

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANTÔNIO PEDRO MOURA DE OLIVEIRA

ROUSSEAU E SUA TEOLOGIA POLÍTICA

SALVADOR
2010

ANTÔNIO PEDRO MOURA DE OLIVEIRA

ROUSSEAU E SUA TEOLOGIA POLÍTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva.

Salvador
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Antônio Pedro Moura de Oliveira

ROUSSEAU E SUA TEOLOGIA POLÍTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em
Filosofia, pela universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 14 junho de 2010

BANCA EXAMINADORA:

Profº Dr. Genildo Ferreira da Silva - (Orientador)
Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UFBA

Profº Dr. Antônio Rufino Vieira
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFPB

Profº Dr. Antônio Carlos dos Santos
Doutor em Filosofia pela Université de Paris X / USP - UFS

A
Dilma, Miréia e Pedro.
4

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva, que, pacientemente compreendeu os passos dados; a aceitação como seu orientando muito me alegrou, a paciência para me ouvir e o companheirismo sempre se fez presente.

Ao prof. Dr. Antônio Carlos Santos

Ao prof. Dr. Antônio Rufino

Aqueles que me ajudaram com suas serenas e brilhantes observações durante o exame de qualificação:

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Prof. Dr. Wilson da Silva Gomes

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia

A minha esposa, Dilma Filgueiras de Santana Oliveira e aos filhos: Miréia Santana de Oliveira e Pedro Santana de Oliveira.

RESUMO

A estrutura do segundo *Discurso*, na dimensão teológica, apresenta o homem novo e a nova forma de dinâmica religiosa envolvendo o homem e a sociedade, tendo como hipótese o estado de natureza, o homem natural. A antropologia rousseuniana e a crítica radical à sociedade eximem o homem da culpa, acusa a sociedade. É na sociedade que ele se corrompe. Há um exemplo de ritual que perpassa o *amor-de-si*, o amor próprio, a piedade, a festa, a propriedade, o mal. Os elementos religiosos contidos nesta trajetória expressam a concepção religiosa de Rousseau.

Palavras Chave: 1.Filosofia Moderna. 2.Filosofia. 3. Religião. 4. Homem. 5. Sociedade. 6. Antropologia Rousseuniana.

RÉSUMÉ

La structure du deuxième « *Discours* », dans la dimension théologique, présente le nouvel homme et sa nouvelle forme de dynamique religieuse (dynamique qui l'entoure au même temps que la société à laquelle il appartient), ayant comme hypothèse l'état de nature, l'homme naturel. La société accuse l'Anthropologie rousseauiste et la critique extrême à la société d'exempter l'homme de la culpabilité. L'homme est corrompu dans la société. Il y a un exemple de rituel qui dépasse l'amour-propre, la pitié, la fête, la propriété, le mal. Les éléments religieux qui sont présents dans cette trajectoire expriment la conception religieuse de Rousseau.

Mots-clé : 1.Philosophie Moderne. 2.Philosophie. 3.Religion. 4. Homme. 5. Société. 6. Anthropologie Rousseau.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 01- O Estado de Natureza.....	19
1. O Nascer do Segundo Discurso	19
2. O Estado de Natureza	21
2.1 Hobbes	26
2.2 Locke	31
3. Atributos do Estado de Natureza	35
CAPÍTULO 02 Antropologia Rousseauiana.....	42
2.1 O Homem	42
2.2 O Homem em Sociedade	53
CAPÍTULO 03 A Teologia.....	61
3.1 O Problema Religioso	61
3.2 O Problema Religioso e o Mito	71
3.3 A Compreensão do Problema Religioso	78
3.4 O Homem Religioso	88
3.5 O Problema do Mal	100
3.5.1 O Contexto Teológico e Político	101
3.5.2 A Origem do Mal	107
4 CONCLUSÃO	116
6 BIBLIOGRAFIA	121

INTRODUÇÃO

Rousseau foi um filósofo que conseguiu a proeza, na Idade Moderna, de delinear o homem no estado de natureza e interpretá-lo de modo diferente de todos os outros filósofos do seu tempo. Ser diferente é um estigma do filósofo. Foi controverso: nasce protestante, converte-se ao catolicismo, tempos depois se reencontra com suas origens religiosas de cunho protestante.

Trata-se de um filósofo dotado de uma formação musical aperfeiçoada através do contato com a música italiana, com isso, ele trava um grande debate com outro músico de conhecimento acadêmico e famoso no território francês, Rameau. Combate o teatro, mas escreve peças teatrais; é iluminista, mas se torna um severo crítico do Iluminismo; um crítico contumaz da religião, entretanto, nos seus escritos deixa transparecer um homem profundamente religioso.

O lugar da esperança e espaço para concretização dos sonhos do genebrino foi a capital francesa. Viver em Paris foi o desejo de Rousseau, porém, a França, naquele tempo era um barril de pólvora pronto para explodir. Os comerciantes burgueses, a aristocracia feudal, a Igreja e o Monarca lutavam desesperadamente para manter o espaço ocupado e, na medida do possível, avançar sobre o alheio.

O enorme talento literário que possuiu, a faculdade de examinar aquele modelo de sociedade e a crítica à exaltação da razão e da ciência deu a Jean-Jacques as ferramentas necessárias para que ele escrevesse um dos mais belos livros: *O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Sendo sua tese principal o Homem no Estado de Natureza e a sua bondade e a Sociedade como aquela que corrompe esse homem.

O segundo *Discurso* é uma obra rica para compreendermos o homem, a sociedade e os princípios que compõem a cultura. Entendemos que o homem religioso se faz presente na obra e empregaremos nossa diligência nesta questão. A temática da religião não é trabalhada tão claramente no segundo *Discurso* como fez no Emílio e no Contrato Social, mas, nem por isso, deixamos de perceber a Teologia Política nesta obra. O aspecto principal desta pesquisa é o elemento religioso e sua articulação política, como se apresenta e se articula desde a

passagem do homem do estado de natureza para a vida em sociedade, para a vida civil, bem como, o nexu que se estabelece entre a antropologia rousseauiana e os pontos capitais da religião.

A prática de alguns religiosos e princípios adotados pela religião dominante, durante o século XVIII, desembocou num verdadeiro descrédito da religião perante a sociedade. Confere o genebrino a esse fato concreto e circunstanciado um enorme valor para os seus estudos. Jamais foi contrário ao espírito religioso, mas à forma da religião atuar. Não vamos caracterizá-lo como aquele filósofo que põe em exagerada evidência o discurso religioso ou, simplesmente nega-o. Apresentaremos, sim, como aquele que faz críticas contundentes aos princípios dogmáticos defendidos pela religião cristã.

Sabemos que Jean-Jacques imputa a questão religiosa, em outras obras, um realce; não haveria de ser o segundo *Discurso* aquela em que não adentraria a tal questão. A idéia de que Rousseau não acena o elemento religioso, aqui, nesta pesquisa, é rechaçada radicalmente. Afirmaremos que o homem religioso se faz presente, isso não significa dizer que aí está um tratado sobre a religião, não. Queremos mostrar a tese de que há noções não rudimentares, mas desenvolvidas, bem trabalhadas, o que paulatinamente, será amadurecida em outras obras.

Na exposição da nossa compreensão religiosa, apresentaremos o estado de natureza e sua sintonia com o que há de formação de espaço religioso, bem como, aquilo que não há de reciprocidade com o espaço religioso. Porém, há que se levar em consideração, desde o início do trabalho que, o estado de natureza, não é um período histórico datável. Em seguida apresentaremos o homem natural que vai paulatinamente participando da vida social a partir do momento em que vai conhecendo novos desafios, os interesses que vão se manifestando, os conflitos a partir da consciência moral até o momento da origem do mal e suas conseqüências na sociedade.

Nas leituras que fizemos sobre os livros de Rousseau, sobretudo, o segundo *Discurso*, não podemos não ficar convictos de que ali está um conjunto de crenças que norteiam o sistema filosófico rousseauiano, o modo como faz filosofia. Há uma crença na bondade do homem, na perversão da sociedade moderna, na liberdade, na democracia, bem como, a crença em

Deus e nos valores morais. O modo como perfila os seus argumentos, nos diversos trabalhos, é semelhante a um ritual celebrado. O conteúdo não se dá de uma só vez. Há uma preparação anterior antes de se chegar à culminância.

Rousseau foi um intelectual que conhecia bem as obras filosóficas dos antigos e dos seus contemporâneos. Portanto, as comparações, reflexões sobre temas já debatidos, hipóteses, pesquisas e aportes intelectuais de autores dos séculos anteriores e do próprio século XVIII não são estranhos. O tema da propriedade privada, a crítica ao capitalismo, estado de natureza e crítica à religião dominante, temas existentes no segundo *Discurso*, pensadores como o Meslier, Morelly, Gabriel Bounot de Mobly e mais especificamente os contratualistas já incluíram nos seus tratados, mas nenhum deles tem a perspicácia e agudeza de espírito ao lidar com o tema da religiosidade.

Assenta-se na modestia visão, desta obra, o elemento político, social, antropológico e religioso. Vamos focar neste trabalho três vieses que pretendem ser o fio condutor: o primeiro aborda a parte histórica com o nascer do segundo *Discurso*, o estado de natureza e os elementos religiosos; o segundo perpassa o elemento antropológico, a presença do homem natural, a participação do homem na sociedade e, por fim, o homem religioso. Há uma linha muito tênue entre uma abordagem e outra, as fronteiras não são tão distantes. O terceiro é o aprofundamento do problema religioso, o problema religioso e o mito, o homem religioso, a origem do mal e suas implicações no aspecto teológico e político.

Existe alguma sociedade desprovida de seu elemento religioso, sagrado? Onde há grupos de indivíduos que vivem por vontade própria sob normas comuns, onde a busca desvairada por tudo que dê lucro, prazer, ostentação, poder, onde encontrar, por parte daqueles que não usufruem dessas benesses, ao contrário, são explorados, guardada, segurança, apoio, sentido, senão na religião? É justamente no espaço, onde a exploração e a desconfiança reinam que se prolifera a crença, é justamente aí que a religião é imprescindível (Cf. GIDDENS, 1991, p. 85-88). Ao retratar as vivências e os tormentos da sociedade moderna, cremos que a religião é um elemento importante do debate rousseauiano.

Pondo a ênfase nos problemas da sociedade e na forma de ser do homem com todas as desigualdades não significa que o genebrino não tenha, de modo implícito, elencado a outra

realidade, o religioso; conforme Eliade: “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 1992, p. 18). De forma que, é difícil abrir uma fenda, no discurso de Rousseau entre o homem, a natureza, a sociedade e a religião. Entusiasticamente pode-se dizer que:

Os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessou não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 1992, p.20).

Desejando uma sociedade democrática, onde o homem seja partícipe e construtor dessa sociedade, o filósofo solitário, no segundo *Discurso*, abre espaço para uma nova maneira de ser religioso: o homem revelando o próprio Deus que traz no seu interior. A relação de benquerença, estima, benevolência entre os cidadãos e cidadãs, revelam a expressão religiosa. Essa vinculação desvela o sentimento religioso existente no homem como elemento fundante da formação da pessoa dentro da sociedade. Tais vinculações encontram respaldo na crença irremovível no Deus justo.

Na sociedade moderna, o homem natural juntamente com suas ações comportamentais torna-se paradigma do homem religioso. Ele não deseja a liberdade, é livre; a luxúria e o prazer não são referências, ao contrário, é a simplicidade a sua marca. Suas ações baseiam-se no amor-de-si. A felicidade acontece com o pouco ou quase nada. Basta a si mesmo. A humildade é o chão e o abrigo onde se sente seguro. Enfim, tudo aquilo que falta ao homem moderno para ser, de fato, considerado homem religioso, existe no homem natural, daí ser ele, uma referência para o homem religioso oriundo do século da racionalidade.

É este homem, o bom selvagem que, passa a viver com a mulher, filhos, amigos, enfim, no despertar das comparações, do desejo de ser o observado, o considerado que praticamente inicia a vida social e surge também, concomitantemente, o elemento religioso. No segundo *Discurso* não há o elemento religioso manifestado pelas instituições, templos, um Deus,

cerimônias e rituais pomposos, mas da mesma forma que existiu a festa, a dança, etc., pode-se dizer que havia também as cerimônias próprias, era uma religião caseira onde, certamente, a figura paterna era o líder e de acordo com Coulanges:

Essa religião só podia propagar-se pela geração. O Pai dando a vida a seu filho transmitia-lhe ao mesmo tempo a sua crença, o seu culto, o direito de manter o lar, de oferecer o repasto fúnebre, de pronunciar as fórmulas da oração (COULANGES, 1975, p. 42).

Conforme essa posição, podemos ver que a instituição religiosa tem seu ponto de partida na vida simples das famílias, na figura paterna que se tornava representante dos Deuses. Portanto, onde há agrupamentos, há também a associação religiosa que não nasce diluída dentro do social como acontece na época moderna, quando ser religioso significa freqüentar rituais e templos. Sendo produto do seio familiar, a religião e o espírito religioso exerciam um enorme peso na vida das pessoas e por que não dizer a maior fonte de poder de união das famílias (cf. DURKHEIM, 1973, pg. 507-511).

Na imbricação sutil do elemento religioso e da ação política do homem na sociedade já formada a partir da aceitação da propriedade, vamos encontrar a não dissociação entre o discurso e ação política e a religião no segundo *Discurso*. O elemento religioso nunca esteve ausente do discurso rousseauiano, isso, torna-se evidente quando seu intento maior é a felicidade do homem. De modo discreto, no interior do segundo *Discurso*, lá, está o elemento religioso onde, explicitamente, diz que é do homem pleno que deve falar.

Tratando-se de termos e problemas da sociedade moderna, uma sociedade que é laicizada, a temática da religião ou como instrumento do poder ou como força unitiva dos espoliados não deixa de ser elemento central de discussão. A sociedade do século XVIII, criticada pelo genebrino à luz do homem no estado de natureza, contraponto do homem moderno, não quis atacar o tema de frente como fez, por exemplo, no final do Contrato Social, Livro IV, cap. VIII, da Religião Civil: “A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou

particular, pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão” (ROUSSEAU, 1997c, p. 237).

Jean-Jacques parece seguir aquela máxima de que onde está um grupo social ou político organizado ali também está a religião; não há político sem religião assim como não há religião sem a base política. A vida em sociedade é marcada pelo relacionamento, pelo envolvimento com outros seja vivendo fraternalmente, seja vivendo em disputas visando saciar os seus desejos.

A sociedade do século XVIII é extremamente racionalizada. A manifestação e regozijo do poder se dão através da racionalização. A sociedade e o homem estão dominados pelo avanço do capitalismo, pelo aperfeiçoamento da técnica, pela crescente intelectualização. Tudo é resolvido pela racionalidade e o homem passa a ser medido de forma quantitativa, tudo é calculável, tudo é coisa, inclusive, o homem. A este homem moderno cabe a produção desenfreada de bens materiais, bens de consumo.

É neste contexto que Rousseau desenvolve a sua crítica ao cristianismo: luxúria, burguesia, não cumprimento dos preceitos cristãos, era uma prática comum do clero. Os representantes desta religião se escondiam em espaços privados da corte, foram parceiros nas decisões sobre o povo, sobre a história. Sendo assim, a religião passa a ser aquela que justifica aquele modelo de sociedade. Ela perdeu o seu caráter específico de ser o elo de comunicação do homem com o Ser superior para se embrenhar na postura de um domínio específico de um estado burguês e burocrático.

O que a tese rousseuniana sobre a religião deixa transparecer é que, mesmo sendo expulsa do papel decisório e encurralada no papel de justificar uma dada situação, a religião pulsa na nova sociedade de uma forma sutil; longe de ser exterminada, mas muito perto de ser renovada. Distante de uma eliminação por parte da sociedade, mas ressurgue com novas formas de expressão, dentre elas, uma religião que acredita no homem bom porque a sua essência é boa, acredita, sim, não no homem que é marcado pelo pecado original, mas no homem pleno, diretamente envolvido no domínio público da ação política.

Propõe-se uma nova visão de religião que não mais esteja absorta no individualismo privado, mas que busque um compromisso social baseado na libertação do homem, na participação coletiva, sendo o campo de atuação não o templo, mas a sociedade.

Apresentaremos uma visão que não há um rompimento entre religião e política apesar das inúmeras críticas que o mundo da política apregoa a religião, nem tampouco há um desejo da religião de se afastar do mundo político porque sabe que as benesses do poder podem consolidar um projeto religioso. Religião e política não somente fazem parte do discurso de Rousseau, mas também, no século XVIII se complementam e estão imbricados; são subsídios certos para aqueles que estudam e analisam tal sociedade.

O quadro da sociedade do século XVIII é este: uma industrialização acelerada, enfraquecimento ou desaparecimento de laços sociais tradicionais, impulso demográfico, aumento do fosso entre ricos e pobres e consagração de um tremendo individualismo. Dentro deste contexto é que apresentaremos um Rousseau que desenvolve a crítica a sociedade, mas ao mesmo tempo, critica a religião dominante e apresenta o seu modelo de um novo homem e de uma reestruturação da religião.

Entender a concepção religiosa rousseauiana é, sobretudo, conhecer a natureza humana; o seu ponto de partida é o homem no estado de natureza. É este homem no estado de natureza que vai nos falar de uma esfera íntima, da qual, nem mesmo sob pressão, por exemplo, “se não confessar você não será perdoado, não alcançará o Céu”, ele é capaz de revelar. O sentimento religioso aflora por um simples sentimento e desejo de se comunicar e de estar próximo com o outro e com o Deus que ele acredita. O palco onde acontece esta celebração com todos os seus rituais é o palco da vida, a natureza.

Rousseau foi, de certa maneira, aquele que falou da natureza, do homem, da religião, da sociedade e de Deus de modo diferente. Quando se expressou sobre o homem o fez divergindo dos seus colegas filósofos, sobretudo, Hobbes que, afirmava que no estado de natureza o homem era inimigo de outro homem e totalmente astuto. O homem no estado de natureza é considerado um homem bom, mesmo sem ter a capacidade de distinguir o que é esse bom e até onde vai a bondade. Foi um autor original.

Este homem social é denominado de homem civilizado e este homem civilizado tem seus interesses desenvolvidos, tornou-se egocêntrico, individualista, de uma consciência moral refinada; será que a religião vai ser um consolo para acalmar os seus dramas de consciência? Será que Rousseau, no segundo *Discurso* apresentará algumas regras para que o homem se torne, de fato, religioso ou apresentará compromissos sociais e respeito ao outro, portanto, ações eminentemente localizadas para que a religiosidade floresça? Expor uma visão religiosa e compreendê-la requer alguns postulados, dentre eles, a afirmação de que a religiosidade passa pela vida em sociedade e não uma religiosidade de cunho individualista.

Ora, essa passagem do estado de natureza para a vida em sociedade, uma vez feita, não tem retorno. É considerado um abandono. O homem tende à vida em sociedade e há de se conviver em meio ao conflito social, entretanto, a busca da harmonia entre povo e governo e entre as classes sociais é inadmissível que não se tente; a harmonia social é uma conquista de todos, na sociedade todos devem pleitear.

Na realização deste objetivo o filósofo propõe no *Emílio*, o método educacional baseado na formação do homem livre, mas o elemento religioso se faz presente, sobretudo, no capítulo IV; no *Contrato Social*, o qual diz que o caminho é a boa relação entre os governados e governante, considerando o princípio da liberdade, aqui expõe o valor da religião civil. No segundo *Discurso*, podemos afirmar que é a prática, o estilo de vida do homem que revela o sentimento religioso. Com isso, vamos afirmar que nos grandes trabalhos de Rousseau o elemento religioso se faz presente.

A maneira como Rousseau trabalha o tema da religião deixa bem claro que ele não critica ou abomina Deus e a fé, mas os seus textos desfazem uma visão que, para o filósofo, é errônea sobre pontos capitais da religião, enfim, da teologia: Cristo como redentor; Jesus, como aquele que revela a Deus; a criação e o pecado original. Esses pontos teológicos são capitais para a religião cristã, dominante. No pensamento religioso rousseauísta essas teses não são importantes.

É a prática do homem natural e do homem social que, através da religiosidade, enquanto comunicação homem-homem, homem-sociedade revela a dimensão de Deus. Portanto, o discurso religioso em Rousseau não se dá por uma experiência intelectual; tentaremos mostrar

que acontece de forma diferente, participativa, ou seja, o discurso religioso se contradistingue do discurso medieval onde a religião é muito mais espiritualista e descomprometida da realidade terrena. A partir do momento que, partícipe da vida social, o homem tem uma religiosidade que vai se desenvolvendo, aflorando quando na vida em sociedade, ele se abre ao novo e às mudanças na comunidade.

A estrutura posta por Rousseau para falar da religião de modo genuinamente novo é aquela que abre a possibilidade para afirmarmos o liame entre a religião e toda a sua trajetória de vida. Foi dessa maneira que ele enxergou Deus, ou seja, como Deus por ele foi revelado. Afirmaremos que, o genebrino, não nega a fé e a importância da religião como dizem seus acusadores. A fé alcança um novo sentido; a religião adquire um novo significado. Portanto, falar de Rousseau e sua Teologia Política é falar da comunicação do homem com Deus através do relacionamento deste homem na sociedade; na relação com o outro é que o homem expressa o seu conceito de Deus.

Enfim, o século XVIII foi marcado por muitas transformações no social, na ciência, bem como, no pensamento. Não poderia ser diferente com a religião. Os questionamentos partiram de todos os lados, inclusive, de padres e pensadores que tiveram a sua formação tanto no contexto católico-medieval como no contexto cristão-protestante. Por fim, o cristianismo se tornou o referencial para as críticas mais contundentes, ácidas.

De que lado se situa o nosso filósofo? Qual a sua visão religiosa? Há fundamentos teológicos apresentados pelo filósofo que não são apenas questionadores, mas contrários. A visão da Teologia Política em Rousseau que apresentaremos é uma expressão do poder do homem frente a Deus. O homem vai a Deus por ele mesmo. É através da relação com o outro em sociedade que a visão e a comunicação religiosa representam o caminho de Deus em direção a nós.

Voltar-se para a realidade, para os fatos concretos da vida e para a relação inter-humana, nos introduz no caminho que nos dirige a Deus. Utilizando as suas próprias ferramentas e os conceitos de estado de natureza e homem social contidos no segundo *Discurso*, buscamos apresentar uma visão religiosa plenamente centrada na força e na capacidade do homem de fazer Deus se revelar. A força da teologia política parte do próprio homem no estado de

natureza à vida em sociedade, no encontro com o outro e na autonomia de si. Vamos entender que todo sentido e razão do discurso religioso se encontram no próprio homem e quando, progressivamente, alcança o estado social.

CAPÍTULO 01

O Estado de Natureza

1. O Nascer do Segundo *Discurso*

O ponto de partida do genebrino e, ao mesmo tempo, a fonte de inspiração para a construção do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* foi a análise crítica da sociedade e o exame da vida civilizada. Aliado a isto o enorme cabedal intelectual, o interesse antigo, desde os tempos idos de sua vida infantil, pelos clássicos, sempre motivado pelo seu papai, Isaac:

Nunca deixo de lembrar-me, com a mais agradável emoção, da memória do virtuoso cidadão a quem devo a luz e que, frequentemente, alimentou minha infância com o respeito que vos era devido. Eu o vejo ainda vivendo do trabalho de suas mãos e alimentando a sua alma com as mais sublimes verdades. Vejo Tácito, Plutarco e Grócio misturados, à sua frente, com os instrumentos do ofício. Vejo a seu lado um filho querido recebendo, com frutos bem parcous, as instruções ternas do melhor dos pais. (ROUSSEAU, 1997a, p. 39).

Este primeiro encontro com os clássicos foi determinante, influenciou de maneira radical e irreversível o manancial teórico de Jean-Jacques, bem como, esse contato afetivo com o seu papai. Lançar-se no mundo, apenas, com seu ideal, com seus heróis, os mitos e os exemplos dos grandes protagonistas de obras literárias como Licurgo, Aristide e outros é, sem dúvida, inusitado.

Os grandes centros do século XVIII, as grandes cidades, sobretudo, Paris, trazem a marca de um refinamento de crueldade para com a natureza humana. Nem mesmo valores, tradição e

direitos básicos foram respeitados: a liberdade dos cidadãos foi usurpada, em seu lugar instalou-se um regime que escraviza; a religião, elemento presente na alma do povo, estava a serviço de uma classe e contribuiu para a exploração do homem pelo homem; moradia, saúde, trabalho digno, a grande maioria dos homens não tiveram acesso.

Os contrastes sociais comoveram Jean Jacques Rousseau. Serviu, também, como alicerce para elaboração do segundo *Discurso* a idéia que portava sobre o estado de natureza. Talvez, fruto das leituras que fez daqueles intelectuais que escreveram sobre as notícias do novo mundo, sobretudo, a descoberta da América. Bem, o contraste entre o conceito de estado de natureza que amadurecia na idéia, mesmo como hipótese, e aquele modelo de sociedade foram os fundamentos básicos encontrados pelo genebrino para servir de inspiração e responder a questão levantada pela Academia de Dijon, qual seja, a origem da desigualdade entre os homens¹.

