



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Mestrado em Filosofia

JEUDY MACHADO DE ARAGÃO

DESNATURAÇÃO EM ROUSSEAU:
Corrupção ou aperfeiçoamento?

Salvador
Fevereiro/2008

JEUDY MACHADO DE ARAGÃO

DESNATURAÇÃO EM ROUSSEAU:
Corrupção ou aperfeiçoamento?

Dissertação apresentada ao Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Salvador
Fevereiro/2008

Aragão, Jeudy Machado
A659 Desnaturação em Rousseau: Corrupção ou
Aperfeiçoamento? / Jeudy Machado de Aragão. - Salvador, 2008.
95 f.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da
Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

1. Filosofia francesa. 2. Liberdade. 3. Desigualdade.
4. Rousseau, Jean-Jacques – 1712-1778. I. Silva, Genildo
Ferreira da. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 194

TERMO DE APROVAÇÃO

JEUDY MACHADO DE ARAGÃO

DESNATURAÇÃO EM ROUSSEAU: Corrupção ou aperfeiçoamento?

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, Universidade Federal da Bahia/UFBA, pela seguinte banca examinadora:

Dr. Genildo Ferreira da Silva (UFBA)

Dr. José Crisóstomo de Souza (UFBA)

Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU)

Salvador, 29 de Fevereiro de 2008

A você Lara,
por diariamente me lembrar que sempre há motivos para sorrir.

AGRADECIMENTOS

Nesse momento atribulado que antecede ao prelo, não posso deixar de exprimir minha gratidão, citando alguns nomes que se ligaram a mim, em diversas oportunidades, durante o presente trabalho.

Seguem meus agradecimentos:

A Jaci Lara Silveira de Oliveira de Aragão, minha esposa, por estar ao meu lado a cada passo, seja ele certo ou errado, me ouvindo e aconselhando, dividindo comigo as angústias e alegrias, lembrando que um sorriso vale mais do que mil lágrimas. Agradeço a Lara pelas madrugadas perdidas, pela saudade na minha ausência, pelas contas divididas, pelas deliciosas refeições, por compreender os momentos difíceis e de impaciência. Por cada momento vivido em quase nove anos do que é para mim um encontro de almas.

À Maria Mercedes, minha mãe. Por me ensinar a amar e a ver no outro um espelho de mim mesmo. Agradeço pelas orações, por compreender os momentos de angústia e ser sempre o meu refúgio.

Agradeço ao meu pai Joel Pinto de Aragão (*in memoriam*) pelo exemplo de vida e perseverança.

Ao Prof. Genildo Ferreira da Silva, que me aceitou como seu orientando e não poupou esforços e cuidados para com a minha pesquisa.

Ao Prof. José Crisóstomo de Souza, pelo grande incentivo dado como orientador na primeira fase deste estudo.

Ao Prof. Israel Alexandria Costa, pelas discussões filosóficas e pela co-orientação na pesquisa.

Agradeço a toda minha família (irmãos, irmãs, sobrinhos, tios, primos) por depositarem em mim esperança.

Agradeço à família de Lara, que agora também é minha, (D. Antônia, Rosinha, Rose, sobrinhos, tios) por vibrarem com minhas conquistas e rezarem sempre que peço.

Aos amigos de longa data e aqueles que conquistei recentemente, mas que sempre estão dispostos a me ouvir e ajudar.

Aos professores do Mestrado e funcionários da UFBA e aos colegas do mestrado que, de um jeito ou de outro, sempre dão uma força.

Enfim, meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que me ajudaram a concretizar cada etapa deste trabalho.

RESUMO

O problema da desnaturação é um tema recorrente na obra de Rousseau e o exame das noções de homem e cidadão mostra-se indispensável para a compreensão desse conceito tão decisivo na sua antropologia política. No Discurso sobre a Origem da Desigualdade, Rousseau desenvolve metaforicamente o percurso de como se deu a desnaturação do homem indo desde o estado original até a formação da sociedade civil. Na obras posteriores, principalmente no Emílio e no Contrato social, ele passa a defender que as boas instituições sociais são as que melhor desnaturam o homem de maneira que cada pessoa se sinta parte integrante da unidade social. Como afirmam os mais respeitados intérpretes do genebrino, a noção de desnaturação, em Rousseau, por basear-se na origem do homem dotado de uma bondade original, consagra uma atitude contestadora por parte do autor acerca da legitimidade do modelo de governo adotado pela sociedade francesa do século XVIII. A crítica sobre o modo como vivia o homem na sociedade vista por Rousseau, corrupta e policiada, aponta a desigualdade instaurada pelo despotismo, ainda que atribua ao homem a total responsabilidade por sua própria desgraça. Por outro lado, Jean-Jacques defende que a natureza humana degenerada, depravada e entregue aos males da civilização pode vir a recuperar-se pelo pacto legítimo e exercício da cidadania enquanto retorno simbólico ao estado de natureza originário. Uma vez *bem* desnaturado por uma sociedade que seja capaz de restituir as características abandonadas ao afastar-se da natureza, o homem civil poderá vir a tornar-se cidadão, exercendo assim a sua humanidade plena que se consolida graças à tomada de consciência acerca do valor da sua liberdade para que possa, a partir daí, ser o protagonista do seu próprio destino.

