRADO Jr., Bento. Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau. *Discurso 17* – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP. São Paulo: Polis, 1988.

RUZZA, A. *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato social*. Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2007.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SALINAS, Roberto Luis Fortes. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

SALINAS, Roberto Luis Fortes. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo. Ed. Brasiliense. 8ª ed. 2004.

\_\_\_\_\_. Rousseau, o teatro, a festa e Narciso. In: *Discurso 17* – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP. São Paulo: Polis, 1988.

Piva, P. J. L. *O ateu virtuoso: metafísica e moral na ilustração francesa*. São Paulo. Discurso Editorial: FAPESP, 2003.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editora – FAPESP, 2001.