A vida civilizada e as convenções sociais tiraram o brilho, obscureceram o que há de mais belo na natureza humana que é o prazer de viver a vida e vivê-la na mais absoluta plenitude, vivê-la de acordo com a natureza. No âmago do coração, o caminhante solitário, deve ter feito estas perguntas: está o homem perdido em meio ao devaneio social? Qual é o destino desta sociedade? Qual é o fundamento legitimador da sociedade civil? Há um estado civil, qual é a validade desse estado?

Como resposta a todas essas questões e a todos os desafios lançados pela sociedade burguesa, da época, Rousseau apresenta, dentro do segundo *Discurso*, o processo de sociabilização que, encontra na sua origem a saída do homem do estado de natureza, uma metáfora, uma hipótese de trabalho. Nessa trajetória, segundo Rousseau, há a corrupção e a culminância do estado deplorável que o homem chegou. O recurso ao Estado de Natureza é uma hipótese de trabalho e um contraponto à sociedade.

¹ A Academia de Dijon realiza em 1753, um concurso que tinha como questão-tema: Qual é a Origem da Desigualdade entre os Homens, e está ela autorizada pela lei natural? Rousseau escreve, assim, seu segundo *Discurso* – Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens. Mesmo não recebendo a premiação da Academia, acabou se tornando, com este libelo, bastante conhecido entre os intelectuais na corte e influenciou os ideais revolucionários.

02. O Estado de Natureza

O estado de natureza, como descreve a teoria rousseauiana, é um estado totalmente diferente daquele vivido na sociedade Moderna. Por ser o oposto daquilo que se considerava “Estado”, foi visto como primitivo, até mesmo Rousseau, assim se expressou: “é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem teria mais necessidade de outro homem do que um macaco, ou um lobo do seu semelhante” (ROUSSEAU, 1997a, p. 61).

Onde há injustiça e falsidade não pode haver a verdade. Falsidade e mentira são marcas é uma marca do Estado Moderno. Já no estado de natureza, descrito por Rousseau, não há essa concepção. Esse estado, distante das mazelas da sociedade moderna, pode-se dizer que é o protótipo da verdade, logo, mentira não há.

O sentido e significado do estado de natureza, apresentado pelo genebrino, fez com que se tornasse um paradigma para quem pensa outro modelo social. Talvez, responda com esse estado hipotético a necessidade de começar tudo novamente para que se obtenha uma sociedade livre, verdadeira e justa.

Ora, na metodologia proposta pelo filósofo vemos que:

Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes aquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (ROUSSEAU, 1997a, p. 52-53).

Ao querer mostrar a natureza das coisas pode-se perceber, não tanto a importância que quis dar às verdades históricas, mas a verdadeira tentativa de esclarecer a natureza das coisas e, por outro lado, impulsionar novas conclusões derivadas do hipotético estado de natureza.

Consciência desse hipotético estado de natureza todos os comentadores têm; os leitores mais atentos logo compreendem a proposta rousseauiana, mas é o Starobinski que lança mão de algo inusitado, dentre os estudiosos, sobre o escrito rousseauiano:

É preciso, contudo, colocá-lo por hipótese, pois só se pode medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um grau zero. Além disso, como sabemos, para a fantasia de Rousseau “nada existe de belo senão o que não é” e a quimera adquire uma existência imperiosa pelo fato mesmo de sua impossibilidade. É preciso notar bem que o estado de natureza não é um imperativo moral; não é uma norma prática, à qual seríamos convidado a nos adequar, é um postulado teórico, mas que recebe uma evidência quase concreta, pela virtude de uma linguagem que sabe dar ao imaginário todas as características da presença. (STAROBINSKI, 1991, p. 300).

Ora, o estado de natureza no imaginário rousseauiano é um lugar decente para se viver, é uma referência arquitetada, construída pelo próprio homem. Diferentemente do paradigma referenciado até aquele momento, qual seja, o paradigma bíblico de “lugar perfeito”, paraíso, onde o homem não pode prescindir de Deus. O estado de natureza é abordado por homens e com finalidade de servir aos homens. Aqui o homem é dotado de liberdade e a própria natureza lhe conduz a isto. Nele não há interferência divina, mas ação do homem. Diante de si e pela frente, apenas, a natureza. É aí que o homem se realiza, somente aí ele pode olhar para si e assumir as conseqüências dos seus atos.

O homem vive, nos primeiros tempos, no estado feliz da natureza, o verdadeiro estado natural que lhe possibilita tudo, nele não há nem mesmo a possibilidade de desejar pensar, não precisa disso, ele é um animal que convive com outros animais. Sendo assim, o estado de natureza caracteriza-se pela igualdade e liberdade naturais, e fundamenta-se, mesmo como hipotético, num estado opositor àquele construído pelo homem quando passa a viver na sociedade. Está descrito, no segundo Discurso, a oposição entre sociedade civil, aquela arregimentada pelos homens e estado de natureza.

O que o genebrino expõe é algo totalmente novo. Mostrar um estado natural que está muito além daquele que o homem moderno conhece; mostrar o homem numa dimensão muito diferente daquela que é apresentada pelo estado moderno. Quer mostrar uma natureza essencial que está lá em uma vida pré-social, no princípio originário de tudo. Qual a vinculação existente entre a sociedade moderna e o homem civilizado com este homem pleno de valor, que fala pela voz da natureza e vive no total individualismo? Nenhuma.

Este homem, aquele do estado de natureza é tão diferente, na sua constituição, desse homem racional, social, típico da sociedade moderna que era dotado, apenas, de dois princípios, qual seja, o instinto de conservação e a piedade:

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio perceber dois princípios anteriores a razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem estar e a nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. (ROUSSEAU, 1997a p. 47).

Ora, estamos falando de um Rousseau que analisa a sociedade, que a critica exatamente por ser aquela que prioriza a racionalidade humana, onde o homem se apresenta como senhor da razão, vivendo uma artificialidade comportamental, ignorando as necessidades naturais e os deveres humanos, tornando-o vaidoso, orgulhoso. É, justamente aí que o genebrino fala para a sua sociedade e para toda sociedade futura de um instinto de conservação e de piedade.

O instinto de conservação outra coisa não é, para Rousseau, senão, um valor imprescindível da natureza humana, é o ponto de partida para o reconhecimento e a vivência da igualdade; um instinto natural que impulsiona para a vivência dos sentimentos, da sua importância frente a racionalidade. Apontar o instinto de conservação era o mesmo que exaltar, no homem, aquilo que a sociedade desprestigiava, o sentimento.

Ao defender o instinto de conservação Rousseau, convoca o homem moderno a tomar medidas que venham a conter as deteriorações da sua natureza e isto significa voltar os olhos

para o estado natural; o homem do estado de natureza é o protótipo do que anuncia Rousseau. Ele vive em liberdade e não prejudica o outro. O instinto de conservação significa zelar pela liberdade sem transtornar a vida do outro.

O homem não pode continuar sendo mau para si e para o outro. Este era o reflexo do homem moderno. É aí que o filósofo genebrino aponta para o estado original e dentro dele, ou melhor, ao lado dele o homem primitivo. Rousseau aponta os valores simples do estado de natureza e o homem natural vivia feliz, em simplicidade, solitário, capaz de sobreviver por si e viver em paz com seus semelhantes. Entretanto Rousseau aponta para um pensamento hobesiano, no que diz respeito ao homem, da seguinte forma::

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como pretendem nossos juristas, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranqüilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal. (ROUSSEAU, 1997a, p. 76).

A exaltação demasiada da razão e do excesso da desigualdade entre os homens turvam a contemplação do estado de natureza às práticas do homem natural, como conseqüência aparece a ausência da autonomia do homem no exercício das virtudes e, como tal, deixa-se levar pelo domínio das paixões.

Os verdadeiros valores apontados por Rousseau são oriundos da disciplina natural destas paixões e os sentimentos naturais levam os homens a servirem os interesses comuns, “o homem encontrava unicamente no instinto o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade” (ROUSSEAU, 1997a, p. 75). Fica clara a idéia de Rousseau sobre a importância do instinto e sua relação com o sentimento natural e o cultivo da razão como resultado das paixões não controladas.

Esse homem natural se distingue pela sua capacidade de aperfeiçoar-se, pela sua repugnância nos confrontos de sofrimento dos próprios semelhantes e por um sentimento natural que não tem nada de social, mas que na dimensão política encontrará, graças à consciência, o lugar da própria evolução no sentido moral.

Ao apontar o estado natural e o homem a ele ligado, Rousseau vai de encontro ao pensamento comum entre todos os pensadores que trabalham a temática do Contratualismo que afirmavam: antes da sociedade civil, houve um estado natural, pré-social. Se de fato, ele existiu ou não, para esses pensadores não interessava. A todos interessava partir de uma construção teórica para entender o atual estado social que, de hipótese alguma, poderia ser criado sem princípios, leis que regessem o comportamento moral e social dos homens.

A sociedade humana, para os contratualistas, precisa ser regida por leis para que se diferencie do estado natural. São essas leis que muitas vezes são feitas para atender aos interesses dos homens, sobretudo, aqueles que privilegiam uma razão, um conhecimento e, por isso mesmo, se distanciam da possibilidade de compreender outro modelo de homem, diferentes modos de sociedade senão aquela que eles mesmos conhecem.

Rousseau foi o único pensador que se diferenciou de todos os outros ao debater e apresentar questões relacionadas com o estado de natureza e estado social. Ele não discrimina o estado natural, apresenta-o como tendo valores. O seu discurso é uma crítica aos contratualistas anteriores, sobretudo, Hobbes e Locke. Ambos queriam entender os mecanismos que movem as ações dos homens, o que é a construção da sociedade denominada de civil, mas vão se debruçar cada um com seus posicionamentos e idéias ora criticando o homem natural, ora exaltando a sociedade.

2.1 HOBBS

Hobbes, muito preocupado com a origem do Estado e com as relações de poderes que se constroem dentro dele, faz a separação entre estado natural e lei natural. A partir dessa separação, ele sinaliza que o estado natural não pode ser o ponto de partida da construção de um estado porque neste estado só há uma posição: os homens estão permanentemente em guerra uns com os outros, há uma anarquia, há um constante estado de guerra de todos contra todos:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é conseqüência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. (HOBBS, 1997, p. 110).

Não há como se possa negar o direito à vida, à liberdade. São direitos considerados naturais, são dados pela natureza, embora a própria natureza não nos faça de modo igual. Uns são altos, fortes, de físico avantajado; outros nascem pequenos fisicamente, magros e fracos. Mesmo em tal circunstância diferenciada a vida é dada a todos. Vivê-la dignamente significa cumprir um direito natural. Mas para viver em sociedade é necessário que, tanto aqueles que a natureza contemplou com um físico que se sobressai, quanto aqueles que não foram agraciados com tal dádiva, vivam sob a égide de uma lei, de certas normas, de um contrato social para que não vivam se digladiando, medindo forças, ameaçando uns aos outros.

Fazendo parte de uma dada sociedade, o homem, marcado por um impulso original que o faz caminhar em busca de uma constante satisfação, afastando-se sempre do que não lhe causa prazer agradável, busca vencer sempre. Estas vitórias dão uma satisfação porque, no fundo, o outro é vencido e vê-lo em tal situação satisfaz o ego do vencedor. Em sociedade, o homem

vive este constante desafio: obter vitórias em tudo que faz. Há um apetite por ostentações. Daí ser de sua própria natureza o egoísmo, o desejo insaciável de brilhantes êxitos. Isso se dá por toda a vida e só termina com a morte.

Ora, se procede de modo insaciável em suas conquistas, o comportamento humano antes do seu ingresso na vida social, portanto, no estado natural, que serventia tem? O que é a vida desses homens em tal estado, senão uma guerra de todos contra todos? Logo, as paixões predominam, o desejo está acima do livre arbítrio; conquistar é sua meta e isso, segundo suas concepções, se torna um direito. Eis o motivo da violência generalizada, donde, a famosa frase que se ouve a quatro cantos: “o homem é o lobo para outro homem”.

Vivendo no estado de natureza, desejando o ter, o poder, o benefício próprio se percebe a total instabilidade social. O Estado se faz necessário até mesmo como um princípio regulador e como solução para um caos social existente em tal estado. Tão importante, no pensamento hobesiano, quanto o desejo é o instinto de conservação. Há, implicitamente, a vontade de preservação. O que pode acontecer à natureza humana se todos lutam contra todos, se todos buscam, ao mesmo tempo, o poder sobre todas as coisas?

É necessário ir para o caminho do melhor bem viver. Isso se dá na vida social, nela o homem pode se prevenir contra tudo e todos que possam lhe destruir, pode garantir a sobrevivência e a preservação da vida. Partindo do princípio de uma conservação e da preservação da vida é que aparecem as leis provenientes da razão, de um raciocínio visando uma vida social digna e respeitada.

Percebe-se, assim, a necessidade de um estado comandado por um soberano que tenha a vitalidade, a força para executar as leis mesmo que, necessário se faça o modo despótico, o absolutismo. O senhor absoluto ou o soberano não precisa se justificar perante os súditos, ele se torna a origem da fonte legisladora.

Fazendo acontecer a prosperidade do povo, uma paz reinante e tornando-o obediente, o soberano goza de um real valor e poderes, entretanto, não sendo capaz de cumprir tal tarefa o povo não está obrigado a obedecê-lo. Onde não há ordem, não há respeito às leis e às autoridades, o que se vê é um estado deplorável de luta, de violência e de desordem entre todos. Esse é o típico estado de natureza apresentado por Hobbes.

Ainda na concepção hobesiana, a sociedade é formada por aqueles que autorizam o pacto social. Esses formam um corpo político, é o que fundamenta o poder do Estado. Nele, os indivíduos não são iguais, não compartilham os mesmos bens, as crenças são diferentes, não há homogeneidade entre os seus membros e os costumes são diversos. As decisões dos indivíduos brotam dos seus desejos, há o livre arbítrio e chegam até a se associarem quando os interesses se identificam. Há um conglomerado social mais pelos interesses e condições históricas, do que propriamente por desejo divino.

O direito que regula a convivência dos indivíduos nesse estado é o que se denomina direito civil. Estas leis feitas pelos representantes do povo é que legitima a ação daquele soberano. Nesse momento, cessa-se a prerrogativa daquele direito denominado de direito natural e a liberdade, garantia de vida, defesa da propriedade e os interesses coletivos passam a ser regidos pela lei civil. Os dois únicos direitos, oriundos do direito natural, que são inegociáveis é o direito à vida e à paz.

As leis civis dentro do Estado devem ser cumpridas e, para isso, é necessário que o soberano possa ter determinação, vontade de aplicá-las e de maneira brusca, se necessário for. O soberano passa a ter o poder legitimado por todos que fazem parte do pacto, onde a força e o poder, a liberdade natural e o excesso de bens, portanto, riquezas sejam pelos indivíduos renunciadas e através da criação do poder político e das leis, o escolhido do povo, o soberano, decida em nome de todos.

As explicações dadas, desde o início, para melhor compreender essa sociedade, bem como o estado, nem sempre são semelhantes. Os filósofos políticos partem de uma explicação lógica e não de uma tentativa para explicar historicamente. Fazem uso da razão para convencer e justificar o status-quo que a burguesia ocupava naquele momento e a necessidade de legitimar aquele modelo de Estado profundamente desigual e que foi muito criticado por Rousseau.

Há em todos os homens um esforço em satisfazer seus desejos e, para isso, ele precisa afastar os obstáculos, mesmo que isso signifique aniquilar o outro, gerando assim, uma situação de violência que acaba extrapolando uma dada realidade e se torna uma situação geral. Nesse espaço todos estão contra todos, há uma luta de todos contra todos. É essa realidade que ele denomina de Estado de Natureza.

Nesse estado os indivíduos precisam se proteger uns dos outros e a lei é do mais forte. Nessa concepção, há dentro do ser humano um desejo incontido de satisfazer as suas vontades, isso faz com que todos se tornem iguais. Todos querem se contentar, todos querem alcançar o poder. Porém, Hobbes afirma ainda que, para saciar os apetites e desejos o outro pode tornar-se empecilho, portanto, é preciso vê-lo como adversário, inimigo; os homens tornam-se inimigos entre si. Isto é o mesmo que dizer que há na natureza humana um forte desejo de luta de todos contra todos, pois, somos eternamente adversários².

A leitura que Rousseau faz, do pensamento hobesiano, a respeito do homem no estado natural faz com que o leitor entenda o homem natural como aquele que causa perigo ao outro. É um homem que age com o outro de forma rigorosa e violenta. Segundo Rousseau essa é a característica própria do homem natural.

Essa é uma leitura típica do homem que vive na sociedade moderna, com seus conceitos formados e transfere esses conceitos para o homem natural. As necessidades elementares do homem natural como nutrir-se, copular e reproduzir não são motivos para determinar o homem como aquele que está em estado de luta permanente de todos contra todos:

Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia de bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude, que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as conseqüências, que tira das suas, mostram que o tomam num sentido que não é menos falso. Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma

² Cf. MACPHERSON, C.B., 1979, p. 111-115.

multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias. (ROUSSEAU, 1997a, p. 75-76).

É no *Capítulo XIII, Leviatã*, que Hobbes concentra-se em expor a condição do homem em seu estado natural:

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a 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 que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. Isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. (HOBBS, 1997, p. 108).

Pode-se considerar esses homens iguais, mas o que os torna iguais é o esforço que todos têm em satisfazer seus desejos e a condição de inimigo entre si, uma vez que para satisfazer seus próprios desejos, o homem não hesita diante do aniquilamento do outro, criando uma situação violenta onde todos estão contra todos, que ele chamou de Estado de Natureza.

2.2 Locke

Para o filósofo, Locke, os homens em estado de natureza são livres, iguais e independentes na medida em que todos estão sujeitos às leis da natureza. Os homens são livres para decidir sobre suas ações, iguais, independentes e ninguém tem o direito de abusar da própria liberdade, sobretudo, para prejudicar os outros. Toda forma de violência e agressão, todos os atos onde a razão não é levada em consideração significa ir de encontro às leis naturais.

Não se trata mais de uma guerra de “todos contra todos”, mas de uma guerra entre aqueles que são seguidores da lei da natureza contra os transgressores da lei da natureza. Não se trata de ver no estado de natureza uma luta desvairada onde o homem luta com o outro homem. Em Locke o homem não deve abusar da sua liberdade para prejudicar os outros. Agir de tal forma é renunciar a razão. Na tentativa de resolver esta questão e assegurar o uso da razão, enfim, o cumprimento da lei, os homens devem ceder o seu direito de executar a lei por si e entregá-lo a um corpo político representativo, o governo:

Para entender corretamente o poder político, e derivá-lo do seu original, devemos considerar em que estado todos os homens naturalmente se encontram, ou seja, um estado de perfeita liberdade para ordenar suas ações, e dispor de seus bens, e de pessoas, conforme julguem adequado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou está na dependência da vontade de qualquer outro homem. (LOCKE, 1973a, p. 41).

No entanto, a vida nesse estado natural tem suas implicações na incerteza e insegurança da manutenção dos próprios direitos. É uma visão bem mais amena, quando se refere à liberdade humana dentro de um espaço que ainda não tem a sua lei definida, que a tese apresentada por Hobbes quando se refere à mesma temática. Portanto, liberdade e igualdade são princípios existentes na tese de Locke.

(...) perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado dentro do limite das leis da

natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem. E também um estado de igualdade, em que é recíproco todo poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer. (LOCKE, 1998b, p. 382).

Mesmo sendo um estado hipotético percebemos que se mantém válido o espírito lockeano de liberdade e não de ação libertinosa contra o outro; ação violenta pode até ser justificada quando diz respeito a legítima defesa. Não há o sentimento de eterna rivalidade entre os homens, mas isto pode ser justificado a partir do momento em que:

Cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar a sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto poder, preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, integridade ou bens de outrem. (LOCKE, 1998b, p. 385).

O estado de natureza para Locke era o espaço onde os homens viviam em liberdade, de modo igual e totalmente independente, mas para isto era necessário que todos estivessem sujeitos à lei da própria natureza; não poderiam fazer uso da sua liberdade para prejudicar os outros. Agir com violência e de modo agressivo significa ir contra as leis naturais. Não é uma “guerra de todos contra todos”, como propunha Hobbes, mas podemos falar de uma guerra daqueles que cumprem a lei da natureza contra aqueles que vão de encontro à lei da natureza.

Não há como negar que o pensamento de Locke foi fruto, também, de um diálogo crítico com Hobbes e avançou neste processo e, a seguir, passa a entender o poder político como aquele direito de formular leis visando regimentar a sociedade para que mau algum aconteça aos cidadãos, para que a corrupção, o perigo ou o dano mantenha-se distante da sociedade. Há, por parte do filósofo inglês, uma gigantesca preocupação com o bem público:

Poder político então eu entendo que seja o direito de formular leis sobre penas de morte, e conseqüentemente todas as penalidades menores, para a regulamentação e preservação da propriedade, e para o emprego da força da comunidade, na execução dessas leis, e na defesa da nação contra ataque estrangeiro, tudo isso apenas para o bem público. (LOCKE, 1973a, p. 40).

Tanto em Locke quanto em Hobbes, o estado de natureza aparece anterior a toda forma de governo. No modo como estamos apresentando, o estado de natureza aparece como um degrau na escada quando se quer alcançar o governo civil. Vemos, nos pensadores, uma dimensão de um estado hipotético, no entanto, as afirmações que Rousseau faz são extremamente contrárias. Por exemplo, Hobbes quando apresenta o estado natural como o espaço onde cada indivíduo pode usar o seu poder para se autopreservar e satisfazer os seus desejos; Locke, quando apresenta às pessoas a lei da natureza e a ela as pessoas eram submetidas. Diante dessa lei cada um podia fazer o papel de juiz e fazer aplicar a pena que considerasse justa.

A idéia de uma natureza entendida não exclusivamente como princípio originário, mas como progressivo desenvolvimento, através da perfectibilidade contida, já na origem, na constituição humana, coloca a tese de Rousseau sobre um plano radicalmente diferente dos seus contemporâneos, tanto Hobbes quanto Locke. Esses têm em comum a idéia de que o ingresso no “corpo político” não acrescenta nada na identidade do indivíduo que é já um todo formado e não há necessidade de leis interpessoais para se realizar. Rousseau, em virtude de uma natureza dotada de um telos, ainda incompleto no estado puro de natureza, isto é, no isolamento, pode considerar o surgimento da sociedade como a degeneração da natureza mesma do homem.

É notória a diferença existente entre o conceito de Rousseau e o conceito dos outros filósofos no que se refere a este estado. Na concepção do genebrino o estado de natureza é muito mais a liberdade de viver, a alegria, a vida feliz sem a obrigação de cumprir determinadas leis impostas pela comunidade. O espaço e a palavra natureza nos impulsionam para um lugar de gozo, alegria, prazer, mas isso não ocorre de qualquer forma, mesmo porque neste espaço existem limites, assim como na natureza.

O estado de natureza para o genebrês tem como uma das suas características um ambiente natural com o objetivo de servir o homem e servir em plenitude. Um ambiente que contrasta com aquele vivido pela sociedade do “Século das Luzes”:

As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. Como a fome e outros apetites o fizessem experimentar sucessivamente novas maneiras de existir, houve um que o convidou a perpetuar sua espécie e essa tendência cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não engendrou senão um pacto puramente animal, uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela. Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. (ROUSSEAU, 1997a, p. 87-88).

O equilíbrio da relação homem natureza, no pensamento de Rousseau, só vai se romper quando o homem rejeitá-la, quando passar a inserir-se, mesmo de modo extremamente lento, na sociedade. Baseado em seus raciocínios, certamente aqueles raciocínios provenientes da vasta rede de leitura que fez ao longo do tempo, o estado de natureza é o referencial encontrado pelo nosso filósofo muito mais como maneira de saber quem é o homem para efetivar a sua crítica à sociedade.

03. Atributos do Estado de Natureza

Constitui-se o estado de natureza uma realidade favorável a todos os homens, na qual, sua beleza e naturalidade foram cedendo espaço a todo tipo de desigualdade. Tanto as desigualdades entre os homens quanto o desequilíbrio natural, moral e político são resultados do processo histórico constituído ou oriundo das ambições humanas, jamais, no pensamento rousseauiano, pode ser entendido como originários do estado natural.

Há um estado de natureza puro, autêntico; é esse estado que garante ao homem sua sustentação, ele é que supre suas necessidades de âmbito físico: abrigo, subsistência, proteção, etc. Da mesma forma há um homem puro, que vive por viver, que não está corrompido e que suas preocupações são aquelas que podem dar continuidade a sua subsistência, seja no nível de proliferação da raça, seja na busca dos alimentos.

Apresenta-se como característica do estado de natureza a proteção a vida, a conservação da espécie haja a vista as possibilidades de defesa e proteção encontradas pelo homem diante do ataque de animais ou de intempéries. A sua satisfação com o espaço natural é manifestada na realização de suas necessidades imediatas, o seu bem-estar.