Palavras-chave: Rousseau, Filosofia francesa, Liberdade, Desigualdade.

RESUMÉ

Le problème de la dénaturation est un sujet récurrent dans l'oeuvre de Rousseau et l'examen des notions d'homme et de citoyen se montre indispensable pour la compréhension de ce concept aussi décisif dans son anthropologie politique. Dans le Discours sur l'origine de l'inégalité, Rousseau développe de forme imaginaire le parcours de comme s'est donnée dénaturation de l'homme en allant depuis l'état original jusqu'à la formation de la société civile. Dans les oeuvres postérieures, principalement dans Emilio et dans le Contrat social, il commence à défendre que les bonnes institutions sociales sont ce qui meilleur dénaturent l'homme de sorte que chaque personne se sente partie intégrante de l'unité sociale. Ils comme affirment les plus respectés des interprètes du Genevois, la notion de dénaturation, dans Rousseau, se base sur l'origine de l'homme doté d'une bonté originale, consacre une attitude critique de la part de l'auteur concernant la légitimité du modèle du gouvernement adopté par la société française du XVIII^{ème} siècle. La critique sur la manière comme vivait l'homme dans la société vue par Rousseau, corrompue et contrôlée, indique l'inégalité instaurée par le despotisme, malgré attribue à l'homme la totale responsabilité par sa propre catastrophe. D'autre part, Jean-Jacques défend que la nature humaine dégénérée, dépravée et livrée les maux de la civilisation peut venir à se récupérer par le pacte légitime et l'exercice de la citoyenneté tant que retour symbolique à l'état de nature originaire. Une fois bien dénaturée par une société qui est capable de restituer les caractéristiques abandonnées à des éloigner de la nature, l'homme civil pourra venir à se rendre citoyen, exerçant ainsi son humanité complète qui se consolide grâce à la prise de conscience concernant la valeur de sa liberté pour laquelle puisse, à partir de là, être le protagoniste de sa propre destination.

Mots-clé: Rousseau, Philosophie française, Liberté, Inégalité.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I Desnaturação como depravação	14
Capítulo II Desnaturação como aperfeiçoamento	47
Considerações finais	91
Referências bibliográficas	94

INTRODUÇÃO¹

Para tratar do conceito rousseauiano de desnaturação, destacamos os vernáculos que lhe são relativos porque não temos conhecimento da existência, dentre os escritos do filósofo, do emprego do termo “desnaturação” (*dénaturation*), contudo nada impede de utilizarmos tal termo para designar em geral a ação de desnaturar (*dénaturer*), termo que Rousseau emprega em sua literalidade, assim como as variantes “desnaturou”, “desnaturado” (*dénaturé*).

Na presente dissertação tentaremos desenvolver esses dois aspectos da desnaturação, através:

[i] De uma leitura no *Discurso sobre a desigualdade*, enfatizando a crítica rousseauiana à *desnaturação depravadora*, a chamada má-desnaturação porquanto se trata daquela desnaturação que teria afastado o homem de seu estado natural originário, predominando a abordagem da questão do bom ou do mau uso da técnica da desnaturação.

O capítulo que tratará dessa arqueologia da moralidade que se desdobra no campo de uma história racional levará o nome de “Desnaturação como depravação”, denunciada em termos de desigualdade social.

No *Discurso sobre a Desigualdade* analisaremos as descrições do autor acerca do estado de natureza, com a finalidade de enfatizar toda a dessemelhança afirmada pelo genebrino, que existe entre o homem natural e o homem do estado civil, ressaltando a sua crítica, sobretudo ao modo como se deu a passagem de um estado para o outro.