Dentro do estado natural há uma ordem marcante na natureza das coisas, parece que há uma harmonia paralisada, uma perfeita comunhão entre homem e natureza; esta ordem marcante se caracteriza como uniformidade, gerando daí a não desigualdade tanto entre os seres vivos quanto os elementos que compõem a própria natureza.

As paixões e inconstâncias do homem civil põem como característica do estado social a desigualdade, instabilidade, insegurança; tais fragilidades não são possíveis no estado de natureza mesmo quando é tomado pelas intempéries. Quando tal fato acontece a própria natureza se encarrega de remediar e o homem a se adaptar. Acontecimentos desse gênero não fazem o homem depender de outro homem, do outro; ele continua solitário e encontrando no estado de natural o sentido do viver de forma eminentemente simples e natural.

Qualquer modificação nesse estado natural não tem razão de ser em si mesmo. Só aconteceu devido a ingenuidade do homem no estado de natureza. As mudanças negativas aparecem devido à exaltação da razão gerando corrupção e uma conflitiva convivência. Daí a exaltação do genebrino ao Estado de natureza como única fonte de verdade e de bem, dando a este tudo aquilo que é positivo para a vida humana no seu estágio primitivo.

O estado de natureza é uma harmoniosa convivência de todos os elementos da natureza, inclua-se aí o homem, mesmo com sua particularidade, sua individualidade, vivendo para si e encontrando na sua unitariedade articulada com a natureza, formando o que se pode chamar de perfeição. Já o estado civil ou social, ao menos preliminarmente, uma situação de radical separação entre os indivíduos humanos, uma desigualdade, constituindo-se de forma radical o modelo e o protótipo da separação do estado de natureza.

O estado de natureza, portanto, com esta sua unidade orgânica, entre todos os elementos da natureza se torna o modelo da futura sociedade; modelo, bem entendido aqui, como dotado de uma luminosidade, porém, inimitável na sua essência, visto que, o homem não conhecedor do bem e do mal, não mais veremos. No estado social, próprio da nossa civilização não mais o homem será contemplado com valores tão simples, mas que realiza a essência do ser homem.

O estado de natureza é um estado de perfeita harmonia, sobretudo, quando, nele, o homem é guiado pelo instinto de conservação e a piedade. O fato do homem, nesse estado visar a sua conservação, não se preocupando com o outro, não desdenhando do comportamento do outro faz com que reine dentro dele a harmonia e se caracterizando por um estado totalmente vantajoso para o homem porque ele tem, apenas, a preocupação com os únicos bens que ele passa a conhecer: a alimentação, sexo e o repouso.

Pode-se dizer que é uma vida semelhante a de um animal? Sim. Por quê? Por que coisas simples e naturais eram o necessário. Os males eram a fome e a dor física. Nem mesmo habitação, vestes ou coisas do gênero incomodavam o homem nesse estado natural:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com cerdas suas roupas de peles (...) enquanto se dedicaram a obras que um único homem podia, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza(...). (ROUSSEAU, 1997a, p. 94)

O viver de modo tão semelhante a condição de animal dava ao homem, no estado de natureza um prazer inenarrável, gozavam dos prazeres e da felicidade coisas que nunca se viu na moderna sociedade que Rousseau contemplava à distância. Ora, suprindo suas necessidades o homem partilhava da harmonia com a natureza. O equilíbrio da relação homem natureza só vai se romper quando o homem rejeitá-la, quando passar a inserir-se, mesmo de modo extremamente lento, na sociedade:

(..) a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que deviam à sua constituição primitiva; que começando a moralidade a introduzir-se nas ações humanas, e constituindo cada um perante as leis o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha à sociedade nascente. (ROUSSEAU, 1997a,p. 93).

Vimos que, no estado de natureza, algumas potencialidades latejavam dentro do homem e de certa forma, lhe impulsionava para a vida em sociedade e não permanecer disputando espaço com os animais. Havia um estímulo para a exterioridade, uma natural tendência denominada de perfectibilidade, qualidade que possibilita o avançar das suas potencialidades rumo a um contexto comunitário.

É neste trânsito, a caminho da vida civil que os percalços da socialização afastou o homem de si próprio lançando-o contra o seu semelhante; a partir daí é que declina o amor-de-si, um sentimento profundamente natural que faz com que todo e qualquer animal ou pessoa humana cuide de si mesmo, se autoproteja. E que faz voltar, sempre, para a interioridade, e há outro sentimento, a piedade:

Não creio ter a temer nenhuma 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 tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude

tanto o 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 delas alguns sinais perceptíveis (...) (ROUSSEAU, 1997a, p. 76-77).

Rousseau é extremamente atento quando faz a análise da Piedade. É um instinto da espécie animal que faz moderar o amor próprio, um sentimento contrário ao amor de si e que faz o ser humano manifestar um desejo insaciável de poder, domínio, prestígio, etc. A piedade faz com que nos identifiquemos com o outro e nos impulsiona para a vida em sociedade. Ela é própria do homem selvagem e como tal:

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 (...) A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. (ROUSSEAU, 1997a, p. 78).

É nesta vida em sociedade que o homem se degenera. Abandona seus instintos naturais em troca de valores apreendidos na relação com o outro. À medida em que a razão conquista espaço a piedade natural se esvai. A repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes é um princípio da alma humana anterior a razão.

Muitas vezes, por viver em sociedade, aprendeu o conceito de justiça dado pelos homens e pelo excesso de razão passa a usar no lugar da piedade. É o homem tornando-se senhor da razão e a vontade vem muito mais atender as conveniências do que propriamente a um instinto como no passado. Com isto, introduzido está o sentido de moral.

Ao escrever sobre o estado de natureza, seus atributos, o que o nosso filósofo põe de diferente, de diverso daquilo que o mundo moderno apresenta? É sabido que Rousseau põe atributos àquele estado, características positivas e aponta para os indivíduos que viveram

naquele estágio qualidades superiores a ponto de serem apelidados de “bom selvagem”. Como se não bastasse, o genebrino coloca o ambiente em si como um espaço extremamente abundante, acolhedor, uma verdadeira morada, um paraíso para a humanidade.

Estamos diante de um autor que apresenta o conceito de estado de natureza mais rico e ao mesmo tempo ambivalente com respeito à tradição jusnaturalista, com o qual Rousseau faz referência, mas em muitos aspectos se distancia. No estado de natureza a propriedade não há; a desigualdade não reina; a injustiça e opressão, como também a servidão, os contratos enganosos que encobrem a exploração para com os pobres e justiça a dominação dos ricos são inexistentes. Estes artifícios só encontram amparo na vida em sociedade.

Portanto, para entender o homem do estado de natureza é preciso entender o homem natural. Entender o homem social requer o entendimento da sociedade. Entender a sociedade desvinculada do homem é cair no erro crasso. Assim descreve o caminhante solitário “é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma delas” (ROUSSEAU, 1997a, p. 61). Há um liame entre estado de natureza e homem natural, a perfeição de um reflete na realização do outro.

A natureza supre as necessidades de todos os seres vivos que estão ao derredor e a terra não priva de bens necessários àqueles que a pisam, sobretudo, os animais e dentre estes o homem. Nesse estado nada de trabalho senão a sobrevivência, nada de trabalho pesado, nada de reflexão, “se ela nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (ROUSSEAU, 1997a, 61).

Com se vê o estado de natureza é o lugar propício para a total insociabilidade, não há necessidade de convivência com seus semelhantes, pois suas necessidades são sempre satisfeitas a partir do caminho trilhado por eles. Se a alimentação e a sexualidade são bem por eles conhecidas, o que, então, provocaria seus males? Correspondem ao seu mal a fome e a dor.

Outra característica não menos importante, do estado de natureza, na concepção de Rousseau é a virtual ausência da sociabilidade. O homem não sentia necessidade de convivência com

seus semelhantes. Caracteriza, assim, uma grande semelhança com a vida dos animais. Segundo Derathé:

Para superar a fase animal, os homens devem tornar-se sociáveis e abandonar o estado de natureza. Esta parece ser a mensagem do segundo Discurso. De acordo com Rousseau, o que distingue o homem do animal é a sua perfectibilidade. Mas a perfectibilidade, que é apenas uma ‘faculdade em potencial’ no estado de natureza, está intimamente relacionada com a sociabilidade, que permite o seu desenvolvimento. (DERATHÉ, 1979, p. 540).

Percebe-se a partir dessa citação uma profunda relação entre homem e natureza. O instinto se manifesta, a natureza o impulsiona na busca da sua satisfação. Todas as suas necessidades e satisfações acontecem dentro de um princípio de imediaticidade. Nesse estado pré-social não se pensa no amanhã, os homens vivem no imediato e jamais imaginam que vão precisar daquilo que no momento dispensam:

Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem nenhuma idéia de futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. É esse, ainda hoje, o grau de previdência dos caraíbas: de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele. (ROUSSEAU, 1997a, p. 67).

O elogio e o louvor ao estado de natureza, como vimos, não se dá por acaso. No estado de natureza o homem não é corrompido, não conhece atributos do homem civilizado; no estado de natureza o homem enquanto “primeiro embrião da espécie humana” (ROUSSEAU, 1997a, p. 57) se apresenta de uma forma que mais parece uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos” (ROUSSEAU, 1997a, p. 64) do que o civilizado homem da Idade Moderna e mesmo numa condição animal, de certa forma bem pequeno, fraco, frente a outros animais,

mesmo assim, ele tem a capacidade de se organizar. Diante de outros animais, ele carrega em si um valor que o próprio homem moderno não tem: ele basta a si mesmo.

Por ter uma vida caracterizada pela simplicidade, o homem no estado de natureza, foi marcado pela satisfação imediata. Com o gênero básico ofertado graciosamente pela natureza, “vejo-o saciando-se sob um carvalho, dessendentando-se num ribeiro, deitando-se ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o alimento, e eis com isto suas necessidades satisfeitas” (ROUSSEAU, 1997a, p. 58) seu instinto se dava por satisfeito.

A natureza lhe dava o sustento de modo a protegê-lo e outros desejos e novas vontades não se manifestavam. O instinto era plenamente saciado. As necessidades físicas como a estabilidade, o resguardo e o abrigo quando satisfeitos lhe garantia, por outro lado, uma vida livre; dessa forma a liberdade se torna o grande atributo que a natureza lhe concedeu.

O homem na condição pré-social era um animal que bastava a si mesmo. A utilização dos membros superiores, com o uso da força e da autodefesa, dos membros inferiores, nas corridas e nas fugas de outros animais ferozes, e das faculdades elementares, foram constantemente aperfeiçoados, apenas, porque eram instrumentos que possibilitavam o saciar de seus desejos. Esse homem no estado de natureza não tinha necessidade alguma a não ser a sua conservação, o isolamento e saciar os instintos. Era completamente igual a qualquer outro homem, distinguindo-se, unicamente, pelas características físicas, as quais têm poucas ou quase nenhuma influência na sua felicidade.

CAPÍTULO 02

Antropologia Rousseuniana

2.1 O Homem

Os tempos modernos marcam uma nova característica de homem que não será esquecida pelo genebrino ao fundamentar a sua antropologia: é o homem dotado de liberdade, livre para decidir, capaz de tomar as rédeas do seu destino e não mais culpar algo exterior a si se porventura as suas ações não forem condizentes com seus princípios. O homem rousseauiano passa a ser determinado pela sua própria capacidade de deliberação. De uma vez por todas, o homem se sente livre, é dotado de uma racionalidade capaz de evitar todo e qualquer tipo de excesso.

Fazendo uso do elemento antropológico e querendo afirmar para os homens que eles têm, após a leitura do seu *Discurso*, que tomar uma posição, pois o trabalho é escrito eminentemente para homens ou ao menos parar e refletir sobre o seu comportamento, Rousseau diz claramente:

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. Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade perante os sábios que me convidam a fazê-lo e não ficarei descontente comigo mesmo se me tornar digno de meu assunto e de meus juízes. (ROUSSEAU, 1997a, p.51).

O homem que lê e medita as palavras postas por Rousseau no segundo *Discurso* dificilmente continuará sendo o mesmo na sociedade, não permanecerá na neutralidade, passa a tomar posições, torna-se um convocado, aquele que é chamado a um compromisso com a vida em sociedade e nesta, o elemento religioso aparece, não com discursos ou atos de fé, mas o teológico se nutre de compromissos práticos em prol do homem e da sociedade. Há a partir daí uma conotação política e de compromisso com a sociedade a partir da sua consciência, da sua natureza agindo com a mais absoluta liberdade.

Sendo o homem responsável diretamente por suas decisões, por suas ações, vamos ver que questões relacionadas com aquilo que é bom e aquilo que é mau, sobre justiça e injustiça cometidas pela pessoa humana não são mais decisões que passam pelo crivo da dialogicidade com o ser supremo, Deus ou interferência deste. Passa a ser uma questão eminentemente de livre arbítrio, portanto, totalmente enraizado com a história do homem, com a sua própria vida.

É inegável que para Rousseau o homem tende à vida social e isto está implícito na sua natureza. Tomando em consideração, sobretudo, a sua história, se vê a estrutura essencialmente relacional que contradistingue o agir humano de qualquer outro animal. As ações não são frutos de um elemento acessório, um mero acaso, mas como realidade que se insere na natureza do homem, porém o modo de exercitar o viver, de se relacionar e de fazer história é que descaracteriza o homem e entristece o filósofo. Sobre este texto, esta idéia rousseauiana comenta o filósofo Starobinski:

(...) a ambição devoradora, o ardor de construir sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para se colocar acima dos outros, inspira a todos os homens uma sinistra inclinação a se prejudicarem mutuamente; uma inveja secreta tão mais perigosa que para dar seu golpe com mais segurança, frequentemente usa a máscara da benevolência. (STAROBINSKI, 1991, p. 97).

Muitas vezes o homem convive como se cordeiro fosse e na verdade esconde outra face. Manifesta uma aparência enganadora. Ele se deixa conduzir pelas normas existentes na sociedade e essas normas nem sempre são favoráveis à coletividade, mas a interesses daqueles que formatam tais códigos sociais. Na sociedade, há uma forma de comunicar que não é autêntica; diz o famoso comentador rousseauiano, Starobinski:

Por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa. Paradoxo singular que,

de um modo em que a relação econômica entre os homens parece mais estreita, faz efetivamente um mundo de opacidade, de mentira, de hipocrisia. (STAROBINSKI, 1991, p. 35).

As experiências históricas do homem e o agir relacional brotam, de fato, de uma unidade interior que determina a linguagem, as ações e a consciência reflexa que o homem tem de si. Esta relação significa, no ser humano, a inata capacidade de referir-se àquilo que está além do seu eu. Querendo fazer uma referência à linguagem, convém dizer que também o monólogo testemunha a nossa natureza relacional. Não é só a expressão de uma necessidade de objetivação, mas muito mais a forma reflexa de uma predisposição comunicativa com a qual se tende a falar além de si, ao outro, também quando se fala consigo mesmo.

O genebrino viveu o drama de falar e não ser escutado, uma voz ecoando no deserto, experimentou a insofismável necessidade humana de se comunicar. A angústia, com frequência, tomou conta da sua vida, quer os leitores queiram ou não ver assim, isto se manifesta nos escritos, sobretudo, nas *Confissões* e nos *Devaneios*. Uma dor profunda quem tem sua origem no isolamento, na rejeição, nos contrastes existentes na sociedade. Assim, cremos que este conjunto de conhecimentos adquirido pela experiência vivida ocasionou formulações de conceitos sobre o homem e sobre a sociedade.

Entretanto, afirmamos que o ser humano é na sua inteireza, na sua dimensão antropológica e aqui comungamos com a estruturação literária construída no segundo *Discurso*, um caminheiro, e que encontra na vida social o seu habitat próprio. Que o homem é um ser apto e curvado para viver na sociedade mesmo sabendo o que de ruim ela produz, ninguém tem dúvida.

A sociedade que corrompe é a mesma sociedade onde o espaço religioso e a religiosidade desabrocham para que o homem encontre a sua plena realização. Tal religião não deve ter o intuito de escravizar, alienar e muito menos explorar o sentimento do homem, debilitando-o ou acomodando-o ao reino dos fracos e decadentes, ao contrário, como bem mostra Rousseau, a religião ajuda a formar a sociedade onde o homem seja livre e autônomo.

Conhecer a verdadeira condição humana, quem o homem é, afinal, é o ponto de partida extremamente necessário para compreendermos o que o filósofo se propõe com o seu famoso segundo *Discurso*. Estudar o homem natural, bem como o homem social, o homem que constantemente está em mudança é penetrar e conhecer o âmago da natureza humana; o que há de mais recôndito, profundo e íntimo. Num primeiro momento sabemos que este homem é dotado de um sentimento, aquele que partilha com os animais e diuturnamente o impulsiona para a autopreservação, mas a sociedade é o seu destino.

Sabemos que este homem moderno deve encontrar no homem do estado de natureza o seu paradigma. Ele viveu plenamente o ócio, o trabalho não era algo obrigatório, era uma maneira que o homem encontrava para saciar as suas necessidades. A superação dessas necessidades fez com que esse homem não imaginasse ganhos com as atividades desenvolvidas. Mesmo sendo parte integrante da vida do homem, no sentido de sobrevivência, esse homem não visava o acúmulo de bens com o trabalho:

Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo (...). (ROUSSEAU, 1997a, p. 88).

O trabalho e o domínio da técnica incitam a reflexão, a busca de relacionamentos, dos confrontos entre os contrários: quem é o mais forte? Quem é o pequeno? Quem é hábil? Quem é o mais rápido nas caçadas? Quem é o mais bonito? Nos diz o Jean-Jacques:

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias

semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão.(ROUSSEAU, 1997, p. 88).

O homem passa a ter consciência de que ele pode, tem poder na medida em que domina as técnicas que são oriundas de uma prática refletida, é o homem e a humanidade se colocando superior a tudo e a todos:

As novas luzes que resultaram desse desenvolvimento aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. (...) 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. (ROUSSEAU, 1997a, p. 88 - 89).

O homem se vê diferente. Esta é a toada. Aquele sentimento tenro é substituído por um saber que agora o faz diferente de outros semelhantes e na maioria das suas posições demonstra o seu poder. Diz o Starobinski:

A mesma faculdade de comparar (de refletir), que constitui a superioridade consciente do homem sobre o mundo, faz também com que se preveja sofrendo ou morrendo. (...) pelo trabalho, o homem sai da condição animal e descobre o conflito dos contrários: o fora e o dentro, o eu e o outro, o ser e o parecer, o bem e o mal, o poder e a servidão. (STAROBINSKI, 1991, p. 302).

Viver em sociedade e ser um com o outro significa também ser um com o cosmo. O outro é na sua materialidade a natureza, com tudo aquilo que a natureza é e o que ela quer dizer: a luz, o calor, o ar, os minerais, as várias substâncias orgânicas e inorgânicas que compõem as

nossas células e compõem no âmbito humano no qual nós não somos sós historicamente situados, mas com aquilo que historicamente interagimos de forma dinâmica. Pela nossa própria estrutura e natureza não podemos viver sozinhos. Há de se entender o sentido da interação entre tudo o que existe.

Nascimento e morte, crescimento e desenvolvimento, declínio e decadência da nossa natureza, tudo acontece porque o inteiro cosmos interage conosco. Todo o existente em torno de nós e nós envolvidos com tudo que existe nos faz um ser de natureza, frutos de uma mesma origem. Este compasso é constante nos escritos rousseauianos: homem, natureza, vida em sociedade.

Estamos sempre defronte ao outro e o sentimos ao menos como rosto no qual ressoa a nossa voz e com o silêncio que acolhe as nossas perguntas, quer queiramos ou não, nós não estamos sozinhos. Tudo isto nos faz acolher o nosso ser em um contínuo encontro. Aqui, o nosso discorrer em solidão é já o superar-se do monólogo, é já implicitamente um diálogo que se torna oração, ora com a natureza, ora com o outro, ora com Deus.

Não há dúvida que a natureza humana tende a se autopreservar e o *amor-de-si* é o sentimento que exerce esta tarefa tão peculiar ao homem natural; vivenciando este sentimento ele vela pela sua própria conservação. É esta paixão primitiva, inata, que provém do seu interior, que condiz com a realidade do homem. É um sentimento originariamente natural, é uma qualidade essencial que, vem acompanhado de um instinto de sobrevivência, de conservação.

O amor de si não é um egoísmo. O fato de olhar e cuidar de si não significa não considerar as coisas alheias, o que ele quer é cuidar da sua própria autopreservação. Por outro lado, o homem na sociedade moderna, marcada por um modelo econômico que visa a lucratividade o impulsionou para uma competição, eis o contraste com o pensamento rousseauiano; era a sociedade do conflito, da mudança de comportamento criticada pelo paradigma da tranquilidade primeira do estado de natureza.

Falando do amor de si como um instinto de autopreservação, de busca para realização do seu próprio bem-estar, vemos que é um sentimento constitutivo do seu interior, mas o ser humano não tende a permanecer nos desejos instintivos e de comportamentos que tendem a sua

conservação. O amor de si mesmo, por sua vez, ligado ao instinto de autopreservação, será que é capaz de levar a humanidade à virtude? Acreditamos que sim.

Isto posto, pode-se, agora, dizer que o homem se revela no relacionamento porque cada vez que exprime a sua realidade mais profunda, sempre descobre que o seu ser se dirige rumo a um tu. É um tu que ele não possui, que não pode ter como sua dependência, mas do qual não pode nem mesmo prescindir. Também, por essa razão, o agir dentro da sociedade com princípios de justiça e respeito com as diferenças significa defender a liberdade e respeito com a vontade de todos. Esse modo de vida, cuja inspiração está no homem no estado de natureza é uma grande oração, ou melhor, a grande manifestação religiosa apregoada por Rousseau. A oração, de fato, é antes de tudo, uma experiência de vida.

Mas, outra potencialidade latejava neste homem movendo-o à socialização e quanto mais ele se aproximava da vida em sociedade mais desenvolvia este sentimento. Rousseau a denomina de amor-próprio. O amor próprio não deve ser confundido com o amor de si mesmo, pois diferem em si mesmos e em seus efeitos; assim se refere o filósofo:

Não se deve confundir o amor próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo o animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produza humanidade e a virtude. O amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (ROUSSEAU, 1997a, p. 146-147).

Em ulterior momento, aparece outra característica existente que é a compaixão. Tendo o homem plena consciência da sua autopreservação e executando-o tão brilhantemente, ele também se preocupa com o outro ser; a compaixão tende a fazer com que ele zele pelo outro comprovando a bondade e a inocência da nossa natureza. Se por um lado tem esse homem o anseio de se autopreservar, ao mesmo tempo ele também se preocupa e zela pelo outro; isto

também acontece com os animais não racionais. Demonstra, portanto, o quão é semelhante aos animais. Sem dúvida que trabalhar o tema da compaixão neste contexto é, ao mesmo tempo, uma crítica do filósofo ao individualismo do mundo moderno.

Constituído de uma sensibilidade profunda o homem porta o sentimento natural, a piedade, que o faz profundamente sensível a todo tipo de mal que por ventura aconteça ao seu semelhante. Nos momentos de perigo este homem age instintivamente, não precisando de reflexão para ir em defesa do outro. Dentro do mundo natural é a piedade que ocupa o lugar das leis e dos costumes. Para Rousseau, este é o sentimento que faz o homem alcançar a seguinte máxima, por sinal muito inspirada no texto bíblico:

Ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima sublime de justiça raciocinada *faze a outrem o que desejas que façam a ti* -, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mais talvez mais útil que a precedente *alcança teu bem com o menor mal possível para outrem* (ROUSSEAU, 1997a, p. 79).

No exercício de tal sentimento, Jean-Jacques trabalha com a inestimável bondade do homem no estado de natureza que só começa a perder sentido e sua efetiva realização quando a razão e o amor-próprio ocuparem seus espaços. Isso demonstra o quanto não era racionalista, egoísta e ambicioso o homem natural; a solidariedade reinava nas suas atitudes. De uma forma ou de outra, o nosso filósofo queria deixar mais uma bela lição para o homem da sua sociedade de como deveria o homem moderno viver.

Não há como não considerar outra característica: a perfectibilidade. De acordo com Rousseau, o que distingue o homem do animal é a sua perfectibilidade. Mas a perfectibilidade, que é apenas uma “faculdade em potencial” no estado de natureza, está socialmente relacionada à sociabilidade, que permite o seu desenvolvimento. Rousseau sustentava que o homem no estado de isolamento sempre permanece o mesmo, só vivendo em sociedade ele é capaz de progredir.

A interminável busca da perfeição fez com que o homem se defrontasse com circunstâncias adversas, que desenvolvesse uma faculdade denominada por Rousseau de perfectibilidade que era a busca de uma perfeição constante devido aos desafios. No entanto, esta capacidade que o faz distinto dos animais, juntamente com a liberdade é a fonte da nossa virtude e pode ser considerada, também, como a causadora dos nossos vícios. De uma forma ou de outra, diante dos cataclismos ou intempéries que tanto afetaram ao homem, foi a perfectibilidade³ quem assegurou uma posição de resistência.

Diz-nos o genebrino:

(...) haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; 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. (ROUSSEAU, 1997a, p. 64-65).