Analisaremos as várias circunstâncias que levaram os homens à tamanha transformação para, a partir dessas informações, podermos comparar os diferentes estágios de mudança da espécie humana descritos pelo genebrino visando melhor entender se eventuais desvios de conduta e

¹ O estilo adotado na presente dissertação segue o padrão dos modelos de dissertações e teses dos programas de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia, ajustados segundo Normas da ABNT.

que representaram para o homem a ruína das relações sociais e levaram a espécie ao seu pior nível de deformação.

A noção de desnaturação como depravação será, portanto uma das vertentes deste estudo, já que a mudança por que passa a natureza humana, uma vez que o homem, graças à sua capacidade de transformar-se, adquire uma série de faculdades que o levam a lidar de forma cada vez mais complexa com o mundo à sua volta, recebe de Rousseau intensas críticas.

Ao longo de sua extensa descrição da trajetória humana no mundo, delineada no *Discurso sobre a Desigualdade* investigaremos se fatores como o desenvolvimento da técnica e a instituição da propriedade e do trabalho favoreceram o processo de desnaturação para compreender o que levou Rousseau a afirmar que o gênero humano se degenerou neste processo.

Analisaremos as etapas por que passa o homem no seu longo processo de desnaturação para bem julgar o porquê da crença de Jean-Jacques de que o homem é o maior responsável pelos males que o afligem na sociedade civil. Em função disto, tentaremos destacar quais seriam os principais benefícios de que o homem dispunha no estado de natureza no objetivo de entender por que deixaram de existir no estado civil.

Buscaremos entender também porque o genebrino usa como método a descrição de um estado hipotético para fundamentar a sua crítica ao povo civilizado, uma vez que outros teóricos do assunto afirmavam justamente o contrário.

[ii] De uma leitura do *Emílio* e do *Contrato Social*, enfatizando não apenas a técnica-conceitual da desnaturação bem como o projeto de desnaturação como aperfeiçoamento. O capítulo dedicado a esse aspecto leva o nome de “Desnaturação como aperfeiçoamento”.

Nestas duas obras posteriores ao *Segundo Discurso*, buscaremos apreender o que a nova noção de desnaturação apresentada pelo nosso autor tem de comum ou não com a noção anterior. No *Emílio* e no *Contrato Social* tentaremos compreender se a noção de desnaturação manifesta-se como uma espécie de ferramenta que visa o aperfeiçoamento do homem depravado e o resgata daquele estado corrupto, dirigindo-o a um

modelo de sociedade mais favorável à sua sobrevivência. Isto posto investigaremos, sob a ótica Rousseauniana, tanto o papel da educação como o da cidadania na formação do homem, seja através da análise do papel da desnaturação na educação proposta por Rousseau no *Emílio*, bem como a sua influência na formação do cidadão mencionada no *Contrato Social*.

No *Emílio*, livro voltado para o desenvolvimento de um modelo de educação que tem por objetivo libertar o homem da doença moral que o acometeu quando criou a sociedade corrupta, investigaremos o caminho prévio sugerido por Rousseau e que, segundo ele, deve ser seguido pelas instituições sociais no intuito de formar homens livres e senhores de si.

Buscaremos entender se os exemplos apresentados por Jean-Jacques nos levam realmente a crer que só através de uma educação baseada no isolamento da criança podemos reparar os grandes males que corromperam a natureza humana.

Partindo desta análise nos certificaremos se, para o genebrino, o objetivo da educação deve ser o de evitar o desenvolvimento de paixões e vícios que deformam a natureza do homem e, se assim o for, o Emílio se apresentaria então como o meio termo entre a unidade natural e auto-suficiente do selvagem e a integração completa do cidadão em uma nova sociedade.

No *Contrato Social* investigaremos a noção de cidadão e a tensão existente no homem entre as vontades particulares e o interesse comum, já que a sociedade do *Contrato*, fundada através de uma convenção e estabelecida entre homens livres, para o autor, deve comprometer-se com um princípio ético fundamental à sua existência: o bem comum. Buscaremos entender como Rousseau compõe a tese de que a distinção fundamental deste modelo de pacto em relação ao modelo corrupto da sociedade civil é a total e voluntária alienação do indivíduo à Vontade Geral.

Verificaremos o porquê de, a partir destas noções de pacto social e cidadão, Rousseau admitir no *Contrato Social* a possibilidade de a desnaturação do homem funcionar, ao menos em alguns aspectos, como um aperfeiçoamento, diferentemente do que encontramos no *Discurso sobre a Desigualdade*.