E mais ainda, além da capacidade de aperfeiçoar-se e de desobedecer ao instinto, a perfectibilidade é apresentada com a causa da movimentação humana rumo à vida social; continua afirmando o filósofo:

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja esta faculdade, a perfectibilidade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem, que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. (ROUSSEAU, 1997a, p. 65).

³ A perfectibilidade é um dos traços constitutivos da modernidade e já estava presente de modo importante no pensamento de Descartes como um modo eficaz para purificar o espírito.

É esta perfectibilidade, uma das faculdades que nos possibilita o aperfeiçoamento em função das circunstâncias mais adversas, não poderia ser a fonte de todos os males. As nossas reações frente a determinadas situações são provenientes desta capacidade e nos torna especiais, singulares frente a todos os outros animais. Não está a perfectibilidade atrelada a razão. Ainda sobre a perfectibilidade, continua a nos falar o genebrino:

Depois de ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ela teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos. (ROUSSEAU, 1997a, p. 84).

Em conclusão, diríamos que a noção de homem natural apresentada pelo genebrino no estado de natureza, paradigma para todos os outros homens da sociedade civil diz respeito a ser absolutamente sereno e desejar apenas o necessário. A natureza se encarrega de oferecer os elementos exigidos para a sua realização plena. Mas na vida social o homem não vai viver esta experiência. Há uma pluralidade de interesses, os mais diversificados possíveis, há uma desigualdade tremenda que empurra o homem ao exercício de uma atividade quase sem fim, tornando-o um ser ativo, ambicioso, desejoso de bens e quando não se coloca como aquele que está acima dos outros. O fato de se distinguir dos outros espelha uma ambição, uma vaidade, por fim, a implantação da desigualdade. Nos diz, Rousseau:

Se aqui coubesse entrar em pormenores, explicaria facilmente como, sem se quer imiscuir-se o Governo, torna-se inevitável entre os particulares a desigualdade de consideração e de autoridade, desde que, reunidos numa 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 (...). (ROUSSEAU, 1997a, p. 111).

Em síntese, Rousseau explica nessa citação o motivo das grandes infelicidades e sofrimentos dos homens. Mas este homem é impulsionado para a vida civil mesmo que esta seja insuportável, desigual e injusta.

Com a capacidade humana de aperfeiçoar-se já desenvolvida devido aos inúmeros desafios, seja no manuseio das técnicas para tirar bom proveito da natureza, seja no domínio das ferramentas para o trabalho na agricultura, ou até mesmo na habilidade de construir técnicas a fim de que outros seres se tornassem dependentes e inúmeras outras façanhas deste gênero, já estava preanunciando o *amor-próprio* como elemento fundante do homem em sociedade.

2.2 O Homem em Sociedade

A “sociedade nascente” naquela idade feliz que foi a juventude do mundo só vai se tornar um inferno quando a penúria induz os homens a inventar o trabalho em comum e a divisão social das atividades, a instituir mecanismos de comando e constringões, a se apoderar de bens que a

todos pertencem. É nesse ambiente que o amor-próprio, um sentimento que leva a pessoa a se achar melhor do que a outra vai encontrar guarida. É na vida social que o homem aperfeiçoa esse sentimento. Assim diz Rousseau:

Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. 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 era 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. (ROUSSEAU, 1997a, p. 93).

O amor próprio por ser um sentimento que aparece depois do amor de si é apresentado pelo autor como algo que já é fruto de uma reflexão, o homem pára e pensa: “Refletir é comparar. Ora, o amor próprio consiste em comparar-se a outrem. A reflexão é, portanto, a fonte do amor próprio e de todas as paixões repulsivas” (STAROBINSKI, 1991, p. 215). Ficou sendo visto como um sentimento que não provém de dentro do homem, vem de fora, não é natural.

Um caminho foi trilhado, o homem passou de uma individualidade, de uma indissociabilidade para a sociabilidade trazendo para esta nova realidade, o germe do mal. O despertar do orgulho, ciúme, desavenças estes elementos passam a ser visível e uma constante:

(...) idéias de mérito e de beleza que produzem sentimentos de preferência. A força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. 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. (ROUSSEAU, 1997a, p. 92).

Quanto mais o homem se socializa, mais ele se deprava. Essa é a tese mais conhecida que se torna um dos aspectos constitutivos da teoria social rousseauiana. Ao homem é dada a capacidade de escolher ou rejeitar o que por instinto é conferida ao animal; ao homem é dada a capacidade de escolha ou decisão, isso só vem por um ato de liberdade. Essa capacidade o faz diferente e assim se refere o nosso filósofo:

Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre 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 (...).(ROUSSEAU, 1997a, p. 64).

A vida em sociedade não se caracteriza só com desentendimentos e maledicência. A vida social se caracteriza pela participação dos seus membros. E um dos momentos onde há, verdadeiramente, a participação popular é a festa. As expressões públicas de alegria, seja para comemorar o plantio, seja para comemorar a colheita, seja para celebrar o nascimento ou a morte. A festa é uma expressão do que é a sociedade, faz parte de toda cultura. Surge a festa primitiva “os homens habituaram a reunir-se diante das cabanas ou sob uma grande árvore, fazem do canto e da dança verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a sua ocupação” (ROUSSEAU, 1997, p. 92). A celebração, o culto à alegria. As religiões se revestem desses elementos para celebrar a vida, “homens e mulheres desocupados” cantam e dançam, alegram-se, bebem e comem com fartura. Em meio a alegria a depravação também acontece:

(...) cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício. Dessa primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por

esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 1997a, p. 92).

O genebrino ainda salienta que do isolamento à sociabilidade, do homem natural ao homem na sociedade civil existe um olhar que acompanha as ações deste homem. O olhar do outro desencadeia novos comportamentos. Nenhum homem está mais sozinho, ele vive e convive, observa e é observado, julga e também é julgado. Na nova sociedade é preciso levar em consideração que os valores são sociais, as formas de julgar são outras, muitas vezes quem não se enquadra nas novas regras é profundamente detestado.

Não há como não existir neste novo modelo de sociedade com regras implantadas, uma moral a ser seguida, a escravidão, a devassidão das leis, a monopolização do poder e atos desumanizadores:

(...) mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução. (ROUSSEAU, 1997a, p. 94).

Esta é a nova sociedade formada pelo homem que não basta a si mesmo, carente de propriedade e de outros bens para ser reconhecido, escravo dos trabalhos, das leis e desrespeitoso diante da natureza. O que se vê é a miséria, ambição e a desigualdade lado a lado com o “progresso”.

Qual o significado dado para esta nova vida social? A sociedade em que se vive quão marcada pela disputa, competição, ódio, às vezes, deixando os homens transtornados, loucos e justificando suas ações com ditados: “quem chega primeiro ao riacho, água límpida bebe”, ou

com teses religiosas: “faz tua parte que te ajudarei”; uma sociedade, assim, que significado tem? Propicia a felicidade dos tempos primeiros?

Enquanto, no estado de natureza, havia um isolamento como sinal de realização e de liberdade, o contrário se vê na nova sociedade; existe um isolamento constituído pelo amor-próprio e a vida na sociedade é marcada por mentiras, hipocrisias, ambições desenfreadas. A religiosidade aí se faz presente como aquela que apascenta aqueles que exploram e que ferem os valores próprios dos tempos primeiros; o fato de ser absorvido por um ente humano em nome de uma entidade divina dá para estes indivíduos, adaptados a este modelo de sociedade, o consolo que precisam para continuar explorando, oprimindo e desfazendo os valores apresentados como plenos no estado de natureza. Vejamos a seguinte citação:

(...) Salientaria como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e filósofos, isto é, uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas. (ROUSSEAU, 1997a, p. 111).

Ao contrário do que portava o homem no estado natural, onde o amor-de-si prevalecia, não existindo regras morais, muito menos, uma religião que justifica os interesses econômicos e sociais, o homem da sociedade moderna não tem limite. O que lhe interessa é o status e o poder, é a ganância e a ambição, um verdadeiro opositor ao homem natural, ao homem que defende uma vida simples e em contato com a natureza.

Nessa sociedade privilegia-se os bens materiais; o amor-próprio compactua, sendo até necessário ao homem moderno tê-lo; exibição de poder e beleza, escravidão e cobiça, enfim, uma sociedade profundamente egoísta, embora os seus habitantes vivam em grupos sociais,

formando a sociedade moderna e até se cumprimentam como irmãos, outros se cumprimentam como irmãos na fé, mas tudo é uma farsa.

A vida do homem social é marcada por:

(...) extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer os nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos (...); a má alimentação dos pobres (...); os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões (...) são todos indícios funestos de que a maioria dos 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. (ROUSSEAU, 1997a, p.61).

A voz de Rousseau ecoava em forma de protesto, era contra a exploração e desvalorização do homem, afirmava que os vícios da sociedade, o mal social, o mundo corrompido só poderiam ser combatidos através de uma conduta e uma prática que recusasse e excluísse a sociedade desigual em vista de uma justa sociedade.

Os homens se encontram num estado de luta e disputa, não havia mais confiança, não se comunicavam mais, o homem afastava-se cada vez mais de si mesmo, vivia em um mundo de aparências e ficções. O protesto de Rousseau contra esta civilização é radical. Nesta sociedade, dizia ele, não há nada de original. Os seus amigos filósofos se declaravam otimistas sobre a possibilidade de conciliar a civilização técnica e científica, prosperidade econômica e o progresso da razão. Rousseau colocava essa possibilidade em dúvida. Nascia ali um contestador nato das certezas da época e da sociedade do seu tempo.

A sociedade é este local específico na qual o homem vai desenvolver suas potencialidades. A partir do momento em que ele está livre para cumprir uma escolha moral, que será negativa se opuser indivíduo a indivíduo, condicionando a felicidade de cada pessoa à infelicidade dos outros, na transformação do amor de si em amor próprio e será por sua vez positiva se for

inspirada na consciência como amor à ordem, à justiça, na relação do homem com os próprios semelhantes.

É para esta sociedade que o homem tende, caminha a passos largos, uma viagem sem volta. Nela, ele se realiza. É na sociedade que o homem pode exercer essencialmente a verdadeira existência. O homem se faz no ambiente social com suas lutas, desavenças, desunião, busca a sua satisfação, adquirir riquezas e prestígios. Vejamos o seguinte comentário:

O homem se aliena na sua aparência, Rousseau apresenta o parecer ao mesmo tempo como a consequência e como a causa das transformações econômicas. De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico. O homem social cuja existência já não é autônoma, mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa da riqueza e do prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência. (STAROBINSKI, 1991, p. 38-39).

Rousseau fornece a sua contribuição, embora nem sempre valorizada, sobre a definição de homem social, comunidade política, indo muitas vezes de encontro a determinados modelos de solidariedade social, da necessária subordinação do indivíduo ao grupo e apresenta o valor do homem. Partindo da crítica da sociedade do seu tempo, Rousseau propõe uma comunidade política que, em nome do bem comum, consegue a liberdade e a igualdade política dos cidadãos e se torna lugar da realização da verdadeira natureza do homem.

As complexidades da vida têm o seu início com a vida em sociedade, exige-se uma nova constituição, o surgimento da moral, os julgamentos e ambições pela propriedade, o domínio daqueles que têm bens frente àqueles que são escravizados. De uma vez por todas “a época mais feliz” ficou para trás:

Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento

das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. (ROUSSEAU, 1997a, p. 93).

A sociedade, de fato, assim como Rousseau projeta, permite o nascimento do homem mostrando a sua verdadeira humanidade, comporta a descoberta e a afirmação da identidade humana, a realização da verdadeira natureza do homem, da liberdade e da igualdade política dos cidadãos, inserida sobre a lei e sobre a virtude. A desigualdade deve-se exclusivamente à faculdade humana e a legitimação das próprias leis e direções da vida social, na sua grande maioria, comandada por quem exerce o poder econômico:

Conclui-se dessa exposição que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis. (ROUSSEAU, 2002, p. 13).

Um homem em qualquer situação seja em uma sociedade onde gera o princípio do hedonismo, o mais absoluto prazer individual ou numa sociedade onde predomina, apenas, o ensinamento da natureza, simplicidade, bem viver, alegria, etc., mas que não reflete a sua própria situação, o seu próprio estado de vida significa que ele é amorfo. Ora, o viver o momento, o aqui e agora, como se o passado não dissesse nada, como se a história nada dissesse, que sentido teria a existência? O homem em sociedade, aparentemente repleto de liberdade e direitos, segue aprisionado, sem destino, “cego guiando outro cego”. O homem moderno habita em uma sociedade onde reina a anomia camuflada de prazer e luxúria. Esse é o estágio social e o modelo de homem criticado por Rousseau e o contraponto de uma sociedade livre e benévola e de homem feliz apresentado no estado de natureza.

Refletindo sobre as teses principais que tratam do estado de natureza e do homem natural e social, no segundo *Discurso* e comparando-as com a narração bíblica vemos que esta missiva

rousseauiana mais parece uma narração com fortes inspirações religiosas e não somente sobre a origem do homem e da sociedade. Em que medida o homem e sua natureza são elevados a sua categoria perfeita? Não conhecendo o bem e mal, não portador de um pecado original por que será que ocupa o maior status neste *Discurso*?

Todo o sentido da narração bíblica não é elevar o homem a Deus? O que queria o genebrino ao elevar o homem à categoria de Bom? Apenas ser um contraponto a bíblia ou há um discurso religioso por detrás das estruturas? Este é o tema do capítulo próximo.

CAPÍTULO 03

A Teologia

3.1 O Problema Religioso

Entendemos que o texto do segundo *Discurso* é envolvido numa atmosfera mística “minha alma eleva-se até a divindade”; as *Confissões* contam qual era o estado de Rousseau enquanto escrevia aquelas palavras em Saint-Germain; imaginamos o esplendor e a auréola radiante envolvendo o seu rosto, a alegria do seu espírito quando finalizou a obra em Chambéry. Mesmo assim, o texto literário não fala exclusivamente de religião e não é uma mensagem para os religiosos e, sim, para todos aqueles que querem uma sociedade digna.

Diante da importância da obra, não acreditamos que Rousseau, de grande formação religiosa, trabalhe, apenas, a política e questões da filosofia social deixando de lado o fenômeno religioso. O elemento religioso aparece, sim. Vejamos nas expressões que estão contidas no *Discurso*: criação, céu, graça, piedade, vida, morte e, por fim, a mais bela das criaturas, o homem e sua relação com o outro, com a sociedade. Ambos estão estruturados para dar consistência a sua tese principal: o homem é bom e a sociedade é que o corrompe.

É sobre esta bela criatura, o homem, que não nasce para viver isolado que Rousseau quer falar. É para o homem moderno que Rousseau escreve o seu *Discurso*. Ao estudar e compreender os textos rousseauianos, observamos que a pessoa humana destina-se à sociedade; a sociedade reserva-se ao homem. A dimensão dada para o sentido de relação com o outro manifesta a revelação do grande outro que só o homem em sociedade pode descortinar: Deus.

O segundo *Discurso*, ao abordar o homem no seu estado de natureza, reconhece inúmeros valores que Jean-Jacques não encontrava no homem social que viveu sob a orientação dos dogmas e os ensinamentos da religião cristã de cunho católico e de linhagem protestante. É

verdade que o livro de Rousseau não expõe as convicções cristãs enquanto doutrina: dogmas, rituais, crenças, etc. Mas é convicto que para o homem ser verdadeiramente cristão tem que ter uma postura enquanto modelo de vida, enquanto pratica a justiça, reordena sua vida rumo a simplicidade.

É um escrito fenomenal, marcado pela meditação e pela não exposição das suas convicções cristãs. Preocupa-se com a essência do ser humano e daí caracteriza-se uma ação religiosa. Para falar de uma ação mística e religiosa não precisa somente falar de Deus, é preciso principiar do homem. O modelo estrutural do ato religioso não parte do topo da pirâmide como fazem outras religiões, mas se inicia de onde deve começar toda e qualquer religião, do homem. Importa a Rousseau revelar a origem natural do homem, partindo de uma hipótese, através da qual uma cadeia de raciocínios é formulada, afasta-se da influência e dos prestígios que os fatos possam ter alcançados, sobretudo, daqueles ventilados nos livros científicos.

Ao apresentar uma sistematização buscando entender a convicção religiosa não queremos dizer que vamos defender a sobreposição do discurso religioso sobre o político e o filosófico ou vice-versa. Neste ínterim, vamos refletir sobre a organização dos elementos religiosos e dos fatos passíveis de observação do ponto de vista teológico. Partiremos de dois momentos do aspecto religioso, o primeiro é a sua relação consigo mesmo, a sua interioridade, e uma realidade transcendente; o segundo é uma relação externa, a sua exterioridade tendo uma perspectiva não interior, na qual o fenômeno religioso é estudado prescindindo da posição individual do crente.

Na perspectiva externa o fenômeno religioso se torna um fato objetivo que pode ser explicado filosoficamente fazendo referências a conceitos e categorias que a princípio são estranhos à consciência daquele que crê.

Uma reflexão filosófica sobre Rousseau e sua Teologia Política é cabível, desde que não se reduza a uma transposição mascarada de modalidade de autocompreensão própria de uma religião particular. Isto é o que já vem acontecendo na tradição ocidental, onde percebe-se, claramente, uma incoerência estrutural de uma religião que, como produto cultural e como tal, pretende se representar como fundamento da sociedade e da história.

O modo único de lidar com a problemática filosófica, enfocando questões de cunho religioso fez de Rousseau, aquele que, num processo de reanimação, dá nova vida ao modo de ser homem religioso e de estar no mundo; é como se o sentimento religioso do homem, após um longo tempo sem reconhecimento, devido a exaltação de uma racionalidade vazia, voltasse a ocupar um lugar de destaque.

A dimensão prática-vivencial na concepção religiosa rousseauniana assume uma dimensão libertadora, de compromisso com a sociedade justa e entende a diminuição de devoções e cumprimento de penitências e outras práticas meramente morais como desnecessárias. A humanidade não é o poço dos pecados ou a fotografia visível do pior dos mundos. Medo, devoção e práticas de rituais, por exemplo, a penitência não constitui a essência da forma de viver o sentido religioso.

O genebrino trás o movimento e sentimento religioso do homem para a sociedade; dá um basta àquela visão tradicional de afastar o homem da realidade terrena, como se a realização humana se desse numa dimensão extraterrena. Este realizar-se na sua dimensão espiritual e material tem o verdadeiro intento e propósito no meio social porque é aqui que o homem vive e dá sentido às coisas, é aqui nesse mundo que o homem se revela e revela o próprio Deus que acredita. Sobre esta revelação individual, da interioridade humana, Jean Jacques dá o tom profético e transcendente:

Tomo uma resolução de que jamais houve exemplo e que não terá imitador. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade de sua natureza, e esse homem serei eu (...). Que a trombeta do Juízo Final soe quando bem entender, eu virei, com esse livro na mão, apresentar-me diante do Juiz Supremo (...). Reúne ao redor de Ti a inumerável multidão de meus semelhantes, que eles escutem as minhas confissões, que deplorem as minhas indignidades, que enrubesçam diante das minhas fraquezas. Que cada um deles, por sua vez, com a mesma sinceridade, ponha a nu o coração diante do Teu trono e depois que um só diga, se o ousar: Fui melhor do que esse homem. (ROUSSEAU, Vol.I, 1988, p.21).

Enquanto movimento, o aspecto religioso tem suas ondulações e estreita correspondência com o estado geral da sociedade. Dentro do segundo *Discurso* não há a preocupação do nosso filósofo em dar respostas concretas para questões religiosas de cunho transcendental, inquietações espirituais, dúvidas existenciais tão propícias para os seres humanos, não é este o intento; bem como, não tem pretensões de alimentar uma esperança para quem quer ter uma paz paradisíaca e viver repousando sobre si mesmo. Há idéias claras em vista da construção de uma sociedade onde reine a justiça e o homem tenha dignidade, liberdade de pensamento e autonomia.

Muito bem precisa é a idéia de sentimento trabalhada por Rousseau para que não se confunda o que é sentimento religioso existente no homem e o que são as formas religiosas que este sentimento se reveste. Enquanto sentimento religioso o homem tenta dissipar as sombras e os fantasmas que o afasta da verdade para buscar aquilo que, genuinamente, o filósofo apresenta como a busca pelo bem e para isto apresenta como protótipo a sua própria existência. Ainda enquanto sentimento religioso a busca deste bem pode acontecer na vida solitária e as respostas encontradas se dão nas profundezas de seu ser.

Quando Rousseau defende o hipotético estado de natureza como um modo do homem se afastar do mal produzido por ele próprio quando passa a viver em sociedade e busca a bondade, a felicidade original, entendemos que diz estar o homem de volta ao sentimento primeiro, o sentimento original, aqui entendido como natural. Há um liame entre este sentimento primeiro e o princípio-em-si da vida espiritual, o sentimento religioso. Em uma passagem do Livro VII das Confissões, Rousseau expõe a importância do sentimento:

Só tenho um guia fiel com o qual posso contar: é a sucessão dos sentimentos que marcou as transformações de meu ser e, por eles, a dos acontecimentos que lhe foram a causa ou o efeito. Facilmente esqueço as minhas infelicidades; porém não posso esquecer as minhas faltas e menos ainda me esqueço de meus bons sentimentos. A recordação que me deixaram me é muito querida para que possa apagá-los de meu coração. Posso cometer omissões nos fatos, nas transposições, erros nas datas; porém não posso me enganar a respeito daquilo que senti, nem sobre o que os meus sentimentos me obrigam a fazer; eis do que se trata antes de tudo. O objetivo exato de minhas

confissões é dar a conhecer, com exatidão, o meu íntimo em todas as situações de minha vida. O que lhe prometo é a história da minha alma; e para escrevê-lo fielmente não preciso de outras lembranças: basta-me como até agora fiz, fazer uma introspecção. (ROUSSEAU, Vol. 2, 1988, p. 10).

Enquanto formas religiosas que revestem o sentimento diz respeito àquilo que povoa o imaginário, exemplo, credíncias que visam abafar o espírito curioso e impedem o homem de buscar as respostas para os seus problemas, seja de cunho social: os abusos que as regras sociais cometem; seja de cunho pessoal quando, ao se acomodar diante de verdades absolutas, o homem aceita passivamente a situação de escravidão e anomia.

Ao se conduzir, dentro da sociedade, pleno de uma couraça denominada de formas religiosas, o homem, se enquadra em regras bem ordenadas, adaptando-se e submetendo-se a tal ponto, que chega à intolerância com os que pensam diferente deles, tanto no sentido religioso como também no sentido social. Tais formas são depositárias de verdades religiosas, de certezas inquestionáveis, mas o homem é inquieto e na busca da verdade e da explicação dos fatos são sede de questionamentos.

A inquietação e a angústia, próprias do homem Rousseau fizeram com que ele desejasse, sempre, falar para homens, sobretudo, homens que não se acomodassem, mas que se lançassem à busca de respostas para os problemas dos humanos e da própria sociedade na qual estão inseridos.

Ao longo da pesquisa, constantemente, nos perguntamos se este homem era o outro ou era ele mesmo. O certo é que a crítica a uma determinada prática religiosa da sua época era a afirmação de um esgotamento de valores apregoados como certezas absolutas; as verdades defendidas e apresentadas como verdadeiras tanto para a sociedade, bem como, para a religião tradicional, estão definitivamente em crise a partir dos escritos do segundo *Discurso*.

Deus, homem e sociedade são temas envolvidos e envolventes dentro do edifício filosófico rousseauiano. Uma forma puramente racional de fazer religião foi por ele rechaçada. Queria o sentimento e como foi detentor de uma formação religiosa ora no protestantismo, ora no

catolicismo, trabalhar a temática da religião fora da visão do sentimento não nos parece um caminho correto.

No ideal de Iluminismo a razão era instrumento fundamental para se alcançar qualquer tipo de conhecimento, prevalecia no contexto racionalista e ao homem pouco se lhe dava se não usasse tal instrumento, mas usando a linguagem do sentimento o genebrino propõe outra leitura do homem e da realidade que o cerca. Realçando a importância do sentimento para o homem natural, assim se expressa:

Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma idéia de futuro, por mais próximo que possa ser, e seus projetos, limitados com suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. É esse, ainda hoje, o grau de previdência dos caraíbas (...). (ROUSSEAU, 1997a, p. 67).

Temas dominantes em sua obra foram embebidos de sentimento: relação natureza e sociedade; a liberdade política; a igualdade de todos perante a lei; crítica às religiões cristãs mas, preservando a crença em Deus; a educação e outros temas importantes que foram abordados, por Jean-Jacques, sempre vinculando a razão, mas em nenhum momento desprestigiando o sentimento.

Desta forma, não há como entender o discurso religioso em Rousseau, senão, acompanhado de uma profunda sensibilidade. Há um dado inequívoco, que a dimensão religiosa não pode ser liquidada como se irracional fosse ou como um fetiche ideológico. No discurso do genebrino há uma dupla realidade: Deus e o homem, cada qual muito bem identificado e, por assim dizer, autônomo e independente. Deus plenamente perfeito se realiza em si mesmo, não se envolve com a realidade humana; o homem, por sua vez, pleno de graça, beleza e liberdade no estado de natureza, mas que se corrompe, desfigura-se e adquire uma maldade quando passa a viver em sociedade.