Considerando que o interesse desse estudo é mostrar que as duas noções de desnaturação presentes na teoria política de Rousseau, ao contrário de serem contraditórias, são complementares, pretendemos avaliar que aspectos Rousseau leva em consideração para afirmar que a desnaturação conduziu o gênero humano, num determinado momento à decadência. Com efeito, o objetivo aqui será o de investigar a teoria Rousseauiana sobre a gênese da sociedade, partindo de sua particular definição de estado de natureza originário como um estado melhor para viver do que o estado civilizado.

Tendo em vista que o problema da desnaturação é um tema recorrente na obra de Rousseau pesquisaremos, sobretudo as noções de homem e cidadão, justamente por mostrarem-se indispensáveis para a compreensão desse conceito tão decisivo na antropologia política do genebrino e estas diferentes perspectivas acerca de um mesmo conceito motivaram neste estudo a investigação destas três obras de Rousseau no intuito de compreender um tema que é seguramente parte relevante de uma das mais influentes teorias políticas da modernidade.

I - Desnaturalização como depravação

O conceito de desnaturalização ganha um significado determinante na obra rousseauiana com a construção teórica de que o homem tal como o encontramos na atualidade é um ser que se desnaturou completamente, as suas verdadeiras características foram profundamente adulteradas, depravadas.

Rousseau trata fundamentalmente, no *Discurso sobre a desigualdade*, de descrever o processo de gradual afastamento do *homem atual* em relação ao *homem natural*, noção que o autor estabelece como sendo o marco inicial do estado humano no primitivo estado de natureza. A tal desnaturalização o autor dará o cunho de um processo que se sucede a título de depravação.

Cabe assinalar que a palavra depravar (*dépraver*), literalmente presente no texto do *Segundo Discurso* para designar o processo de desnaturalização do homem, é empregada por Rousseau num duplo sentido, quais sejam: (i) “abandono da verdadeira natureza”, deformação, alteração; (ii) “desvio para um mau caminho”.

Fica evidenciado pela idéia de natureza como ponto de partida da igualdade humana e pela opinião pouco meritória que Rousseau tinha sobre a desigualdade, que o traçado genealógico da crescente desigualdade é tanto um trágico abandono da verdadeira natureza como um desvio para um mau caminho, mas o que sobressai é principalmente esse segundo aspecto da palavra, embora fique insinuado, pela nota de tradução, que a palavra *dépraver* poderia ser utilizada também para designar a desnaturalização pura e simples sem qualquer conotação de ordem moral.

O ponto de partida de que Rousseau se vale para construir sua concepção sobre o modo como a desnaturalização se teria efetivamente operado na história é a noção de estado de natureza.

A obra em que Rousseau aplica explicitamente a noção de estado de natureza é o *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, editada em 1755. Nela, ele acusa outros

filósofos que investigaram o mesmo tema de não obterem sucesso na empreitada: “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”².

Jean-Jacques aponta para o equívoco de se atribuir ao estado de natureza a existência de elementos que nasceram em meio ao desenvolvimento do estado civil, como a noção de justiça, de propriedade, de honra, etc. e adverte que “não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais”³.

Com base nesse estatuto hipotético e condicional, Rousseau faz um alerta:

Que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjeturas, antes com intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la. Outros poderão, desembaraçadamente, ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término, pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar o nosso estado presente. (ROUSSEAU, 1999a, p. 44-45)

O que Jean-Jacques procura, sobretudo na própria natureza, são respostas para as suas indagações pessoais acerca do homem: quem é o homem na sua constituição natural e como esse saber pode contribuir para esclarecer o nosso estado atual. Quando recorre ao conceito de homem natural, ele previne, sobretudo, que “evitemos confundir o homem natural com os homens que temos diante dos olhos”⁴ e por isso a necessidade de se ter uma convicção clara do chamado *Estado de Natureza*.

Por isso, apesar de ser conjectural a descrição do estado natureza, as conseqüências que ele tira dos caracteres e dos acontecimentos do homem natural não são conjecturais:

² Rousseau, 1999a, p. 52.

³ Ibid.

⁴ Rousseau está se referindo a outras noções de estado de natureza e homem natural que foram disseminadas a exemplo do estado de natureza como um estado de guerra descrito por Hobbes e, posteriormente apoiado por Locke.

Confesso que os acontecimentos que tenho de descrever podendo sobrevir de inúmeros modos, só por conjecturas posso decidir-me na escolha. Mas além dessas conjecturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possa extrair da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade, as conseqüências que eu quero deduzir das minhas conjecturas, por isso não serão conjecturais, porquanto, sobre os princípios que acabo de assentar não se poderia estabelecer qualquer outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual pudesse inferir as mesmas conclusões. (ROUSSEAU, 1999a, p. 84)

O desenvolvimento de técnicas de cultivo do solo, de confecção de equipamentos através da fundição de metais pelo uso do fogo, até o aprimoramento dos costumes e o desdobramento das relações morais entre os indivíduos se unem todos, em conjunto, como fatos que instruem o processo de depravação e de desigualdade por que passa o homem nesta longa trajetória, um processo que tem a sua origem no estado de natureza e sua culminância na constituição do Estado moderno.

Um intervalo imenso, nos diz Rousseau, separa a perda do estado primitivo e a passagem ao estado civil. Rigorosamente, o estado de natureza só terá fim no momento em que os homens estabelecerem comunidades políticas e se proporcionarem um governo. Ver-se-á então, segundo os próprios termos de Rousseau, um “segundo estado de natureza”⁵.

A clássica passagem que dá início à tese sobre as transformações sofridas pelo homem natural, se encontra no prefácio do Segundo Discurso, onde encontramos a metáfora pela qual Rousseau formula seu juízo acerca do homem civilizado do Estado moderno, citando a Estátua de Glauco, que ele retoma de Platão:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante. (ROUSSEAU, 1999a, p.43)

⁵ Starobinski, 1991, p. 303.

A metáfora insiste no caráter contínuo da desnaturação, ou seja, no fato de que se trata de uma desnaturação que se operou num devir histórico, numa sucessão do tempo e das coisas, desnaturando a figura originária, mudando a aparência “a ponto de tornar-se quase irreconhecível”⁶.

O “contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante”⁷ revela que essa desnaturação é promíscua, é depravadora tanto pelo lado do excesso como pelo da carência. A caixa craniana da estátua está partida ao meio, representando o entendimento delirante, a depravação de haver *algo a menos* no lugar em que deveria haver crânio; no lugar em que deveria haver um espaço entre as mãos e o solo, há um amontoado de sargaços e conchas fazendo a estátua parecer ter um braço longamente simiesco que toca o chão, representando a paixão que crê raciocinar, a depravação de haver *algo a mais* num lugar que deveria estar vazio.

Dessa metáfora conjectural brotam seqüelas nada conjecturais. Para Rousseau, a sucessão do tempo e das coisas tornou monstruosa a alma humana, arruinando-a e lhes impondo um fardo extra; é em razão do abismo que há entre o estado originário e o estado atual de sua alma que o homem civilizado vive sentindo que perdeu certas coisas que não deveriam ser perdidas e que adquiriu outras que jamais deveriam ser adquiridas.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a hipótese do estado originário de natureza é concebida como estado primitivo do homem, seu marco inicial, o ponto de partida de um traçado genealógico pelo qual Rousseau descreve a lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos que teriam trazido o homem até o seu estado atual.

Contudo, devemos ter em mente que, em razão do estatuto do estado de natureza, podemos compreender essa genealogia como um recurso metodológico para realizar, considerando a verossimilhança com a natureza do espírito humano, sobretudo um relato de *fatos racionalmente acontecíveis*

⁶ Rousseau, 1999a, p. 43.

⁷ Ibid.

e não de *atos meramente acontecidos*.

“Esse é um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”⁸. O estado de natureza, primitivo e original é, para Rousseau, não exatamente uma idade de ouro historicamente situada, mas uma hipótese sobre a natureza essencial do homem, um “mundo ideal” como aquele descrito nas primeiras páginas do Rousseau Juiz de Jean-Jacques⁹. Henri Gouhier afirma que: “o estado de natureza não é uma época histórica, mas uma hipótese de trabalho feita para compreender o homem histórico”¹⁰.

O processo de depravação se afigura no presente texto como uma perspectiva da desnaturação do homem natural, ou seja, ao acompanhar a descrição que Rousseau faz da sua noção de homem natural, iremos vislumbrar em cada aspecto dessa descrição aquilo que teria se constituído um afastamento desafortunado do homem atual em relação ao seu estado originário. Trata-se de uma perspectiva adotada pelo próprio Rousseau ao falar do homem natural como uma noção que serve para “bem julgar o nosso estado presente”¹¹; ela consiste em mostrar a origem do homem e os seus progressos nos desenvolvimentos sucessivos do espírito humano.

Sendo a insociabilidade a condição indispensável para bem entender como foi estruturada a hipótese do homem natural, se poderia falar a partir de tal noção de uma verdadeira desnaturação, para tanto, a questão da sociabilidade deve ser considerada como crucial para a caracterização do homem natural.