Como a experiência religiosa não se dá, apenas, num espaço, no templo sagrado como se diz, mas também no envolvimento com a realidade, com o contexto social na qual estamos

inseridos, na história, na sociedade entendemos que o problema religioso apresentado por Rousseau é oposto à linha tradicional, implementada numa verticalidade, defendida por protestantes e católicos. Esta antropovisão religiosa, a religião como uma inter-relação entre o Eu aqui na terra e Deus numa dimensão metafísica impede a compreensão da visão rousseauiana sobre a religiosidade, uma visão horizontal. Daí a crítica e a condenação aos escritos do filósofo genebrino.

Rousseau reflete sobre uma formação religiosa que parte da crença, mas essa crença tem no homem o fundamento. O sentido maior não é agradar a Deus e explorar o homem, cometer injustiça, gerar a desigualdade social. O sentimento religioso visto como crença em um Deus manifestada, simplesmente, nos rituais e prática de vida adversa ao que se celebra no templo é rechaçada pelo filósofo.

Portanto, uma religião de cunho integrado entre homem e Deus, paralela com a humanidade, que possibilitasse a felicidade do homem, a participação de todos na construção da sociedade, a prática da justiça, o crescimento do homem em sua totalidade era o intento e a bandeira rousseauiana no que se refere aos propósitos religiosos.

Nos dicionários especializados a origem da palavra religião significa religar, do latim religare, quer dizer ligar, vincular o homem a outra realidade, um conjunto de crença em deuses ou Deus. Na origem da palavra não há como fazer religião desvinculando a realidade humana de uma comunicação com outra realidade que a transcenda, o divino. Esse conceito se refere especificamente à concepção de religião cristã que predomina até os nossos dias e foi o berço de formação religiosa do nosso filósofo.

Na religião cristã, por exemplo, há um Deus Trino: Pai, Filho e Espírito Santo que interfere na vida do homem através da sua graça e se revela em plenitude àquele que crê no homem histórico Jesus de Nazaré, considerado o Filho⁴. Ele é o redentor e o sumo bem. Consequentemente, para os cristãos, esse Deus é uma realidade sobrenatural que interfere no mundo e age com sua infinita graça. Esse não é o posicionamento de Rousseau.

⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, I JO, 4,16. Todas as Citações bíblicas são retiradas da Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Edições Paulinas, 1973.

Será que é com essa concepção tradicional cristã que Rousseau vai trabalhar os conceitos de: Deus, criação, céu, graça, piedade, vida, morte, homem, no segundo *Discurso*? Temos a convicção que não. Ele vai, sim, trabalhar algumas temáticas da religião, mas modificando alguns posicionamentos que, para o cristianismo são dogmáticos. Com a sua reflexão vai nos fazer enxergar, de outro modo, uma nova idéia sobre Deus e nova compreensão religiosa do homem.

Essa posição é uma nova maneira de impostar o problema religioso. Isso vai de encontro aos interesses dos que se dizem interpretes do evangelho. Esses mais parecem donos de Deus do que verdadeiros anunciadores da sua mensagem. A prática e o anúncio da religião por parte daqueles que se dizem líderes religiosos, até mesmo nos nossos dias é de quem possui Deus, sentem-se donos de Deus. Evidentemente que Rousseau não seguiu os ditames desta religião. Por não entenderem esta nova maneira de impostar o problema, Rousseau foi considerado ateu, teve seus livros queimados em praça pública e até os dias atuais tem gerado controvérsias.

Há de se levar, também, em consideração na compreensão da dimensão religiosa, as circunstâncias da trajetória de vida do filósofo: os primeiros anos de vida, a sua juventude, a sua formação religiosa e os primeiros contatos com a sociedade parisiense. Sem entender esta trajetória, será difícil alcançar com a inteligência o discurso religioso. Não queremos tomar o caminho da biografia, mas há um vínculo considerável entre as suas idéias e a sua vida. Não vemos como afastar a sua história do seu pensamento.

Rousseau, filósofo, teve uma infinita obsessão para com a busca da verdade. Na obra os *Devaneios do Caminhante Solitário* afirma com muita propriedade:

(...) a verdade geral e abstrata é o mais precioso de todos os bens. Sem ela o homem é cego; ela é a luz da razão. É por ela que o homem aprende a se conduzir, a ser o que deve ser, a fazer aquilo o que deve fazer, a tender o seu verdadeiro fim. A verdade particular e individual não é sempre um bem, algumas vezes ela é um mal, muito frequentemente uma coisa indiferente. (ROUSSEAU, 1987, p. 56-57).

Esta busca da verdade, a inquietação, era a pura manifestação de um inconformismo entre o que viu e o que conheceu através da leitura e, sobretudo, do conhecimento bíblico e das leituras que fez das *Confissões*, Santo Agostinho. O conceito de homem natural e de estado natural está entranhado de uma visão idílica, suave e terna das concepções do livro do Gênesis. O Paraíso, o mundo perfeito, perfeita natureza. Isto posto, acrescenta Jean-Jacques, o homem não nasce no pecado, nem é mau; mau é tudo aquilo que corrompe o homem dentro da sociedade. O homem é bom e a sociedade é que o corrompe.

A história nos diz que o século XVIII foi marcado por encruzilhadas, contradições, disputas acirradas pelo poder e o desabrochar de grandes talentos na filosofia, sobretudo, na França dos enciclopedistas. Houve um avivamento na política, nas artes e, ousamos a dizer que, o mesmo acontece no modo de apresentar o discurso religioso.

Jean-Jacques Rousseau foi aquele que trabalhou a temática religiosa nos seus diversos livros dando uma nova conotação, tirando-o o máximo possível daquela visão crença-fé absoluta que é igual a ignorância-servidão. No segundo *Discurso* mostra claramente que o homem não é sinônimo de imperfeição nem é aquele preparado para viver de uma forma antiquada com o divino.

A confluência dos novos ideais parece contrastar com uma interpretação nublada sobre o destino dos homens diante de comportamentos egoístas, interesseiros, cômodos descritos no *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*. Esse fato o impulsionou a escrever sobre a origem e a evolução do homem desde o estado primitivo denominado de estado de natureza até a sociedade atual. Nesta obra denominada de *Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, ele detecta que a primeira fonte do mal, do pecado e da opressão não se encontra em outro posto a não ser na própria sociedade quando a apropriação de bens e a desigualdade se fazem presentes.

A sua sociedade é marcada pela artificialidade criada dentro do modelo social da modernidade e o seu intuito é apresentar a natureza humana com todos os valores que este modelo social não considera. O ponto primeiro é a análise do seu eu interior, a introspecção como método de conhecimento e como uma contraposição àquele momento presente. Designações já praticamente esquecidas como estado natural, a bondade, o mito da *idade de ouro*, o tão

sonhado paraíso perdido e, por fim, o homem e a natureza harmonizados vêm à tona, resplandecem com todo vigor nos textos do nosso filósofo.

3.2 O Problema Religioso e o Mito

O segundo *Discurso* é um libelo aos efeitos desagregadores gerado pelo avanço do capitalismo; é uma exposição extremamente articulada: estado de natureza, homem, sociedade. Nessa obra, diversas questões que envolvem o homem são apresentadas, mas, uma delas aparece de modo tênue, a religiosidade. Justamente porque necessita construir um espaço histórico que separe a vida na sociedade civil representada pelo capitalismo nascente da vida no estado de natureza que trouxe elementos de épocas passadas, que continua fazendo parte do homem e que, mesmo naqueles idos de um novo século, ele não perdera.

Ao contrapor a bondade original do estado de natureza com a tremenda descaracterização do homem na sociedade, sendo explorado, onde muitos vivem a luxúria sob o esforço descomunal de outros, uma desigualdade ferrenha e um modelo político que privilegia a burguesia e prejudica o povo, o nosso filósofo vai encontrar nos mitos da antiguidade a fonte para descrever com originalidade o estado de natureza.

Expor determinados temas, presentes no estado de natureza, significa falar, também, da dimensão mítica e religiosa que permeia o estado, isto é, o espaço e o homem que nele habita. O ponto de partida será a criação, um modelo, um paradigma que independe do tempo vivido, transcorrido. Diferentemente de outras narrativas da criação no modo como apresenta, mas definitivamente semelhante à criação bíblica no que diz respeito às maravilhas iniciais, ao espaço perfeito e pleno de possibilidade e gozo; o texto não se afasta dos elementos míticos:

(...) o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento que se produz num tempo imemorial, o tempo fabuloso dos inícios (...). Em outras palavras, o mito conta como teve origem uma realidade, seja esta a realidade total, o cosmos, ou só um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (ELIADE, 2001, p. 45).

O mito traz os seus significados e Rousseau soube usá-los de forma envolvente tal qual o mito bíblico da criação, entretanto, põe o homem e a sua natureza como bom, livre, inocente e não

pleno de pecado. Há uma semelhança ou inspiração da narrativa rousseauiana com os textos bíblicos: a criação e a criatura se harmonizam, foram feitos um para o outro.

Mas, eis que o pecado aparece e coloca uma penumbra sobre a maravilha que existiu no estado de natureza; se no texto bíblico o simbolismo da maçã saboreada por Adão toma uma conotação “moral individual”, o caminhar para a vida em sociedade, no pensamento rousseauiano, tendência irrevogável, constitui a queda do homem. Esta situação não aconteceu no estado de natureza; a queda, o pecado na linguagem religiosa acontece quando o homem se cerca de outras pessoas, quando passa a viver em sociedade. Isso é fruto do desejo e da ambição do homem a partir do primeiro momento em que se apropria da terra, esse fato toma um caráter moral de consequência social:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos se! (ROUSSEAU, 1997a, p. 87).

Vemos, nitidamente, que elementos: fonte e origem do mal, a bondade original da criação ou paraíso divino, os mitos originários de uma cultura agrária e pastoril dos primeiros tempos pós-estado de natureza, a compaixão com os que sofrem, etc., apresentados no texto encontram-se nas narrativas bíblicas a sua origem ou, no mínimo, a fonte de motivação. Mesmo quando o texto é inscrito de modo sutil, com maestria e habilidade como bem nos apresenta o filósofo Rousseau, não há como negar aquela referência. Não vamos esgotar todas as correlações, mas apontaremos alguns momentos em que o vínculo se estabelece e como tal, afirmamos o discurso religioso estruturado nestes termos que são capitais para o entendimento do texto.

Mesmo com a sobriedade e as necessidades satisfeitas, tal qual o mito da criação narrado no livro do Gênesis, “a religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação são eles desiguais por que assim os desejou” (ROUSSEAU, 1997a, p. 53); o homem de natureza era impelido para a vida social. Na

sociedade ele ia se deparar com as diferenças que não eram apenas físicas, mas diferenças provocadas pelo modelo social que favorece o sentimento do egoísmo, da inveja e do ódio.

Por caminhos diferentes o estado de natureza rousseauiano e o texto bíblico apontam para o destino do homem: a vida em sociedade. No primeiro, estado de natureza, o homem vai se desfigurando, vai se corrompendo e perde a sua beleza, mas dentro dele não há maldade. Esta é proveniente da sociedade. No segundo, o texto bíblico, o homem é chamado a ouvir o clamor da natureza que é criação de Deus e com ele ser co-autor, construtor da própria natureza.

Está posto um dos principais problemas religiosos que se articula dentro da obra: o princípio, a origem do mal com outros textos de referência religiosa, por exemplo, com a temática de um redentor, da revelação. Para que redimir o homem dos seus pecados se todo o mal nele não está e sim na sociedade? Para haver uma compreensão de Deus e do sentimento religioso existente no homem, não precisa haver revelação de Deus por um agente externo. Obedecendo preceitos morais e praticando a vida simples dos tempos primeiros o homem particular é quem revela Deus. Isto demonstra que o espírito religioso do filósofo aflora e, ao mesmo tempo, é diferente daquele apresentado pela religião dominante.

O fato de o homem abandonar o estado de natureza, de buscar uma saída em uma sociedade mentirosa e enganadora, promissora em coisas fúteis: lucro e poder, tal atitude pode ser comparada com a perda do paraíso bíblico vivida por Adão e Eva no livro do Gênesis. Isto simboliza a morte do paraíso natural tal qual significou o abandono do jardim do Éden. A perda da pureza original na narrativa bíblica e o abandono ou a morte do estado de natureza descrito no segundo *Discurso* se entrecruzam; tornam-se semelhantes e ambos têm um desfecho final: geram a queda do homem puro, inocente e feliz.

O estado de natureza delineado por Rousseau e a imagem do Paraíso revelado pela Bíblia demonstram o quanto que de religioso o nosso filósofo deixa transparecer no segundo *Discurso*. Não é nossa tarefa, ao menos neste texto, fazer um juízo de valor sobre as teses rousseauianas, mas apenas salientar o espírito religioso do nosso filósofo e como ele se estrutura na construção do segundo *Discurso*.

O nexu religioso que se estabelece na obra do genebrino, bem como, a visão religiosa apresentada na Bíblia tem o seu início com o sentido de perda: na Bíblia, o sentimento de perda do paraíso; o aconchegante estado de natureza não mais existe; no estado de natureza, apresentado pelo genebrino, a perda daquele paraíso pleno onde o homem vivia livremente foi corrompido quando passou a viver em sociedade, o sentido pleno foi perdido.

Nas duas situações de perda o que vemos é a exaltação, a presença e o enaltecer daquilo que não era o fundamento da visão bíblica e da visão de Rousseau: um estado modelo e referência para o homem. O desejo do “fruto proibido” por um lado e o surgimento de sentimentos egoístas e depravados próprios da vida em sociedade por outro, ocasionaram situações de declínio, enfraquecimento e disputas.

O homem que passa a viver, tanto no paraíso bíblico quanto no paraíso rousseauista é aquele será marcado por uma dupla condição: tem a sua grandeza, faz parte da criação juntamente com outros seres vivos da natureza, dentro dela se destacam, mas são aqueles que portam dentro de si, dentro desse universo a semente da sua própria degeneração. Seja numa dimensão bíblica ou numa dimensão do estado de natureza é o homem com a sua liberdade, capacidade de fazer uso da razão e, conseqüentemente, as suas ações que desagradam os princípios estabelecidos pela ordem natural na dimensão de Rousseau ou na ordem de Deus apresentada pelo texto bíblico.

Tanto no estado de natureza quanto no paraíso bíblico, o homem que por lá habita é aquele que é conduzido pela curiosidade e descoberta do bem e do mal; vai por caminhos diversos, mas o que provoca o impulso é o mesmo objeto: o desejo de conhecer e de saber cada vez mais. A busca da perfeição traz suas conseqüências e a principal delas é a decadência da sociedade. Ou em uma situação, a bonança no estado de natureza; ou em outra, a decadência da sociedade, neste caso, as conseqüências recaem sobre o homem moderno, o que está na berlinda é o homem. Na situação segunda é o homem em queda, tão bem representado na imagem do Glauco:

Semelhante à estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades tinham desfigurado tanto que se assemelhava menos a um deus do que

a um animal feroz, a alma humana, alterada no seio da sociedade por mil causas sempre renascentes, pela aquisição de uma multidão de reconhecimentos e de erros, pelas mudanças verificadas na constituição dos corpos, e pelo choque contínuo das paixões, mudou por assim dizer de aparência, a ponto de ser quase irreconhecível, e nela só se encontra, em vez de um ser que age sempre por meio de princípios certos e invariáveis, em vez dessa celeste e majestosa simplicidade com a qual o seu autor a marcara, o disforme contraste da paixão que julga raciocinar e do entendimento em delírio. (ROUSSEAU, 1997a, p. 43).

Tal imagem corrobora para a perda irrecuperável das duas situações iniciais. Mas o importante é salientar a grande novidade apresentada por Rousseau que é a culpabilidade um mecanismo da cultura, das relações sociais. Esta culpabilidade está mais no plano histórico do que em qualquer entidade metafísica. O homem em queda é fruto de uma estrutura social.

Por ter uma vida caracterizada pela simplicidade, o homem que vivia no estado de natureza, foi marcado pela satisfação pessoal com os gêneros básicos ofertados graciosamente pela natureza,

Tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando o seu leito no pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo-se a todas as suas necessidades. (ROUSSEAU, 1997a, p. 58).

Mesmo no estado de natureza, o homem rousseauiano se satisfazendo totalmente, pode-se dizer que não era para este paraíso que o homem veio. Apesar de toda bonança ocasionado pela vida neste estado, o homem era convidado para participar da sociedade, um mundo diverso lhe esperava, a sociedade civil.

Como o homem pode conhecer a Deus, ter o prazer e gozar as maravilhas da vida, a felicidade e a plenitude se a própria sociedade é carregada de maldade, imperfeição e luta? No estado de natureza o homem não se defrontava com esta situação, não vivenciava os elementos que impediam a plena realização. Afirma o genebrino:

Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu 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, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal. (ROUSSEAU, 1997a, p. 93).

O homem passa a ser aquele que na sociedade vai disputar espaço com o outro visando uma vida melhor; é o homem social corrompido pela mesma sociedade, ele tem a sua antítese no homem natural; propaga-se em todo o segundo *Discurso*, com outra linguagem aquela mesma situação a partir do momento que o homem, criatura divina, lá no livro do Gênesis, se corrompe e comete o erro. Tanto o homem de Rousseau como o homem bíblico apresenta-se em duas situações: perfeição e corrupção. Contradição pura! O que foi Rousseau?

O repúdio rousseauiano àqueles efeitos negativos causados aos homens pela sociedade moderna, pela busca incomum de poder e propriedade por um lado, e o profundo amor à simplicidade, ao campo, e à sociedade justa, por outro, fizeram com que a religiosidade por ele apresentada tivesse uma participação efetiva na construção de uma política e de uma ordem social justa, verdadeira.

O sonho bíblico da irmandade e o sonho rousseauiano da igualdade, liberdade são fomentos para a tão sonhada reconstrução da Sociedade Civil. O horizonte religioso de Rousseau é a sociedade justa que começa com o homem despido, livre, desapegado de bens tal qual acontece no paraíso bíblico. Na sociedade o homem se desencanta, vai se deteriorando cada vez mais com seu egoísmo e hipocrisia.

Por mais que se desconheça o estado de natureza ou o paraíso bíblico não podemos desconsiderar que ambos trazem o desejo de um homem livre, justo, paradigma para o homem de todas as épocas e de todos os tempos. Para Rousseau a possibilidade de recuperação moral está a partir da educação dos homens; na visão bíblica esta recuperação está naquilo que prepara os homens para a vida no além. Neste ponto está o rompimento de Rousseau com o cristianismo.

3.3 A COMPREENSÃO DO PROBLEMA RELIGIOSO.

A sede principal da religiosidade rousseuniana não é o exercício de autoconhecimento ou o ensimesmar-se. Na solidão ou no isolamento não há necessidade da religiosidade. Ao viver na sociedade o que vai caracterizar o homem religioso é a prática radical do bem que leva necessariamente a ações que demonstram maturidade, liberdade e compromisso com uma nova sociedade justa e com o outro plenamente feliz.

Para chegar ao ápice moral o homem precisa ser disciplinado, rigoroso e saber controlar seus desejos e vontades, ter um compromisso com o dever, ser senhor de sua história. Isto é coisa de homens que se compreendem e encontram-se consigo mesmo. Compreender a organicidade espiritual da obra de Rousseau é compreender o homem que caminha com liberdade, mas consciente com os seus deveres. Sobre esta temática diz Cassirer:

A forma da sociedade existente até agora sobrecarregou os homens com inúmeros males, envolvendo-os cada vez mais profundamente com o erro e o vício. Mas esse envolvimento não é um destino inevitável ao qual o homem está submetido. Ele pode e deve livrar-se dele ao tomar as rédeas de sua própria história ao transformar o mero ter de em querer e em dever. (CASSIRER, 1999, p. 64).

As mudanças que abriram os olhos dos homens foram aquelas que, ocorridas na sociedade, foram denominadas como prejudiciais ao homem, interpretados como maléficas, como então, atribuir a origem desta maldade à natureza humana, a Deus? A solução proposta por Jean-Jacques, no que se refere ao homem, como um novo olhar, desperta a curiosidade até mesmo dos cristãos, e sobre esse homem nos diz Cassirer:

E além desse isolamento exterior, ele parece agora também encontrar-se interiormente perante um dilema insolúvel. A obscuridade do

problema da teodicéia parece desde então completamente impenetrável. Pois se não podemos remeter o mal a Deus, nem procurar a sua razão na constituição da natureza humana, onde se pode então encontrar a sua fonte e sua origem? (CASSIRER, 1999, p. 73).

Dotado de um princípio de bondade, naturalmente bom, como pode, o homem, cometer o mau, sobretudo, destruindo a integridade física e moral de outro homem? “Deus (ou a natureza) não pode desejar que o mal exista. O homem é culpado? Pecou? Se é naturalmente bom, de onde vem que se tenha tornado mau?” (STAROBINSKI, 1991, p. 301).

Busca-se a interpretação desta maldade humana desde aquele momento, no Paraíso, em que o homem ansiosamente deseja ser igual a Deus, ou seja, ocupar o mais alto escalão na pirâmide. A vontade de poder, o desejo de mandar, “olho grande” sobre tudo aquilo que pode dominar abriu espaço para o pecado do orgulho e o filósofo-teólogo, cristão, Tomás de Aquino assim se pronuncia:

O desejo de ser a regra dos outros e não regular sua vontade pela de um outro superior, é querer o primeiro lugar e não querer submeter-se de algum modo: pecado do orgulho. Assim, diz-se com justeza que o primeiro pecado do demônio foi o do orgulho. Mas um erro no princípio é fonte de erros variados e múltiplos; esta primeira desordem da vontade no demônio é a origem de pecados múltiplos em sua vontade; ódio em relação a Deus que resiste ao seu orgulho e pune com justiça sua falta, inveja em relação ao homem, e muitos outros semelhantes. (TOMÁS DE AQUINO, S.C. GENTILS, p. 651-653).

O contexto em que o pecado do orgulho acontece é aquele símile ao paraíso bíblico descrito no livro do Gênesis:

Iahweh Deus plantou em jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvore formosa de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio

do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Um rio saía de Éden para regar o jardim e de lá se dividia. (GÊNESIS 2,8-10)⁵.

As criaturas, por Deus criadas, são aquelas despidas, “ambos estavam nus, o homem e sua mulher, sem sentirem vergonha um do outro” (GENESIS, 2,25), uma figura de linguagem pronta para mostrar a beleza da criação, mas uma ordem dada por Deus revela quem é o homem, quem é a natureza: “Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: podes comer de todas as árvores do jardim, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia que dela comeres terás que morrer.” (GENESIS, 2,16).

É a mulher a primeira a saborear o fruto e como um troféu em punho leva-o para que seu companheiro prove, saboreie o gosto do fruto proibido. Na linguagem proveniente da religião cristã, aqui principia, pelo desejo saciado, uma série de punições e castigos devido a desobediência. O que dissera Deus a serpente?

(...) por que fizeste isso és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias da tua vida; porei uma hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar. (GENESIS, 3,15).

O que dissera Deus à mulher? “multiplicarei as dores de tua gravidez, na dor darás luz filhos. Teu desejo te levará ao teu marido e ele te dominará” (GENESIS, 3,16). O que dissera Deus ao homem? “porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira de comer, maldito é o solo por causa de ti! Como sofrimento deles tu nutrirás todos os dias de tua vida” (GENESIS, 3,17).

⁵ Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Paulus, 1985.

Uma série de preceitos e ameaças sob o nome de pecado imputa no homem a terrível sensação de nada ser ou de ser o mais desgraçado das criaturas porque desejou parecer com Deus, ter o conhecimento e que buscasse o sentido das coisas por seus próprios pés:

Por teres escutado a voz da tua mulher e comido da árvore da qual eu te havia formalmente prescrito a comer, o solo maldito por tua causa. É com fadiga que te alimentarás dele todos os dias da tua vida. No suor do teu rosto comerás o pão, até voltares ao solo, pois dele fostes tirado. Sim, és pó e ao pó voltarás. (GENESIS, 3,17-19).

Toda esta narrativa recebe de Rousseau algumas considerações, mas nem por isso o genebrino deixa de reconhecer o valor de Deus como criador e a Bíblia como livro sagrado.

Passemos a algumas considerações originárias do segundo *Discurso*. Iniciemos com uma clássica observação feita por Starobinski:

(...) esse *Discurso* é integralmente um ato religioso de uma espécie particular, que substitui a história santa. Rousseau recompõe um *Gênese* filosófico em que não faltam o jardim do Éden, nem a culpa, nem a confusão das línguas. Versão laicizada, ‘desmistificada’ da história das origens, mas que, suplantando a Escritura, repete-a em uma outra linguagem. (STAROBINSKI, 1991, p. 295).

No nosso entender, a clareza com que Rousseau desata a fictícia narrativa bíblica, está no patamar histórico em que ele coloca o homem e a portabilidade do mal. O campo reflexivo que Jean-Jacques leva ao seu leitor não é aquele dos historiadores bíblicos, mas aquele em que o homem se torna um sujeito histórico. O homem constrói a sua história e nos diz o comentador Starobinski:

Apenas, a história com que Rousseau vai entreter-nos não é aquela de que se ocupam os historiadores (...). De fato, essa discussão filosófica concerne menos aos acontecimentos da história do que ao processo pelo qual o homem, de início estranho à história, tornou-se progressivamente um ser histórico. (STAROBINSKI, 1991, p. 296).