Com o conceito de homem natural - não apenas para Rousseau, como também para outros filósofos contratualistas - a sociabilidade aparece como uma instância precária, sendo que para o genebrino, mais do que em qualquer outro jusnaturalista, ela chega ao seu grau zero e isso se justifica porque a instância humana privilegiada é a do sentimento, quase meramente instintivo como os outros animais.

⁸ Rousseau, 1999a, p. 123.

⁹ Cf. Rousseau, 1959, p. 668.

¹⁰ Gouhier, 1984, p. 14.

¹¹ Ibid., p.45.

Podemos dizer que o esboço rousseauiano mais profundo, mais essencial de homem natural opera no seu discurso sobre o sentimento; o estado sentimental que exprime o estado do homem natural é o da entrega à solidão primordial da existência, que o autor assim escreve: “sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia do futuro”¹². Ora, se para o homem, como assevera Rousseau no *Emílio*, “existir é sentir”¹³, tal sentimento de existência é uma espécie de sentimento que faz de si mesmo seu objeto; trata-se de um sentimento que se volta para o sentimento e a expressão que resume essa relação do sentimento consigo mesmo é o amor-de-si.

Existir, para nós, é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter idéias. Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação nos dando sentimentos convenientes à nossa natureza, e não se poderia negar que ao menos eles sejam inatos. (ROUSSEAU, 1995 p. 392).

Esses “sentimentos inatos” definem então imediatamente a natureza humana; e afirmar que “existir é sentir” conduz à indagação se é possível distinguir a existência da sensação. A existência é definida pelo sentimento e este é inato. Ele sou eu sob duas formas: em primeiro lugar o sentimento que se refere à conservação de nossa vida corporal, ao nosso bem-estar; em segundo, o sentimento que se refere à conservação da espécie, sentimento que engloba as relações humanas como a piedade¹⁴.

O amor-de-si é algo bem mais profundo do que aquilo a que chamamos de bem-estar e/ou instinto de conservação animal. Quando se refere ao amor-de-si, no contexto das “primeiras e mais simples operações da alma humana”, Rousseau o define como princípio anterior à razão, que “*interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação*”¹⁵ e não como algo que seja *sinônimo* de bem-estar e de auto-conservação.

A diferença está em que o amor de si exprime uma solidão realmente absoluta, sem concessões ao pacto social e mesmo ao pacto puramente animal. O instinto de auto-conservação, apesar de levar o animal

¹² Ibid., p.67.

¹³ Rousseau, 1995, p. 392.

¹⁴ Cf. Burgelin, 1969, p. 1560.

¹⁵ Rousseau, 1999a, p. 47.

a uma espécie de solidão social, precisa se exprimir no plano das necessidades físicas e, por isso, mesmo que o animal não faça concessão ao pacto social, deve fazê-lo ao chamado *pacto puramente animal*.

Em sua conjectura descritiva, Jean-Jacques se propõe não apenas a determinar a essência humana que jaz na unicidade do sentimento da existência atual, mas não se descuida de enfatizar como essa solidão se exprime por meio de uma animalidade, por meio de cuidados com a auto-conservação.

Daí o homem natural rousseauiano ser retratado como um ser imerso no isolamento e constituindo-se uma unidade independente mesmo estando ele integrado ao conjunto da natureza e até mesmo confundindo-se, de certo modo, com ela.

Da perda dessa unidade independente se constituirá, portanto, a desnaturação propriamente dita, e para que tal desnaturação se configure numa espécie de depravação, será necessário demonstrar a correlação entre socialidade e miséria. Outros jusnaturalistas, a exemplo de Hobbes¹⁶, viam na solidão do estado de natureza uma situação miserável, de modo que a desnaturação, para esses, não se constituiria numa depravação e sim num necessário aperfeiçoamento. Contudo, diferentemente dos demais jusnaturalistas modernos, Rousseau destaca na insocialidade do homem natural não uma miséria e sim uma felicidade proveniente da vida independente e livre:

Cada qual deve ver como, por serem os laços de servidão formados unicamente pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem antes de tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nela deixa cada um livre do jugo e torna. (ROUSSEAU, 1999a, p. 83)

Além de estar feliz sozinho, o homem natural estaria em paz. Ele é um solitário, um nômade que retira da natureza ao seu redor o necessário para a sua sobrevivência sem que para isso se veja em conflito perpétuo com os demais homens:

¹⁶ Segundo Hobbes (1974, p. 79) a natureza humana comporta três causas principais de discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. Nessa condição, "os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra".

O homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes. (ROUSSEAU, 1999a, p. 128)

É em razão de sua animalidade que o homem natural requisita o pacto puramente animal, como o que está sugerido nessa situação de disputa de alimentos:

Caso, por vezes, tenha de disputar a alimentação, jamais avança desferindo golpes, sem antes ter comparado a dificuldade de vencer com a de encontrar em outro lugar sua subsistência, e, como o orgulho não interfere no combate, este acaba com alguns murros; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz. (ROUSSEAU, 1999a, p. 128)

Rousseau faz referência a outros pactos puramente animais além daqueles relacionados à disputa por alimento - tipo de disputa que, aliás, não se trataria de uma situação predominante numa natureza caracterizada pela fartura. Um outro exemplo seriam os pactos sexuais, os quais seriam destituídos de quaisquer significações morais ou amorosas por ser atos puramente físicos e desprovidos de sentimentos.

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. (ROUSSEAU, 1999a, p. 87-88)

Nesses exemplos não está envolvido nenhum pacto social, o qual subsistiria se, porventura, nele houvesse o sentimento do orgulho vingativo. Nunca é demais insistir que, em Rousseau, a ausência de sociabilidade não significa a inexistência de contatos puramente animais, que se dão meramente no plano comportamental, sem requisição de determinados sentimentos que envolvem as relações sociais do homem civilizado.

Rousseau não se contradiz em absoluto ao reconhecer no homem natural a existência de pactos puramente animais e, ao mesmo tempo, sua visceral e íntima insocialidade. É que, para ele, a instância propriamente “humana”, ou seja, a verdadeira humanidade do homem natural jaz exclusivamente no plano do sentimento e da liberdade como independência. O homem propriamente dito, ou se quiser, o lado humano da nossa animalidade, é um lado agente e solitário por excelência, como explica o autor do *Segundo Discurso*:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. (ROUSSEAU, 1999a, p. 64)

Ser livre, para Rousseau, não é de forma alguma um repouso tranqüilo e harmonioso dentro dos limites ordenados. A depravação, tal como compreendemos no bojo da filosofia rousseauniana, é uma perspectiva da desnaturação que privilegia a passagem dessa liberdade que subsiste como sentimento em direção a uma socialidade que o afasta da natureza, afetando a estrutura essencialmente “sentimental” do homem.

Não se trata de uma passagem que interesse a historiadores por dizer respeito a relatos das origens da história das sociedades. A desnaturação depravadora é assunto de filosofia, uma ferramenta crítica poderosíssima que diz respeito ao devir fundamental que opera a passagem do sentimento de existência (que não é relativo) para o sentimento de moralidade, que se define precisamente por seu caráter de ser relativo. O nome pelo qual Rousseau se refere a tal sentimento relativo é amor-próprio.

Alerta Rousseau, de que “não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos.”¹⁷ O amor de si é a principal das paixões, é dela que nascem todas as outras. No *Emílio* encontra-se uma ilustração sem ambigüidade do termo, designando o amor de si como um instinto original.

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e da qual todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. (ROUSSEAU, 1995, p. 273).

Cabe lembrar que Rousseau não foi o primeiro filósofo a tecer considerações acerca da oposição entre amor de si e amor próprio, mas ele “[...] interpreta de maneira original uma distinção que está na tradição dos moralistas, de Montaigne à Vauvenargues”¹⁸. O que há de original da interpretação de Rousseau acerca desta oposição encontra-se justamente no

¹⁷ Rousseau, 1999a, p. 146.

¹⁸ Silva, 2007, p. 61.

seu fundamento laico, pois para o genebrino esta oposição “[...] não aparece mais ligada a uma divindade tutelar, a uma religião revelada”¹⁹.

Em Rousseau, o amor-próprio, ao contrário do amor-de-si-mesmo, é o sentimento que desperta no homem as paixões do ódio e o desejo de vingança, frutos do interesse desmedido em acumular bens, intensificado pelo desejo imperioso de sentir-se superior a outrem, levando “[...] cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro”²⁰. Rousseau recusa a idéia de que este sentimento seja natural ao homem e acredita que a transformação do amor de si mesmo em amor-próprio se configurou num dos grandes males na sucessão da história humana.

A desnaturação depravante só se tornou possível pela passagem do amor-de-si para o amor-próprio, passagem que representa uma modificação qualitativa de sentimento como unidade primordial para sentimento como pacto - não o chamado pacto puramente animal, mas o pacto verdadeiramente social, pacto que requisita sentimento.