Em Rousseau, o homem no estado de natureza nem sequer noção de bem e de mal ele tem, adquire isto na vida social, mas suas ações e convívios dentro da história marcam a sua personalidade, diz o genebrino:

Oh! Homem de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei ter lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que tiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. (ROUSSEAU, 1997a, p. 53).

São as ações do homem que dizem quem ele é. As ações são extremamente marcantes, significativas e reveladoras do homem.

Não resta dúvida que através desta caminhada do homem dentro da história ele vai adquirindo novas marcas que, numa sequência natural, vai apagando da memória e buscando cada vez mais longínqua a doce imagem do paraíso natural e vai adquirindo a visão do mundo à qual ele é impulsionado pela perfectibilidade. A nostalgia se faz presente a ponto de se perguntar:

Como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo? (ROUSSEAU, 1997a, p. 43).

E quanto ao homem que permanece fechado no seu estágio inicial, mantendo-se na inocência absoluta ele atesta:

Não é concebível que essas primeiras mudanças, sejam quais forem os meios pelos quais se deram, tenham alterado, a um só tempo e da mesma maneira, todos os indivíduos da espécie; porém, tendo-se uns aperfeiçoados ou deteriorados 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. (ROUSSEAU, 1997a, p. 44).

Tais reflexões não poderiam ter outra origem e inspiração senão o coração do próprio genebrino. A sua amargura, a experiência de uma vida sofrida e ao mesmo tempo assustada e indiferente a certas situações: a saúde, riqueza, miséria, a glória, etc., o fez com que Rousseau imaginasse um paraíso perfeito. Diz o genebrino no livro *Devaneios*

Tudo me traz de volta à vida feliz e doce para a qual nascera. Passo três quartas partes de minha vida ocupados com objetos instrutivos e mesmo agradáveis, aos quais entrego com prazer o meu espírito e meus sentidos, com os filhos da minha fantasia, que criei como os desejava meu coração e do qual nutrem os sentimentos, ou somente comigo, contente comigo mesmo e já imerso na felicidade que, sinto, me é devida. (ROUSSEAU, 1987, p. 110).

É essencial dizer que, diferentemente daquilo que diz a narrativa bíblica a origem do mal não é proveniente do homem enquanto ser, a sua natureza não é plena de pecado, o coração não guarda o mal, as ações maléficas do homem não são oriundas de um pecado original, o nosso filósofo vê diferentemente da postura bíblica e aponta uma direção que pode ser estabelecida como um novo paradigma quando se fala deste tema:

Estabelecemos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre corretos: não há perversidade original no coração humano. Não se encontra nele um só vício de que não possamos dizer como e por onde entrou. (ROUSSEAU, 2005, p. 21).

Rousseau se preocupa em falar para homens do seu tempo, defende este homem como um ser bom por natureza e por que a bíblia insiste tanto em um pecado pessoal, original, uma marca extremamente negativa para o homem:

O senhor diz que somos pecadores por causa do pecado de nosso primeiro pai, mas por que nosso primeiro pai, ele próprio, teria sido pecador? Por que a mesma razão pela qual o senhor explicaria seu pecado não se aplicaria igualmente a seus descendentes sem pecado original? (ROUSSEAU, 2005, p. 24).

Pois, para Jean-Jacques, se há, verdadeiramente, um pecado original qual é o seu princípio? A Reflexão, o conhecimento, ambos têm um grande peso, é aí que consiste a origem.

É na segunda parte do segundo *Discurso* que se desencadeia este mal apresentado por Rousseau e que é a antítese do mal apresentado pela religião cristã. Vejamos a reflexão feita por Starobinski:

Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão. Mas o poder que adquire sobre o mundo o homem o paga perdendo o contato direto que constituía a sua primeira felicidade. (STAROBINSKI, 1991, p. 301).

Ao perder o contato com a sua própria felicidade o homem se encontra defronte as suas próprias limitações, dificuldades que precisa superar para viver:

Essa foi a condição do homem nascente: essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs aprender a vencê-las. (ROUSSEAU, 1997a, p. 88).

O que dizer deste homem que outrora fora considerado bom? O homem não perdeu a sua bondade natural, ela não está perdida, o mal não é parte da natureza humana; o mal é parte do mecanismo que move as estruturas sociais, afetando o homem na sua estrutura racional, a reflexão-ação que passa pela suas mãos, mas o seu coração continua intacto, límpido “o mal é véu e velamento, é máscara, tem acordo com o factício” (STAROBINSKI, 1991, p. 302) e não existiria se o homem não tivesse a perigosa liberdade de negar, pelo artifício, o dado natural.

A degeneração de tudo aquilo que é proveniente do homem é fruto de sua própria capacidade de decidir, deliberar, escolher a partir das possibilidades que a sociedade lhe impõe. Jamais o mal é fruto do seu coração. É entre as mãos do homem, e não em seu coração, que tudo degenera.

O simbolismo e a imagem que representam o coração fazem com que Rousseau possa afirmar “como seria doce viver entre nós, se a atitude exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração” (ROUSSEAU, 1978, 335) na sua mais pura limpidez. Ao usá-lo o homem se dá a conhecer, meditando e agindo pela reflexão, o que se vê é uma máscara que cobre o véu da pureza humana. Pureza esta que não se encontra na sua sociedade, em Paris do século XVIII que espelhava luxo, poderio e, por outro lado, escondia a miserabilidade interna que se instalou no homem.

Há como acreditar em uma sociedade marcada pela luz tenebra do mal? Para onde foi a simplicidade daquele homem verdadeiro que se relaciona tão brilhantemente com a natureza?

Consigno mesmo? A sociedade da aparência gera o conflito, a perdição, a desigualdade social e o mal. Diz o genebrino:

Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis. (ROUSSEAU, 1997a, p. 127).

Contrastando, nitidamente, a concepção cristã tradicional sobre a origem do mal com uma nova concepção que atinge o homem moderno, Rousseau instaura uma nova linha teológica que põe o homem e a sua liberdade em novo patamar e empurra a sociedade civilizada para a fonte originária do mal. Quando o homem se dirige para as coisas naturais, proveniente daquilo que a natureza é capaz de ofertar, esse mesmo homem caminha para a sua juventude, rejuvenescendo na medida em que os anos se passam⁶; o contrário acontece quando ele se dirige para a vida social, mas mesmo assim é para ela que o homem se dirige:

(...) a sociedade é tão natural para a espécie humana como a decrepitude para o indivíduo e de que aos povos são necessários as artes, as leis e os governos, como as muletas o são para os velhos. A diferença toda está em que o estado de velhice decorre unicamente da natureza do homem e o da sociedade decorre da natureza do gênero humano, não imediatamente, como quereis, mas unicamente, como o provei, graças ao auxílio de certas circunstâncias exteriores que podem acontecer ou não, ou, pelo menos, acontecer mais cedo ou mais tarde e, conseqüentemente, apressar ou retardar o progresso. (ROUSSEAU, 1973, p. 316).

⁶ Cf. COSTA, I.A. 2005., p. 137.

O homem é fadado para a vida em sociedade e, quem sabe, viver de modo autônomo e livre. Segundo Rousseau isso pode ser possível desde quando a razão, o individualismo e a ambição não vigorem nas decisões humanas. A vontade livre e o sentimento profundo levam a sua contribuição para as ações verdadeiramente boas. É preciso ver bem para poder bem escolher. Em outras palavras, ver bem significa depender também da boa vontade, isto é, se deixar transparecer o bom sentimento.

3.4 O HOMEM RELIGIOSO

Do discurso religioso, em Rousseau, precisa-se falar e não se pode não falar, fica para sempre de modo verdadeiro que aquilo que constitui a especificidade da temática diz respeito ao mistério que foi o seu próprio ser, a sua própria pessoa. Pleno de um amor infável e inteiro de uma angústia absoluta, em outras palavras: um homem contraditório e inquieto; indeciso e apaixonado pelo homem, uma pessoa que crê, mas avesso àquele modelo de religião, o genebrino se distancia e quanto mais distante mais próximo de ser religioso está.

As questões religiosas são indissociáveis dos temas filosóficos abordados por Rousseau e, sobretudo, dos assuntos referentes aos problemas cotidianos do ser humano e da sociedade; eles estão interligados de tal modo que dificilmente, ou melhor, não se desagregam. Isto faz do homem um ser que é chamado a testemunhar a sua religiosidade aqui e, por isso, é que o ser religioso tem uma dimensão de realidade concreta e não metafísica. O discurso religioso se estrutura e coloca-se inteiramente à disposição da sociedade, e não numa dimensão de experiência mística separada do zelo e devotamento às questões sociais e humanas.

Conhecedor dos princípios teológico cristão, sobretudo, da teologia radicada no Novo Testamento, que Deus não é indivíduo, mas comunidade de pessoas, Deus é Pai, Filho e Espírito Santo, a noção cristã de comunidade é comunhão de pessoas, logo, vida em sociedade. (cf. I Jo 4,16-18). Mas esta tese parece ser desconhecida de muitos; no nosso modo de entender, Rousseau captou bem este sentido teológico e de modo diferente da principal instituição cristã comandada por homens, a igreja cristã, católica, ele retrata no segundo *Discurso* quando valoriza o homem em sociedade e seu sentido último é a vida social. Eis aí um dado eminentemente religioso contido no segundo *Discurso* e que passa despercebido ao leitor não versado na teologia cristã.

A teologia rousseauiana não é eivada de um individualismo ou de prática de rituais desvinculadas da visão social. Esta visão individualista tem como consequência o descomprometimento do ser religioso com a vida em sociedade e com o outro. O verdadeiro

modo de se comunicar com o transcendente, para o nosso filósofo, a sua verdadeira oração está numa perspectiva infundável de vida onde prevalece a busca do bem comum, da justiça.

Com esta posição se descarta a religiosidade em Rousseau como uma visão na qual o ser humano transfere a sua realidade, os seus compromissos para outra realidade além de si. O verdadeiro sentido religioso está na sua subjetividade, mas se comunica e se revela na trans-subjetividade, na sociedade e não em espaços metafísicos.

Na perspectiva religiosa rousseauniana não se pode pensar o absoluto como um mistério teológico porque o mistério teológico do absoluto é a essência mesma do homem. Rousseau traz para a realidade humana aquilo que a alienação e os interesses meramente financeiros sublimaram nas mais diversas formas de rituais. É através de uma vida financeira serena que os homens buscam realizar os seus fins, as benesses da sociedade tornam esses homens plenos de uma empáfia e se colocam acima dos outros. É o desejo de tornarem-se invejados e admirados.

Há uma dimensão comunicativa Deus-Homem nascendo neste contexto, partindo do sujeito concreto, do ser humano e da sensibilidade que tem, todavia, um valor absoluto. Ponto central e determinante da concepção religiosa no segundo *Discurso* não é mais um princípio monológico, mas o princípio sensibilidade, sentimento como relação base e como princípio dialógico.

Segundo a concepção rousseauniana, aquele que por definição é transcendente, tanto por natureza como por valor, um ser que quer e tudo pode, só pode ser chamado de Deus. O desejo ardente de em tudo ver Deus demonstra a necessidade de interação com um ser infinitamente bom. Ao revelar-se e, ao mesmo tempo, revelar a concepção de Deus, o homem demonstra que há uma interação entre ambos, mesmo sabendo que esse Deus, às vezes, escapa da sua compreensão conceitual. Seguindo esta premissa e obedecendo este esquema de base aparece imediatamente mais nobre uma idéia de crença em um Deus no pensamento rousseauniano.

Por não estar querendo negar a legitimidade substancial da natureza humana neste processo ou da legitimidade substancial da natureza divina a nossa tentativa é muito mais aquela de recorrer a categorias encentradas sobre a relação interpessoal e, então, sobre o encontro e

sobre seus pressupostos apresentar as mudanças na forma de apresentar a interação entre Deus e o homem como momento determinante daquele caminho que conduz os dois sujeitos em causa ao encontro definitivo.

A comunicação homem religioso-Deus é neste contexto não a resposta de Deus à procura do homem, mas o colocar-se em caminho da justiça, do amor. Isto é que se revela a ulterioridade como alteridade pessoal e, portanto, mostra o coração transbordar do mesmo Deus em direção às suas criaturas e ao homem. Se o homem é visto como inquietude existencial sempre à procura do seu fundamento, é tempo de considerar a origem e o fundamento de tanta inquietude na mesma nostalgia que Deus sente em direção ao homem, ao qual se manifesta como pai e amigo, como esposo e como logos (Cf. Bíblia de Jerusalém, João, cap. I).

Aplicar a categoria fundamental de encontro e dos seus pressupostos para o sentido religioso o genebrino quer dizer que significa uma releitura da concepção religiosa. A Rousseau interessa apresentar o homem rumo à vida social e nesta trajetória, com práticas de justiça e harmonia com a natureza ele revela Deus, como comunicação interpessoal atada de amor pelo que é simples, necessário, aprazível e repleto de paz enquanto se derrama o espírito de solidariedade, justiça e piedade.

Esse homem, convicto do seu compromisso com a justiça, com uma sociedade igualitária e democrática fez uso da piedade como uma virtude do ser religioso; há, portanto, uma compreensão da utilidade daquilo que ele entende como espírito religioso na constituição da sociedade. Mas à frente Rousseau retoma esta importância falando sobre a comiseração:

(...) a comiseração será tão mais profunda quanto mais intensamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor. Ora, é evidente que esta identificação teve de ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio (ROUSSEAU, 1997a, p. 78).

O que propõe o filósofo? Propõe uma comunicação direta, explícita e onicompreensiva da parte de Deus como quer os dogmas católicos e cristãos? Não. Se assim fosse a proposta de

Rousseau, que sentido teria a vida humana? Já estaria determinada por uma vontade divina, pelo poder de um Deus e não é assim que o filósofo apresenta. O poder decisório está no homem enquanto ser social. Que concepção religiosa apresenta Rousseau, senão, que a presença de Deus requer a existência humana? Esse é um diferencial irrenunciável. Deus de uma parte e o homem de outra estabelece uma comunicação, uma interação.

Pode-se dizer que se trata de existência estruturalmente irrenunciável e assim é, em efeito, o que leva o infinito ao finito e busca resolver o problema dessa relação através de uma forma que dá ao homem a liberdade. Não aquela perspectiva cristã tradicional que vai da derrocada do finito à realização no infinito que é o próprio Deus. O caminho é de igual direito e igual poder, tanto para Deus como para o homem.

A tese do intervento salvífico de Deus na história humana, o conceito presente e divulgado nos dogmas das instituições cristãs como revelação ao lado de outros sinônimos indicativos sem a peculiaridade fundamental aceita na época moderna, encontram forte oposição entre aquela concepção que permeia o ambiente iluminista, ao menos de quantos colocam a possibilidade de apenas a religião natural. A concepção cristã como revelação de Deus advinda nas coordenadas do tempo e do espaço não tem mais reverberação. Há um repúdio a qualquer manifestação histórica e explícita de Deus. Diz Silva, 2009:

Rousseau apresenta Jesus Cristo destituído do mistério teológico pelo qual “Deus se fez Homem”. O Cristianismo surgiu e propagou-se, em sua opinião, fora da cultura, corrompendo-se sempre que participou desta ou daquela forma social de convívio histórico. (SILVA, 2009, p.57).

A interação Homem-Deus, por sua vez, é um ato de novidade porque representa uma saída destes limites estruturais dogmatizados e é de certo modo um ato com o qual impulsiona o homem a construir o seu próprio horizonte. Nesse contexto, o eu acolhe e recebe uma alteridade que se torna igualmente relevante para a sua consciência e a sua identidade. A interrupção e irrupção são de conseqüência, as duas diferentes faces de uma alteridade que

intercepta o eu, atravessando o horizonte que o circunscreve e anunciando-se como uma experiência de tudo inédita, da qual o eu sozinho não teria mais possibilidade de dispor.

A sua novidade em matéria do discurso religioso é a saída do campo abstrato, do campo teórico quando se trata da relação com o ser supremo. Não é uma pessoa que diz em quem devo acreditar; ao usar a sua própria consciência, o uso da sua peculiar razão permite ao homem orientar-se em direção a Deus com uma determinada característica:

(...) a primeira, a mais importante, a mais certa dessas características, decorre da natureza da doutrina, ou seja, de sua utilidade, sua beleza, sua santidade, sua verdade, sua profundidade, de todas as outras qualidades que podem anunciar aos homens as instruções de suprema sabedoria e os preceitos de suprema bondade. (ROUSSEAU, 2006, p. 202).

Na sua teologia, Rousseau rompe com uma dimensão tradicional na qual afirma o dado de um Deus que se manifesta para o homem, uma revelação individualista. O que apresenta o nosso filósofo é uma visão de relação inexistente entre o homem e o absoluto, uma passagem muito estreita em direção ao transcendente que só pode ser alargado a partir do encontro com o outro e na vida em sociedade.

O conceito de religiosidade rousseauiana vem diferenciar-se da modalidade de entendimento religioso segundo a linguagem do cidadão comum. Isso não vai além daquilo que apresenta a iluminação ou o imprevisto e o conceito da entendida manifestação religiosa não passa de algo obsoleto. Doravante não basta a manifestação do alto, mas a participação daquele que até então foi colocado em segundo plano: o homem. Um homem moralmente justo, verdadeiro por atos e não por palavras:

Com sua moral, a religião sedimenta os sentimentos de pertencimentos e vínculos sociais, rompidos após o estado de natureza e divididos entre religiões que fracionam o corpo político. Assim, só a moral religiosa poderá restabelecer o elo perdido, melhorando os vínculos por meio dos preceitos religiosos. (SANTOS, 2009, p. 67).

Não se trata, de fato, de uma experiência intelectual, entre as outras experiências da mesma natureza, mas daquilo que se apresenta como objeção, contradição, o abrir-se do homem ao novo e ao não disponível. O novo é a relação do próprio homem com o outro homem, com o próximo. É a irrupção do tu. Trata-se, porém, de uma insurreição não do externo, no sentido extrínseco, mas muito mais do atravessar da angústia estreita na qual o próprio eu, pelo fato mesmo de ser recebido como eu, se põe sempre e inevitavelmente ao outro, à sociedade, sempre de frente a um tu.

Experiência religiosa, revelação e relação vêm assim mostrar profunda interconexão que dá pra conjugar com práxis social. Devemos pormenorizadamente distinguir os vários níveis de linguagem no qual volta e meia utilizamos, ou melhor, pronunciamos, achando que estamos construindo uma religiosidade. Não podemos evidenciar que qualquer discurso sobre a religião signifique uma práxis religiosa individual mesmo tendo uma relevância para o sujeito. O sentido lógico enquanto organização e teológico enquanto desvela a presença de Deus, o discurso rousseauiano, tem um sentido de trans-subjetividade e implicações sociais.

Nesta vida social, como fica a ambição humana? Na sociedade o homem fica cada vez mais dissimulado e ambicioso, usando de subterfúgios para encobrir a sua verdadeira realidade. Quando este homem se revela ao outro, não escondendo o seu verdadeiro eu, a sua própria alma, ele satisfaz muito mais os seus desejos e sentimentos do que propriamente quando põe uma máscara. É este eu puro de razão e sentimento que o nosso filósofo apresenta como o homem verdadeiramente revelador de Deus, ou seja, aquele homem autenticamente religioso. É nesse sentido que há uma verdadeira autenticidade entre homem e Deus.

Sem nenhum exagero, podemos afirmar que o homem ganha um status infinitamente superior àquele concedido pela religião tradicional nesta concepção rousseauiana. A dimensão religiosa do homem está alicerçada sobre si mesmo e a sua relação com o outro em sociedade. O seu aparato religioso aparece constitutivamente comunicativo e, portanto, sede de instrumentos de relações não mais para conciliar em linha teórica ou ritualística, mas para viver na cotidianidade. A transcendência não é mais alteridade, o tu de Deus, fundamento da

minha e das outras pessoas, mas a relação eu-tu e a sociedade apesar dos seus percalços e de ser aquela que origina o mal.

O homem religioso, em Rousseau, tem uma vida pública atravessada totalmente pelos relacionamentos sociais. Todos os pensamentos, sentimentos, os enlaces da vida levam a uma identificação com a sociedade, não diz respeito, apenas, a si próprio. O homem torna-se pessoa e sociedade de um só movimento. Isso traz conseqüências, por exemplo, a participação efetiva e crítica na sociedade, ter posicionamentos políticos contrários à desigualdade e injustiça social tão freqüente na sociedade. Ser um crítico da sociedade como fez Rousseau significa não se enquadrar nos papéis sociais definidos, por isso, quem lhe acompanha, muitas vezes, é a solidão. Esse é o preço que o homem paga para ser fiel à sua vocação de cidadão religioso.

É, justamente, por desejar uma sociedade onde as pessoas não formem um intervalo entre dois nós, grande como de correntes isoladas no qual os indivíduos sejam apenas engrenagens se debatendo dentro de um conflito entre duas estruturas sociais antagônicas e inconciliáveis: individualismo liberal e o coletivismo socialista, puramente teórico. O que Rousseau pontua e referenda é o homem no estado de natureza que bem pode aqui apresentar, não apenas como bom selvagem, mas como o homem novo.

O filósofo não deseja o homem dotado de individualismo, mas pleno de uma consciência social concreta visível e palpável: revestir-se de homem no contexto de sociedade Moderna é entrar na sociedade e ser presença, é saber conviver dignamente e se relacionar com o outro de forma livre. Para isto é, também, frequentemente um marginalizado dentro da sua própria comunidade e da sua própria religião. Em virtude da sua própria missão, ele não pode encontrar abrigos seguros e ao lado da solidão lhe acompanha a liberdade que é a força da sua vida. O homem novo é a expressão suprema do homem livre.

O filósofo genebrino claramente aduz a necessidade do homem novo e da nova sociedade; isto nos parece o desejo de uma humanidade divina e um divino pleno de humanidade anunciando e revelando uma verdade. Para isso, necessário se faz a mensagem do comentador Starobinski que, assim se expressa:

E se porá em dúvida a autenticidade dessa figura do Cristo. Ele que vem “expiar” os erros dos homens. (...). É que Rousseau não tem o que fazer da cruz, que é um símbolo de mediação. O essencial do cristianismo, para Rousseau, está na pregação de uma verdade imediata. Desse modo, propõe-nos uma imagem do Cristo educador da humanidade, dirigindo aos homens discursos enternecedores, palavras “que vão direto ao coração” (STAROBINSKI, 1991, p. 79).

A nós nos parece que possa dar espessura e concretude ao discurso do homem novo um dado histórico real, aquele a que se propõe encontrar os homens com Deus e reavizinhar os seres humanos e os povos entre si: o agir mesmo de Deus, enquanto agir não mitologicamente entendido, nem retoricamente afirmado, mas um real agir com amor, presença constante, denúncia vigorosa e anúncio de paz. Só pode acontecer tal anúncio quando os homens na vivência social reverberarem a comunicação com Deus através do homem e da sociedade.

Aquele que anuncia a verdade e se compromete pelo exemplo é o símbolo do homem bom, do homem novo. Os seus atos falam muito mais que os atributos a ele colocados; a prática do amor, do afeto e da solidariedade para com os seres humanos não deve ser uma dádiva de um homem apenas, é tarefa de todos os homens quando recobra a posição de homem novo que foi perdida com o novo modelo de sociedade.

O homem a caminho da vida em sociedade não pode oscilar entre dois extremos: por um lado uma subordinação total ao sistema religioso aprisionado por um “coletivismo” eclesiástico, e por outro lado a pregação de uma salvação individual. O paradigma rousseauiano do homem no estado de natureza e do homem civil corrompido cede espaço à concepção de um novo homem.

Nem aqueles do estado de natureza com suas características: nômade, selvagem, amoral, etc. nem aquele homem da sociedade Civil: corrompido, invejoso, ambicioso, etc., mas do novo homem personalizado no seu ideal. Na sociedade, este homem substitui aquela concepção cristã de “o batizado” no sistema eclesiástico, a necessidade de apresentar um homem que depende de um redentor; desmistifica, também, o sentido de salvação individual subordinado totalmente pelo sistema ditado pelo governo eclesiástico.

O filósofo foi um homem de fé em Deus e no Homem. Já a sua experiência de Deus enquanto tal põe ações de cunho histórico e psicológico, mas toca também a mesma noção de experiência como momento e instrumento de conhecimento. Há uma experiência de Deus, da parte de Rousseau, que recebe e transmite o conteúdo da religião não através de uma figura que revela Deus, mas de uma comunicação através de sua profunda conceituação do homem: sentimento e razão; segue uma compilação escrita do que é comunicação e cabe uma decodificação que se verifica através daquilo que os cristãos chamam de depósito da fé.

A reflexão sobre a relação homem religioso e sociedade vai se configurando uma pesquisa onde se percebe a generosidade/piedade rousseauniana e, então, abraça substancialmente tanto a natureza humana como a divina passando pela experiência na vida em sociedade. Entre ambos, porém, aparece um itinerário histórico que se faz caminho para poder se tornar encontro. Em uma palavra o homem religioso é para nós, automaticamente, encontro como amor que se doa e que está constantemente se renovando na vida em sociedade.

A religiosidade rousseauniana é, sobretudo, uma valorização da vida em plenitude. Enquanto na sociedade perdurar a propriedade privada e a desigualdade, o sentimento religioso obrigará denúncia. Em segundo lugar a religiosidade não é uma expressão de individualismo egoístico. Assim nos diz o filósofo genebrino: “defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” (ROUSSEAU, 1997a, p. 87).

Quando a dominação do mais forte for extirpada e existir a liberdade o homem não será mais fraco e escravizado; desta forma ele poderá agir livremente, não se sentindo mais limitado como os animais, enfim tendo uma absoluta autonomia e capacidade de gerir o seu próprio destino.

Ora, a presença de Deus sem a existência humana não tem sentido. É bom que o ser humano tenha consigo mesmo um contato íntimo que é mais fundamental que qualquer idéia moral. Esse contato é a fonte de uma alegria e de uma satisfação que só pode ser denominado de vida em plenitude. E o sinônimo de plenitude é vida vivida na mais absoluta forma de liberdade, é o comprometimento mútuo entre pessoas que vivem numa dada sociedade, que são aliados seja pelo sangue, seja pela adoção.

No pensamento rousseauiano, longe está a idéia de uma religião que é atividade de Deus de uma parte e a crença do homem de outro. Isto não aparece na teologia do nosso filósofo. A diferença não é o pressuposto para que o homem se converta e seja replasmado pela palavra de Deus. É dito que o que move o homem e o que o faz agir, fazendo conjugar a obediência da fé com a reta práxis, com a qual é chamado, com a qual é conformado o agir de Deus, é o compromisso com a vida social, portanto, com a sociedade e com o outro.

Entendemos que na vida em sociedade, em todos os tempos e lugares, cada pessoa não faz o que bem entende e o que bem quer, não quer dizer que cada um faz a sua própria vontade, não quer dizer individualismo e a prepotência de uma razão. Todos assumem voluntariamente as tarefas necessárias ao bem de todos. O homem apresentado e defendido por Rousseau perante qualquer outro, ou seja, diante de qualquer autoridade, é o homem que deve ver pelos seus próprios olhos. Nos diz o filósofo:

Mas considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja pelos seus olhos, sinta pelo seu coração, não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão. (ROUSSEAU, 1997a, p. 87).

Em tal argumento, sentimos em Rousseau uma forte crença de que Deus não obscurece a grandeza e a natureza humana, repetimos crença e não presença de Deus. Eleva esta mesma natureza a um patamar infinitamente superior àquele apresentado pela religião tradicional na qual põe a natureza do homem como aquela que nasce no pecado. Quando se põem frente a frente em uma igualdade harmoniosa Deus e o homem estabelecem uma comunicação de igualdade porque lá onde está o homem feliz, o homem bom, Deus, aí está.

Deus e o homem se comunicam sim, mas uma comunicação que acolhe, se faz presente na vida, na sociedade e dá ao homem o livre arbítrio. A visão religiosa expressa é de que Deus não dificulta a ação humana, mas permite as condições para o avanço rumo à civilização e a

vida em sociedade. Aqui está o cerne da concepção religiosa no pensamento rousseauiano: não há um sentido de bondade e felicidade quando se está voltado apenas para si; isso só acontece numa relação com o outro.

Na visão tradicional de religião, aquela apresentada, sobretudo, pelo protestantismo e catolicismo há algumas afirmações que merecem uma análise: Deus não pode passar a existir a partir da visão humana. A humanidade não tem a competência para esgotar toda a infinitude de Deus. A presença oculta e germinal da totalidade e do ilimitado perde o sentido quando explicado na visão do limitado e fragmentário. Deus é infinitamente superior, de duração eterna e não pode ser definido por um ser pleno de fragmentos.

Tomando o conceito da religião tradicional para os temas teológicos como o estado de graça, Revelação, vida em Deus, redenção, graça e vendo os conceitos apresentados por Rousseau no segundo *Discurso*, existem diferenças? Quando dizem que somente homens são capazes de ver a Deus, o homem no estado de natureza paradigma para todos os profetas, pregadores, vivendo amor de si mesmo, não está neste contexto?

Não está escrito em nenhum lugar do segundo *Discurso* que Rousseau gostaria de excluir o outro para que o homem não desperte o amor-próprio; como superar o egoísmo, a vaidade, o ciúme, latentes no próprio homem se ele não sair de si mesmo e se defrontar com o outro?

Por ser um discurso onde a subjetividade se faz presente, partindo de Rousseau, consideramos a prática da justiça e do bem para todos na sociedade, visivelmente expresso no segundo *Discurso*, como uma experiência religiosa. Contém na sua estrutura de fundo uma idéia de um contato, nem sempre na sua forma explícita de uma revelação como entende os cristãos. Mas de uma auto-comunicação do homem-homem e homem-sociedade. Não é mediada por homens e sinais, por alguém que fala e o outro escuta, mas passa pela comunicação com o outro, com a vida social e sua transformação para melhor.

A experiência da qual estamos falando vem delineada antes de tudo como abertura incondicional ao outro, seja por considerar o outro como um dado, seja por considerar como um ser. A experiência não é uma simples percepção enquanto registro passivo dos fenômenos. A percepção exprime só o dado objetivo, assim como este se anuncia de fora e se impõe ao sujeito; a experiência também não é a sensação que se poderia ter colocado como o contrário

da percepção. A sensação privilegia a subjetividade, o sentir as coisas de um modo ou de outro.

Confirma-se, então, o assunto de fundo que não tem discurso religioso sem uma relação com o outro. Com respeito à afirmação recíproca a esta, o discurso nos conduz a dizer que a advertida relação com o que está situado além, a ulterioridade comporta em um certo sentido também a revelação de Deus. De fato a relação se abre a revelação como disponibilidade e como traslado aquilo que está diante e está além de si.

A religião proposta, voltada para os sentimentos de sociabilidade, sem a qual é impossível ser bom cidadão não descarta o valor do outro e da comunidade. Ser presença na comunidade, relacionar-se com o outro significa ser solidário. Solidariedade é o elo existente que interliga o humano e o divino. Não é a submissão a uma autoridade religiosa, nem a cobiça de determinados bens e postos dentro de uma sociedade a procura de comum acordo que dá dignidade e traduz a liberdade humana, mas a vida em comum que é participação de todos nos mesmos bens.

3.5 O PROBLEMA DO MAL

O problema do mal é um ponto extremamente importante para compreendermos a dimensão teológica ou o significado religioso na obra de Rousseau. O mal existe e não é obra do criador. A posição rousseauniana é extraordinariamente nova em relação ao ponto de vista de outros filósofos modernos. É a humanidade a responsável pela sua existência, responsável pelo que há de bom e por aquilo que não é bom. O fato de ter se afastado da sua natureza original a balbúrdia, então cabe ao homem buscar igualmente o bem e erradicar o mal.

Não queremos nos referir ao mal físico, aquele que o homem sente, vivencia e sofre tal qual outros animais da natureza. Este não é o mal que Rousseau põe sobre ele o seu olhar de filósofo, mas aquele mal que vem depois deste: o mal moral, bem como de suas causas históricas e psicológicas. Somente o homem é capaz de experienciá-lo, portanto, somente ele é capaz de saná-lo.

Pretendemos, aqui, aprofundá-lo como uma tentativa para melhor abranger os objetivos deste projeto e englobar, alcançar com a inteligência o liame estabelecido entre a estrutura do segundo *Discurso* e os elementos religiosos contidos dentro dele. O problema teológico que daí se segue deságua nas implicações da teologia política. No primeiro momento vamos contextualizar a forma como é comentada e vista a questão religiosa do século XVIII, a questão do homem e a problematização da temática sobre a origem do mal; mais adiante defini-lo e por fim identificá-lo como elemento fundante na compreensão do problema religioso.

3.5.1 O CONTEXTO TEOLÓGICO E POLÍTICO

O século XVIII, além da exaltação da razão, é marcado por uma severa crítica aos mitos e às superstições religiosas. Pensadores iluministas, a exemplo de Voltaire, Diderot e outros considerados Deístas acreditavam na existência de Deus, no governo do mundo físico e do mundo moral atribuído a Deus, a vida futura. Pensavam eles que, através da razão, se conseguiria compreender a existência de um Deus. Ora, é neste ambiente que vai transitar o nosso filósofo genebrino. Como poderia trabalhar em uma obra de vital importância para ele e reconhecidamente importante para a época, como é o segundo *Discurso*, sem lidar com elementos tão entranhados na sua formação com a religião?

As concepções a respeito da religião tanto para Rousseau quanto para outras correntes têm um ponto de partida comum: a realidade terrena; mas um ponto conclusivo diferente. A concepção rousseauniana é intramundana, a concepção religiosa de um grupo forte e de influência na sociedade como o cristianismo, é extramundana. Em Rousseau, a dimensão política e a dimensão religiosa estão inseridas num âmbito terrestre, há uma inserção da sua teologia, que no nosso entender tem conseqüências políticas na história.

A clareza das suas reflexões sobre o homem, Deus, o mundo e a sociedade se faz teologia política, leva o filósofo a postular uma constitutiva abertura à transcendência mediante a justiça, a fraternidade e a igualdade semeada na terra. Com o objetivo de mostrar o vigor da liberdade humana, seja para acompanhar o ímpeto dos ideais do Iluminismo, seja para dar ao homem uma verdadeira autonomia, a teologia política valoriza o homem e a sua vontade, o delega como o senhor do seu destino. O homem é capaz de uma autodeterminação de forma racional e livre, não se submetendo às superstições e fenômenos não explicáveis, senão, pela sua própria natureza.

Com essa tese, é descartada qualquer intervenção divina sobre as ações dos homens. Aqui há um rompimento com a teologia tradicional que via num Deus perfeito e justo interferindo nas ações de um homem mal e pecador. A moralidade ou não das ações humanas não encontra em

um Deus justo e bom o paradigma, não. As ações concretas, vivenciadas na vida histórico-social, encontra nos homens a total responsabilidade pelas suas decisões.

Parece ser o novo conceito de teologia política um tema polêmico uma vez que o seu significado fundamental passado ao longo do tempo mais pareceu um conceito sociológico ou de uma batalha político cultural. Desta forma, se afastou da ligação que se estabelece entre teologia e vida cotidiana. Nesse sentido, nos parece que se pode ler a teologia política, não só como estudo ou afirmação da analogia existente entre o discurso teológico e o discurso político, mas também como hermenêutico do político.

A teologia enquanto tal, ou seja, Téo-logia, razão que dá forma conceitual ao discurso sobre Deus seja política, seja inserido na história, na luta existencial e de outras formas de relações humanas é revelador de Deus porque a visão deste ser transcendente, para Rousseau, passa pela relação com o outro. Portanto, uma teologia que é política enquanto Téo-logia, isto é, discurso racional sobre Deus, que estrutura as relações entre homem e Deus e entre os homens. É um discurso teológico que se difere da teologia cristã, sendo, no entanto, profundamente comprometedor para o homem e para a sociedade; implica compromisso e construção de um horizonte aberto para todos.

Afirmando-se desta forma o conceito de teologia política, a reflexão rousseuniana dá a entender que o problema não é a aplicação prático-política de uma teologia em sentido revolucionário ou contra-revolucionário, mas a teologia enquanto tal, enquanto discurso racional, é expressão de uma forma de vida diferente daquela onde se imperava o individualismo e o orgulho. Quer, o autor do segundo *Discurso*, uma vida comprometida com a realização do homem em toda a sua dimensão.

É notória a sua desavença com a sociedade e com o modelo de teologia disseminado dentro dela. Clama por uma verdadeira integração entre os homens e, para isso, o discurso teológico-religioso tem um papel importante. Para que seja considerado tal discurso, requer uma não liquidação da teologia enquanto discurso racional, mas faz-se necessário que a teologia tenha um discurso que traduza em implicação prática, ou melhor, no compromisso com o outro e com o mundo. Uma ausência de compromisso com a pessoa humana e com a sociedade não valida o discurso teológico-religioso.

A questão teológico-política não é irrupção da cena do mundo dos fenômenos religiosos acontecidos sobre o palco da política, por exemplo, os fundamentalistas. Mas é o problema da desteologização, do fim do discurso sobre Deus que estrutura a relação entre Deus e o homem e põe o homem a mercê do homem mesmo, nas vestes de sempre ser um novo criador com a mais absoluta liberdade.

A consagração do discurso teológico-político rousseauiano passa impreterivelmente pelo modo de repelir a questão do mal. Aí se encontram as raízes de toda maledicência. A natureza humana distante da culpa e distante do mal sente um conforto, seus sentimentos brotam da sua interioridade, sobretudo, quando faz uso da compaixão, da piedade, sentimentos necessários quando se vive em sociedade visando a boa direção dos homens:

Como pode, então, o governo agir sobre os costumes? (...) Se na solidão nossos hábitos nascem de nossos sentimentos, na sociedade eles nascem da opinião dos outros. Quando não se vive em si mesmo, mas nos outros, são os julgamentos deles que ordenam tudo; nada parece bom ou desejável aos particulares além do que o público aprovou, e a única felicidade conhecida pela maior parte dos homens é ser considerado feliz. (ROUSSEAU, 1993, p. 67).

O compromisso teológico-político imputado no discurso rousseauiano tem a finalidade de tornar o homem livre. Prometer a felicidade é prometer a liberdade e a concepção de maldade humana defendida pelas religiões dá lugar à concepção de bondade original. Ora, se o mal está presente na sociedade e distante de um desejo de Deus, ou melhor, Deus não é a causa, a responsabilidade deste é totalmente do homem.

Este posicionamento de Rousseau vai de encontro a textos que ele certamente conhecia, por exemplo, o Evangelho segundo Mateus (15,10-12) “em seguida, chamando para junto de si as multidões, disse-lhes: ouvi e entendei! Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isto sim o torna impuro” e Marcos (7,14-15) “Em seguida chamando de novo para junto de si a multidão, disse-lhes: ouvi-me todos e entendei! Nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem,

isso é o que o torna impuro”. Esses textos, nos seus fundamentos teológicos e políticos são negados pela teoria rousseuniana.

Afirmção deste gênero não é atribuída ao homem no estado de natureza com toda a sua bondade, mas ao homem enquanto membro de uma sociedade, o homem enquanto um ser que se relaciona com outros da sua espécie. Isto aponta caminhos diferentes para o sentido da identidade e da religião cristã.

Qual o argumento que o genebrino vai se servir para justificar e debater com a tese cristã que diz ser o homem desde a sua origem portador de um pecado? As mazelas da sociedade. A religião cristã não via nesse mal social um motivo pecaminoso, ao contrário, diz que o homem não deve se preocupar com esta realidade, é “coisa do mundo”. Essa tese irritava não somente os intelectuais, alguns teólogos, mas, sobretudo, o filósofo Rousseau.

Uma disputa ferrenha nesse ideário filosófico-teológico é a desvalorização das “coisas do mundo”; uns teorizavam, davam ênfase àquilo que era digno das “coisas sagradas”, isto é, do alto, aquilo que se refere a “coisas santas”, de Deus. Nesta forma de pensar, até o homem, pelo fato de ser do mundo era pleno de pecado, de erro, necessitando de um intermediário, de um mediador, na linguagem teológica cristã, o redentor ou salvador. Propõe o genebrino nos seus fundamentos religiosos que se dêem sentido às coisas presentes aqui na terra, o importante não eram “as coisas do alto”, mas a realidade humana.

A questão religiosa é parte da dimensão humana. Presença em todas as culturas, em todos os povos, em todos os tempos e assumindo diversas formas, doutrinas e princípios éticos, buscando o sentido da vida e, ao mesmo tempo, dando uma resposta para a questão da transcendência. A religião tem suas especificidades, mas tem também um patamar de moralidade e profunda penetração na vida social, na política e na formação social de um povo.

As implicações da teologia política propostas por Rousseau trazem como sustentáculo a sua visão de sociedade e concepção de Deus. Daí um compromisso religioso que vise estritamente assumir um papel social de valorização do homem e prática da justiça.

Desde que a religião não vá de encontro aos direitos dos cidadãos e a sua liberdade, nada há de mal que elas existam e efetuem as suas atividades. O que não pode acontecer é ter uma

religião nacional exclusiva ou então que se diga: “fora da igreja não há salvação”. Os que assim se posicionarem poderão ser expulsos. O que o nosso filósofo propõe é uma religião tolerante, que supere aquela radical alteridade entre religião e política imputada ao cristianismo e que Rousseau considerava perigosa para o êxito de um estado e absolutamente contrário ao espírito social.

A proposta de uma religião que não seja um estorvo para o exercício da liberdade, da igualdade e da tolerância fica muito bem definido no discurso rousseauiano porque no fundo ele quer salvaguardar a identidade religiosa do homem. Que identidade é esta? Aquela em que o homem não precisa de religião com dogmas, preconceitos e uma tradição hierárquica sob a base da autoridade dos homens. O homem deve procurar sempre as verdades evidentes que justifica o sentimento interior e a sua consciência.

Há uma relação e uma interpenetração entre a práxis religiosa do homem e seu comportamento político na visão rousseauiana. Esta relação pode surgir sobre o plano das doutrinas teológicas e/ou sobre o plano das doutrinas políticas. Podemos entender este debate como uma interpretação da realidade política a partir da revelação, mas sabemos que, no contexto religioso rousseauiano, a revelação é apresentada de modo diverso do cristianismo dominante.

Essa forma de teologia política demonstra que Rousseau avançou na sua concepção trazendo a temática religião para a realidade concreta. Tal posição difere dos ensinamentos recebidos ao longo da sua formação, seja no protestantismo, seja no catolicismo. Há, aqui, uma nova forma de fazer teologia eminentemente voltada para a questão do homem vivendo em sociedade.

Na visão religiosa rousseauiana, não interessava culpabilizar, acusar o homem na sua inteireza, mas o contexto histórico no qual se encontrava o homem, isto é, a sociedade como aquela que tem grande responsabilidade. Não compreender esta consideração teológica, significa não compreender os conceitos políticos e filosóficos.

Vamos, então, tomar uma segunda direção, que indica uma interpretação teológica direcionando o olhar para a inserção da teologia na história, a partir da dimensão pública da razão iluminista da qual o mesmo pensamento teológico se nutre e a dimensão política do Estado. Esta forma de teologia política é acompanhada de uma interpretação da religião cristã

com seus dogmas, ritos e autoritarismos, além do mais, o desejo de implantar um estado divino na terra, só que, seguindo os parâmetros do desejo de homens que se acham no direito de falar em nome de Deus.

O termo teologia política tem uma história secular que é assinalada de uma maneira muito marcada pela interpretação que Agostinho dá à teologia civil no livro VI, *Cidade de Deus*, na qual expõe que a teologia é eminentemente marcada pelo exemplo de vida. Não há um sentido em conhecer os princípios religiosos de bondade, amor e fraternidade, por parte dos fiéis, quando, na verdade, estes princípios não são vivenciados. Percebe-se o caráter prático da religião. Sendo o Deus um Deus de amor necessário se faz adorá-lo. Mas, uma adoração com gestos concretos e que esses gestos sejam públicos, sejam oferendas vivas e não sacrifícios.

Dentro do contexto de sociedade moderna é muito difícil alguém se defrontar com uma questão política sem se defrontar concomitantemente com um problema teológico. Ao cunhar a expressão teologia política que coloca no centro da questão não genericamente o momento do religioso, ou seja, o culto, as práticas, as imagens do divino, a fé mas especificamente o momento da teologia passando por questões do cotidiano, da vida, é que podemos ver o discurso religioso eivado do discurso político muito bem descrito nas entrelinhas do segundo *Discurso*.

O contexto no qual surge a reflexão rousseauiana sobre a origem do mal é de muita efervescência. As idéias estão em ebulição, sobretudo, no campo da temática teológica como no debate político. Se para alguns a separação é inevitável, a religião fica no campo metafísico, individual, vertical, para Rousseau o debate se dá concomitantemente na história, dentro da sociedade, no convívio dos homens; falar de uma dimensão religiosa significa expressar-se com questões relacionadas com a vida e com a melhoria da sociedade, ou seja, mais justiça.

3.5.2 A ORIGEM DO MAL

Seguir uma voz interior é dar ouvidos ao que há dentro da natureza humana: paixões, sentimentos, vaidade, orgulho, amor-próprio, piedade, amor, etc. Existir é relacionar, é exercer a liberdade, é um contato autêntico consigo mesmo, é a descoberta de uma identidade de um Eu pleno de consciência. A marca do mundo moderno não somente é a busca pela autonomia do homem, mas também a independência do homem frente a toda estrutura de caráter religioso ou de especificidade secular.

É verdade que o sujeito consciente ganha no pensamento rousseauiano um status “a Antropologia de Rousseau apresenta a consciência como elemento decisivo na constituição moral e espiritual do homem” (SILVA, 2004, p.141), sendo assim é demonstração de uma autonomia e um basta naquela idéia desenvolvida pelo sentimento do amor-próprio de se comparar com os outros na medida em que na sociedade ele vive. É esta autoconsciência que dá ao homem o poder de escolher entre o bem e o mal.

Em vários momentos Jean-Jacques fala em seguir uma voz que está dentro de si, frequentemente esta voz é submersa pelas paixões que provém da nossa dependência dos outros, a principal é o orgulho e o amor próprio. A salvação moral vem da recuperação de um contato moral autêntico consigo mesmo. O nome que ele dá a este contato, mais fundamentalmente que qualquer idéia moral, que é a fonte de uma alegria e de uma satisfação muito grande, é o sentimento de existência. A garantia do exercício dessa existência é a liberdade do indivíduo.

O sentido desta liberdade é de fato a participação responsável e autônoma do Eu na vida em sociedade, a realização integral do homem que culmina nas realizações da dignidade da pessoa humana. Admitindo que o significado último da liberdade seja a realização ativa e responsável da dignidade da pessoa, isto é, da vida moral, como se explica o pecado que é anunciado pela religião cristã?

Este indivíduo, coerente consigo mesmo, buscando agir de acordo com a sua consciência significa agir baseado na razão e assim se expressa o professor Silva;

Existe uma reciprocidade de ação entre a razão e a consciência: a consciência é o amor da ordem, mas ela deve acompanhar-se do conhecimento do intelecto dessa mesma ordem. Inversamente, a razão, sozinha, não pode separar a idéia de ordem dos esquemas plurais da realidade, moralmente indiferentes. (SILVA, 2004, p. 142)

No entanto, é este indivíduo dotado de razão e consciência que vai se defrontar, dentro da sociedade moderna, com um problema que até então fora visto apenas pelo lado religioso. É um problema eminentemente voltado para a Teodicéia e que será resolvido por Jean-Jacques na medida em que desculpabiliza Deus e o homem individual.

O problema do mal, a partir de Rousseau, não tem mais nada a ver com o transcendente; se configura como o resultado dos erros humanos, do mau uso da liberdade, da perversão da razão, é fruto dos problemas que o homem se defronta na história, sobretudo, na sociedade.

Para a visão religiosa cristã o problema da liberdade encontra a sua fundamentação última em Deus. Sem isto, o homem aparece como fruto do acaso e a responsabilidade pelas suas ações se degenera em um patológico sentimento de culpa ou em uma condenação implacável sem razão e sem sentido.

No uso da liberdade há também a possibilidade de cometer o mal, isto é, o pecado. Sendo assim, o ato livre é uma perfeição ou uma imperfeição, uma debilidade e um defeito ou uma qualidade? E por que Deus conferiu a liberdade ao homem? Desta forma percebe-se que o problema da liberdade é vinculado ao religioso. Sendo responsáveis pelo pecado, o somos diante de quem?

Sendo um indivíduo autônomo e autêntico, o homem moderno, é livre para tomar as suas decisões e ao mesmo tempo responsabilizar-se por elas. Não é mais uma liberdade abstrata ou estratosférica, puramente espiritual, celeste ou divina, mas uma liberdade que tem a sua raiz

no interior do próprio homem. Mas este ser humano que vive na história, na sociedade se defronta com situações onde as boas atitudes não imperam, deixando-se levar pelo orgulho torna-se portador do mal.

Na vida em sociedade, o homem corre um risco calculado e exige, sempre, da sua pessoa uma disponibilidade, a liberdade e as suas escolhas ordenam esforços para que possa decidir irrevogavelmente sobre o seu destino. É o homem que deve levar sobre o seu próprio ombro o peso da sua decisão e sobre o plano moral deve acompanhar a sua consciência e uma verdadeira autenticidade:

A voz da consciência, portanto, é uma expressão, uma percepção das exigências da própria ordem interior do homem, a qual constitui sua verdadeira necessidade e seu verdadeiro bem, que o orienta para agir corretamente, de acordo com os desígnios providenciais de Deus para todos os seres humanos (...) ela é em nós uma faculdade inata, autônoma, uma potência de intimação permanente um eco da harmonia que existe nas profundezas da personalidade humana e que, se for ouvido, inspirará o homem a proceder, por suas próprias ações, de acordo com a ordem Divina. (SILVA, 2004, p. 146).

No contexto de mundo moderno a visão rousseauiana contribui para uma visão de liberdade onde o homem tenha uma ampla e adequada visão do mundo, da sociedade, da vida, da existência, porque uma visão correta no sentido stricto do termo é impossível, mas ao menos podemos entender que a liberdade é autodeterminação ou autodomínio da pessoa com inteligência e vontade.

Nesta dimensão o homem não é espectador, mas um autor da sua própria vida, não sendo um objeto, mas sujeito do seu destino, participante e responsável na criação e reformulação da sociedade:

Rousseau cria condições para a autonomia do sujeito, no interior da sociedade, sem lhe tirar a liberdade e a dignidade, Rousseau é arauto

da liberdade. É na ordem da ética que o homem realiza o sentido mais elevado de sua liberdade, de uma liberdade que o pensamento deve definir como a afirmação de sua capacidade, pois é uma faculdade ativa e inteligente. Rousseau tem como fim definir o homem consciente e responsável do sentido de sua história livre e digno como homem e como cidadão (SILVA, 2004, p. 236).

Referindo-se à liberdade, por exemplo, o nascimento, os pais, o lugar, o tempo, raça, nação; o corpo, o código genético, a constituição física destinada ao envelhecimento; os ensinamentos escolares, morais e religiosos que são transmitidos, etc. não há como evitar tais limites à liberdade, são elementos condicionantes fundamentais.

Bem verdade que alguns desses fatores dependem também da liberdade, exemplo, curar ou não curar a doença, evitar prudentemente os riscos da morte, aceitar ou não aquela corrente religiosa. O fato é que, apesar da liberdade, é verdade que, como parte deste mundo, vivemos submetidos a determinados mecanismos que nos circundam e afetam algumas das nossas decisões.

Rousseau abriu o espaço para outra polêmica com a religião cristã. Para a teologia cristã que diz que o mal está no homem, é necessário que ele recorra a um intermediário que, em nome de Deus, aqui na terra vá agir e este pecado ou mal será banido através de uma prescrição religiosa. Agora, ao se tratar do mal existente no seio da sociedade, quem irá julgá-lo? Rousseau afirma que homem que pensa, é um animal depravado, será que este homem teria condições para efetuar o julgamento? Para Rousseau, sim. É justamente o homem, a sua interioridade, a sua subjetividade, prisioneiro da caverna social é que vai dar o veredicto.

Quem irá atribuir, a partir de agora, a origem de todos os males à divindade? Com veemência, firmeza e coerência dentro do texto, Rousseau deixa claro que não cabe ao homem colocar a culpa dos seus males em algo diverso daquilo que ele é, o autor do mal não é para ser procurado alhures, mas nele mesmo:

(...) comparando o homem do homem com o homem natural, ousava mostrar-lhe no seu pretensão aperfeiçoamento a verdadeira origem de

suas misérias. A minha alma, na exaltação destas sublimes contemplações, elevava-se até junto da Divindade, e vendo daí os meus semelhantes seguirem, na cega estrada dos seus preconceitos, a dos seus erros, das suas desgraças, dos seus crimes, gritava-lhes com uma voz fraca que eles não podem ouvir: insensatos, que vos queixais permanentemente da natureza, sabeis que todos os vossos males provêm de vós mesmos. (ROUSSEAU, 1988, p. 112).

Encontramo-nos, efetivamente, diante do mal existente na sociedade, que é utilizado pelo homem e que na visão cristã chama-se de pecado. Considerar o homem autor e responsável pelo mal provoca uma insuportável humilhação do nosso orgulho. É possível escolher e depois cometer o mal? Como se explica tal opção? Como posso livremente querer um mal, um pecado, isto é, um contravalor?

A tônica abordada sobre o pensamento religioso rousseauiano se baseia, não na presença em rituais vazios, mas na total participação do homem na sociedade, seus atos, ações, comportamentos que reflitam o respeito, a liberdade, a prática da justiça. Os fundamentos do significado religioso que percebemos no segundo *Discurso* não estão na dimensão vertical: Eu e Deus. Visão tradicional que se perpetua até os dias de hoje quando se fala no discurso religioso; apresentamos outra visão, uma outra vertente, aquela que se estabiliza de modo horizontal, isto é, entre o Eu e o Outro.

Com as novas mudanças ocorridas na sociedade Moderna: crescimento populacional, aumento das concentrações nos grandes centros, conseqüentemente o aumento da pobreza, os burgueses cada vez enriquecendo mais e aumentando o fosso entre as classes sociais, o distanciamento do poder político do povo, provocadas pela nova ordem social, o que se passou a ver foi um povo sem referência, vivendo como se fossem anômalos, diz Rousseau, muito bem, na *Carta sobre a Providência* “os homens não são feitos para serem amontoados em formigueiros, mas para se espalharem pela terra que devem cultivar” (ROUSSEAU, 2005, p. 19).

Que sentido tem a vida quando se adormece em verdadeiros pardieiros superlotados, onde as pessoas mal têm tempo de saber quem é o outro ou de se cumprimentarem? Algo está errado nos novos tempos e na nova sociedade. O homem, segundo Rousseau, tem culpa na medida

em que contribui para que esta situação se torne cada vez mais insustentável. Este homem social é diametralmente oposto ao homem apresentado no segundo *Discurso*. O homem rousseauiano tem o olhar para si, para o próprio Eu, mesmo quando ele perde o vínculo, a ligação com o estado animal.

Quando o homem desfigurado, presente na sociedade moderna, volver o olhar para si perceberá o contraste. O seu estado desfigurado é o oposto daquele homem apresentado no estado de natureza. Quando houver o confronto desses homens, apenas nessa situação haverá uma consonância entre o homem e a natureza, a voz interior e o estado natural. O homem em sociedade não tem tempo para ouvir esta voz, não tem uma harmonia com as coisas, com a natureza, muito menos consigo mesmo e com o universo.

Não poderá haver um princípio religioso sincero enquanto uns poucos têm tudo ou tudo está bem para muitos poucos. O princípio religioso rousseauiano passa por um prisma prático, qual seja, tudo deve estar bem para todos e vivendo na sociedade, respeitando o homem e seus direitos, a sua liberdade e buscando o bem comum, com esta atitude, o homem se torna verdadeiramente um homem religioso e distante do mal?

Há um mundo que tem Deus como guardião; este Deus se coloca acima do bem e do mal, não interfere nas coisas terrestres, sejam elas tanto para o bem como para o mal. Tal tarefa, ou seja, interferir nas coisas do mundo, mudar o rumo da história, cabe única e exclusivamente ao homem. O homem agindo não apaga ou diminui a presença de Deus, ao contrário, demonstra, além do mais, que esse Deus põe em nossas mãos o direito de praticar a justiça e aponta o caminho que conduz o homem ao bem. Eis como se notabiliza o discurso religioso rousseauiano. A tarefa é nossa, está em nossas mãos.

Diferentemente do homem de natureza, o homem civil se caracteriza pela ampla abertura na condução das suas ações, pela liberdade nas suas decisões e o sentido de responsabilidade com seus atos. Busca, incessantemente, pautar as suas ações de acordo com a sua consciência. Há uma voz interior que norteia o campo de ação do homem e não mais um determinismo, uma vontade além do próprio homem. É o homem que responde pelos seus próprios atos e como tal precisa justificar a origem e a motivação dos valores, do bem e do mal.

Partindo deste princípio, da responsabilidade do homem e da sua perfeita autonomia sobre todas as suas ações, os atos considerados maus, permeados de maldade humana, bem como, todos os atos de bondade são intrínsecos, provém da realidade histórico social, são atos que trazem a marca do homem, portanto, de responsabilidade direta do livre arbítrio.

Nesse sentido, o bem e o mal, ao portarem a marca do homem, percebe-se, no pensamento rousseauiano, que ambos são frutos de uma livre escolha do homem. O que está como objeto primeiro é o sentimento “nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter idéias” (ROUSSEAU, 2005d, p. 392).

Este sentimento é responsável por aquilo que o homem é. Devido a este sentimento que a voz interior fala à consciência. A voz interior que fala quando o homem aqui se cala mantém um liame com a consciência. É a consciência que se dirige a nós; é ela o “juiz infalível do bem e do mal” (ROUSSEAU, 2005d, p. 393).

A relação entre ações racionais, portanto, atribuídas à razão e à consciência são expressas naquelas práticas que nitidamente são movidas pelo sentimento e não há como não nomeá-las como ações que estão a favor de uma estruturação do discurso religioso e sua vinculação política.

O viés religioso desfraldado no segundo *Discurso*, na nossa visão, precisa ser defrontado com problemas que tangem a filosofia moderna, o mais importante é que a sociedade da época rousseauísta traz uma marca nada agradável ao filósofo genebrino: a maldade existente na história da vida humana não tem a sua culpa em Deus nem exclusivamente no homem, mas na própria sociedade, portanto, um problema específico da teodicéia.

Neste ínterim, o que mais depende de Deus e que precisa ser trabalhado de modo claro? O conceito de natureza e sua profunda relação com a consciência. A abordagem efetivada não será aquela que tradicionalmente vem se arrastando desde a Idade Média, aquela que apresenta a origem de tudo está em Deus.

A nova posição rousseauiana fez Cassirer comentar com absoluta propriedade que a responsabilidade ou culpabilidade do homem não se encontra mais em Deus, mas com a

sociedade.⁷ Eis a grande novidade rousseauiana. Se desde o mundo medieval com suas teses religiosas o homem foi visto como aquele que já traz o mal dentro de si, a partir de Rousseau, no segundo *Discurso*, esse mal é fruto da sociedade. O mal não é mais fruto do sentimento do amor de si, mas do amor próprio manifestado quando o homem vive na sociedade.

Toda a preocupação de Rousseau, ao se referir ao homem nesta sociedade, está vinculada ao exercício da reflexão, pois o homem que pensa automaticamente não age pelo sentimento; os valores, o julgamento, a vontade, ações nitidamente expressas pelo homem social são influenciadas, quiçá determinadas pela racionalidade, pela razão. Tais ações, demonstrando uma perfeita desenvoltura do homem mostram que ele não é mais determinado por forças externas, Deus; por forças externas oriundas de práticas religiosas exercidas no templo, a religião cristã, mas pela sua capacidade própria de decidir, a liberdade proveniente do seu eu, da sua razão.

A causa determinante das ações humanas é o próprio humano. O valor do sentimento vem em primeiro plano e ao contemplar e ler o livro da natureza, deixando-se banhar pelo silêncio para melhor compreender o mundo e Deus, ele não abdica da sua crença no criador, em Deus, mas reconhece o poder do homem. O resultado é a revelação plena da consciência humana e da sua autolimitação:

Conhecendo minha insuficiência nunca raciocinarei sobre a natureza de Deus, a menos que seja forçado a isso pelo sentimento de suas relações comigo. Esses raciocínios são sempre temerários, um homem sábio só deve entregar-se a eles a tremer, e certo de que não foi feito para aprofundá-los, pois o que há de mais injurioso para com a divindade não é pensar nela, mas pensar mal sobre ela (ROUSSEAU, 2004, p.372).

⁷ Cf. CASSIRER, E. 1980, p. 379-418.

Sendo as ações humanas frutos da sua capacidade de decisão, do livre arbítrio, não está aí, incluída, a consciência como aquela que decide a opção do homem por se dirigir ao encontro de Deus? Se ela é capaz de nos fazer ir até Deus, não é também, capaz de nos fazer reconhecer o mal? Prevalece aí uma autonomia humana sobre o modo do homem se comportar, se conduzir na própria sociedade.

4. CONCLUSÃO

No estado de natureza e para o homem que por lá vive, as coisas são diferentes. Podemos considerar esse homem um ocioso, livre ao mesmo tempo. As atividades na sua grande maioria dependem do estado do corpo, não conhecem atividades intelectuais sistematizadas. As ações provenientes do seu instinto acompanham as atividades corporais e tudo no homem é corporal, desde a busca da alimentação até o momento em que encontra o abrigo para repousar. Eis, aqui, o grande motivo pelo qual o homem no estado de natureza é extremamente individualista. O fato de assumir, em plenitude, a própria condição humana em sua fragilidade e, ao mesmo tempo, a força corporal, tornou-o homem mais material que intelectual.

Longe estava no pensamento rousseauiano a possibilidade de pensar o homem do estado de natureza, pleno de realização quando passasse a viver em sociedade apesar da sua tendência para tal. A vida do homem no estado de natureza é incompatível com a vida do homem na sociedade. O sentimento, se é que podemos assim falar, do homem natural, chega ao seu ápice mediante a aceitação plena da sua condição corporal e da sua condição individual. Neste estado ainda não é o sentimento religioso.

Tudo o que há dentro da sociedade como causa de degeneração humana não condiz com o ser religioso. Parece-nos que Rousseau, na questão religiosa do homem, insistiu sempre e fez questão de reivindicar como a realização do homem, a assistência a todas as misérias corporais, a tudo que não dignifica o homem, a tudo que o escraviza.

Quando atribui à sociedade a culpa pela mazela existente, outra coisa não faz senão denunciar um modelo de estado que não cumpre com suas obrigações. O nosso filósofo se reveste de profeta dos novos tempos perguntando-se que resposta às diversas formas de misérias existentes, que colaboração à liberdade o homem na sua sociedade vem trazer?

Da mesma maneira, a ação pela defesa da vida foi e ainda é em primeiro lugar, em todo discurso rousseauiano, a defesa da liberdade, dos corpos humilhados pela sociedade, destruídos pelo sistema econômico que vige e se torna gerador de miséria. Acentuar os

princípios religiosos existentes no homem significa defender os direitos daqueles que não gozam das mínimas realizações.

Não se pode falar em homem religioso ou numa religiosidade de um povo quando em meio a ele o que se vê é a desordem estrutural: proliferação da miséria, o vigorar das práticas desumanas, reprodução da anti-ética e disseminação da falta de respeito pela dignidade da pessoa humana.

Em todo o segundo *Discurso* o sentimento que transparece é o religioso de que o homem é uma unidade, é aquele ser concreto que se apresenta no seu corpo. Esse corpo é espírito, alma vivente, sentimento e inteligência. Contrariando a todo um discurso religioso, sobretudo, o catolicismo dominante que enaltece a inteligência e o que provém da intelectualidade e faz enegrecer o corpo e tudo de que dele procede. O nosso filósofo prestigia o sentimento e valoriza o que é ligado à matéria.

Por um lado, a sociedade entende o homem pela sua intelectualidade, racionalidade. Por outro, a religião dominante, o catolicismo, o exalta apresentando a alma como uma manifestação dessa intelectualidade e pelos seus atos de vontade, isto é, pela consciência. Como o filósofo Rousseau que, valorizando o sentimento e certamente, defensor da dignidade humana, como se expressa? É obvio que a sua visão de uma religiosidade comprometida como apresentamos até aqui, deixa o genebrino e sua teologia bem distante daquela tradicional até então anunciada.

Jean-Jacques não classifica o sentimento religioso pela atividade manual ou intelectual, isto é, pela racionalidade desenvolvida pelo homem. Não separa a atividade intelectual da atividade corporal ou manual. Na sua visão religiosa o exercício das mãos, o trabalho não era uma atividade inferior à contemplação e à intelectualidade, especialmente quando este trabalho se refere ao cuidar do mundo, do estado, do outro⁸ e, sobretudo, zelar pelo bem da sociedade que deve estar a serviço de todos.

⁸ Cf. BOFF, L. 1999, p. 191.

O pensamento rousseauiano marca de vez o mundo moderno revestido de uma intelectualidade na medida em que não se curva ao mitigado discurso de que a razão é infinitamente superior ao sentimento; tal oratória que soava pelo mundo moderno era o discurso da elite econômica, religiosa e intelectual. Tal raciocínio não passou de um conto para justificar práticas contrárias à liberdade, aos direitos do homem e a justificação dos massacres aos povos de culturas diferentes.

Os defensores da intelectualidade, com este trabalho de Rousseau, na prática, tiveram que se render e reconhecer o homem na sua estatura de sentimento e intelecto, distante de uma realidade religiosa que retira do homem os seus aspectos demasiadamente humano como aquilo a que se refere à materialidade. Religião, crença em Deus é mais que nunca um exercício prático.

Aquela idéia dualista, apresentada por seitas e religiões, que se apresenta desde os tempos mais remotos: uma boa que procede de um Deus bom, isto é, a alma e o intelecto e outra má que procede do princípio do mal e conduz ao mal, isto é, o que provém do corpo e da matéria perpassando todo o discurso filosófico e teológico ganha uma conotação diferente no discurso religioso rousseauiano. O sentimento e os desejos não são provenientes do pecado, não há uma culpabilização do corpo, não havia o interesse de dividir o homem entre uma parte corporal mais pecadora e uma parte intelectual purificada. Essas teses desaparecem e na sua maneira de imposter o problema da religiosidade no segundo *Discurso* o autor apresenta a ascensão do homem todo: sentimento e razão.

A teologia política rousseauiana não é produto da imaginação do nosso filósofo ou resultado de um momento de transe. É consequência de uma realidade vivida pelo mundo Moderno, pela sociedade que põe os seus valores num profundo racionalismo, no mais alto grau de individualidade, excluindo qualquer forma de manifestação dos sentimentos.

Há a necessidade de se apresentar uma visão de homem ora marcada pelo materialismo onde tudo no homem se explica pelas observações exteriores: eu sou exatamente o que os observadores conseguem perceber e medir de mim, uma realidade observada cientificamente; ora marcada por uma visão não observável da parte de fora, mas unicamente pelo sujeito, que

era a consciência. Uma consciência que, outra coisa não é, senão, o próprio sujeito, uma realidade que parecia independente do corpo.

O que o filósofo Rousseau deseja é apresentar o homem não como objeto semelhante a outros objetos da ciência; quer rejeitar a visão de que o homem pode ser objeto de manipulação feita em nome de razões objetivas e chamadas científicas. Quer apresentar o homem na sua dimensão religiosa marcada por uma fé na vida, uma fé no futuro e para isto é preciso voltar a descobrir os valores básicos e simples da arte de viver que só são encontradas na sua concepção de estado de natureza.

Há uma preocupação toda especial do filósofo em não ver o homem pelo seu invólucro, mas na sua totalidade, o que há dentro dele; é isto que dá ao homem e somente a ele a possibilidade de defini-lo; o outro não pode saber quem sou eu, qual o meu sentimento, salvo na medida em que me comunico com ele. O corpo vivido por mim e não pela definição que o outro me dá expressa quem sou eu, quem é o homem na sua dimensão religiosa quando pela possibilidade de me preocupar com o outro e resolver o que há de mais sombrio para a sua existência. Essa é a formação da idéia do que é ser religioso para Rousseau retratada não por obediência cega a dogmas e ritos, mas um sentimento de amor e solidariedade revela a sua concepção recheada de elementos religiosos, do homem e de Deus.

Com esta posição, o nosso filósofo garante que não há mais a possibilidade de destruir o que é humano no homem; mesmo a ciência e os conhecimentos científicos tão em voga naquele momento em que a razão é soberana, não deixam de ser carregadas de uma expressão de uma vontade de poder, de um domínio e conquista de privilégios sociais. É desta maneira que aparece o grande mal na sociedade que é o individualismo conquistador totalmente diferente do individualismo do estado de natureza. Este dá ao homem a liberdade, aquele impele com rispidez o homem para a destruição do outro, para a competitividade.

Será sempre um mistério a definição do homem no estado de natureza, contudo, alguma coisa pode ser dita por meio de analogias, comparações, sobretudo, quando falamos do elemento religioso. O discurso religioso requer uma linguagem e com ela os mitos e os ritos para explicar fontes inesgotáveis de reflexões sobre a condição humana. O discurso rousseauiano é claro quando quer dizer que o homem não pode cair no desastre social ao qual estamos

assistindo: a fome, a sede, a violência, miséria, desemprego, etc... Todos estes acontecimentos são sinais de morte e destruição do homem. Rousseau defende a vida em plenitude assumida, alimentada, desenvolvida.

Com o projeto em punho ele demonstra a necessidade da fé na vida e a fé no homem. Onde? Na sociedade. Há uma esperança vital que anima a todos que dentro dela está e esse mesmo homem não vive só, não vive feliz sem se comunicar com outros. No estado de natureza havia a solidão; quando se descobre na sociedade o homem não mais vive a solidão, se isto acontecer ele morre e perde razões para viver. A vida é estar com outros e construir com eles. Viver é partilhar as certezas e as esperanças em sociedade, é plantar a solidariedade. Daí a idéia de um novo homem.

Para quem transitou dentro de um ambiente religioso sabe quão importante é a procura incessante de paz, onde os conflitos sejam superados; sabe também que na sociedade os mais “fortes” conseguem eliminar os rivais por meios mais sutis e conseguem reservar bens muito mais numerosos do que as suas necessidades. Contudo, a civilização moderna com os seus meios técnicos faz aumentar a competição, o individualismo, a agressividade e a dominação; faz borbulhar o espírito de luta como se a vida fosse uma batalha da qual não podemos fugir.

É preciso compreender que essa luta não é para que uns sobrevivam e outros pereçam; é para a organização da convivência e o bem da sociedade. Mais que definir a vida como uma luta, o nosso filósofo quer definir a vida com uma forma de partilhar e buscar pela justa distribuição de tudo aquilo que eleva o homem à natureza de Deus. Este é o sentido e o significado do ser religioso que percebemos nesta obra.

Para Rousseau não há mais como fugir do outro e da sociedade. Neste intercâmbio não há como não reconhecer a autonomia do homem sobre tudo o mais. Não se pode existir fora da sociedade, o individualismo não tem mais espaço, todo ele é ocupado por um saber partilhar com o outro. O sentido religioso só tem sentido e significado quando é perpassado pelo encontro com o outro e presença na vida em sociedade.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Thomas de (1993). *Summe contre les Gentils*. Tradução Bernier, R. Et al., Paris, CERF, Livro 3 CIX.
- BOFF, L (1999). *Saber Cuidar: ética do humano - compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes.
- BÍBLIA de Jerusalém (1981). Edt. Paulus. Título original: Bible di Jerusalem.
- CASSIRER, E (1999). *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre; São Paulo: Editora UNESP,.
- CASSIRER, E (1992). *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP.
- COSTA, Israel A (2005). *Rousseau e a Origem do Mal*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia,
- COULANGES, F (1975). *A Cidade Antiga*. São Paulo: Hemus.
- DERATHÉ, R (1979). *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de Son Temps*. 2^a ed., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- DURKHEIM, E (1973). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: IN: Abril Cultural.
- ELIADE, M (1992). *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes.
- GIDDENS, Anthony (1991). *As Consequências da Modernidade*. São Paulo, UNESP.
- HOBBS, T. (1997). *Leviathan*. Coleção os Pensadores. São Paulo: IN: Nova Cultural.
- LOCKE, J (1973a). *Dois tratados sobre o governo civil*. Cap2. In: Coleção Pensadores, Abril.
- LOCKE, J (1998b). *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes.
- MACPHERSON, C.B (1979). *A Teoria do Individualismo Possessivo: de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ROUSSEAU, J.J (1976). *Confissões*. São Paulo: Editora Tecnoprint.

- ROUSSEAU, J.J (1987). *Os Devaneios de Um Caminhante Solitário*. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- ROUSSEAU, J.J (1995). *Emílio*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes.
- ROUSSEAU, J.J (1997a). *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. IN: Coleção os Pensadores, Nova Cultural.
- ROUSSEAU, J.J (1997b). *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*. IN: Coleção os Pensadores, Nova Cultural.
- ROUSSEAU, J.J (1997c). *Do Contrato Social*. IN: Coleção os Pensadores, Nova Cultural.
- ROUSSEAU, J.J (1997d). *Ensaio Sobre A Origem das Línguas*. IN: Coleção os Pensadores, Nova Cultural.
- ROUSSEAU, J.J. (2002). Cartas Morais (Cartas a Sophie). Tradução de José Oscar de Almeida Marques. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). Escritos sobre a Religião e a Moral: IFCH/UNICAMP, Ago. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.2).
- ROUSSEAU, J.J (2005). Carta sobre a Providência. In: Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral/ J. J. Rousseau; organização e apresentação José Oscar de Almeida Marques...[et al.]. São Paulo: Estação Liberdade.
- ROUSSEAU, J.J (2006). *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução: Maria Constança Peres Pizarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editoras, PUC SP e UNESP.
- SANTOS, A.C (2009). *Rousseau e a Função Política do elemento Religioso*. In: SILVA, Genildo (Org.). Rousseau e o Iluminismo. Salvador: Arcádia.
- SILVA, C.R.A (1999). *Religião e Estado em Hobbes e Rousseau*. Rio de Janeiro: IFCS-UERJ. Dissertação (Mestrado).
- SILVA, Genildo.F (2004). *Rousseau e a Fundamentação da Moral: entre razão e religião*. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Unicamp.
- SILVA, Genildo.F (2009) *Uma Cristologia Laica*. In: SILVA, Genildo (Org.). Rousseau e o Iluminismo. Salvador: Arcádia.
- STAROBINSKI, J (1991). *Jean Jacques Rousseau: A transparência e o Obstáculo*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.