Essa alteração no plano dos sentimentos não significa que o homem muda de sentimentos e sim que ele muda de humanidade porque, analogicamente, o sentimento está para o homem como a quadratura para o quadrado. Se não podemos dizer que o quadrado *tem* quadratura e sim que ele *se define pela* quadratura, do mesmo modo não podemos dizer que o homem *tem* sentimento e sim que o homem *se define pelo* sentimento; se o quadrado deixa de ser quadrado ao “perder” sua quadratura, o homem natural deixa de ser homem natural ao perder o amor-de-si, ou seja, a pureza de seu sentimento de existência.

O objetivo fixamente visado de Rousseau é o de fazer as distinções entre o que são as faculdades naturais do homem elas mesmas, presididas pelo amor-de-si, e em que se tornaram os resultados dos desenvolvimentos sucessivos dessas faculdades, sob a chancela do amor-próprio.

O autor adverte que a identificação das primeiras transformações por que passou o homem natural em seus múltiplos estágios

¹⁹ Ibid., p. 62.

²⁰ Rousseau, 1999a, p.147.

é cercada de grandes dificuldades e é imenso o espaço compreendido entre o homem natural e o civilizado. Com efeito, uma infinidade de problemas restarão sem soluções uma vez que os sucessivos acontecimentos que teriam acarretado a depravação do homem revelam a base de todo um processo civilizatório²¹ no qual já nos encontramos totalmente imersos.

No que tange à constituição física do homem natural, Rousseau, mantendo-se fiel ao estatuto hipotético do homem natural, escreve que não poderá formular sobre esse assunto senão “conjeturas vagas e quase imaginárias”²². O leitor é alertado sobre a possibilidade de se imaginar com certa liberdade a configuração física do homem natural e, a despeito de Aristóteles ter oferecido a imagem primitiva do homem primitivo como uma fera com garras e grandes pelos por todo o corpo, Rousseau prefere retratá-lo do seguinte modo:

Eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu. (ROUSSEAU, 1999a, p. 57)

Rousseau desenvolve sua metáfora fundada naquilo que considera ser essencial nas disposições e habilidades originais no homem e no seu ambiente natural.

A partir desse ponto, Rousseau promove algumas aproximações entre a noção de *homem natural* e a de *homem selvagem*, utilizando este último termo, ora em obediência ao estatuto hipotético do homem natural, ora em consonância com os relatos sobre a vida ameríndia que alimentava os leitores da Europa setecentista. Assim fisicamente constituído, tal homem seria menos forte que alguns animais, menos ágil que outros, porém organizado mais vantajosamente que todos, tendo o corpo como único instrumento de que dispõe para enfrentar os desafios de viver em florestas.

A natureza que circunda o homem natural subsiste como um lugar aconchegante em que os desastres são raros e os seres crescem e se desenvolvem de maneira tranqüila; ela é fecunda e variada e uma das razões

²¹ Mais longe ainda chega o Jean Starobinski (1991, p. 296) quando defende que a civilização do homem para Rousseau representa para gênero humano a sua “*queda*”.

²² Rousseau, 1999a, p. 57.

apontada por Rousseau o coloca como precursor de uma consciência ecológica: porque suas florestas jamais experimentaram a força do machado.

A relação entre a natureza circundante e o homem natural é de justa suficiência, isto é, as condições de vida produzem um equilíbrio perfeito entre o homem e o meio ambiente. A terra é fértil, provém todo o necessário para a subsistência do homem natural, dá-lhe abrigo e, inclusive, lhe proporciona prazer: “Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades”²³. Esse estado de justa suficiência não justifica qualquer intrepidez; o homem é tranqüilo, apaziguado e recolhido.

Contra Hobbes, que defenderia ser o homem “naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater”²⁴, Rousseau afirma que nenhum ser era tão tímido quanto o homem natural, que estava sempre pronto para fugir ao menor ruído que o assustasse e ao menor movimento que percebesse.

O que caracteriza o homem natural é, sobretudo, o perfeito equilíbrio entre os seus desejos e os recursos dos quais dispõe na natureza para subsistir. Ele vive “na tranqüilidade das paixões e na ignorância do vício”²⁵. Mesmo as chamadas paixões instintivas estariam ausentes no homem.

Para que o homem natural resistisse às ameaças existentes na natureza, precisava se adaptar aos limites e obstáculos impostos pela sua condição animal e, uma vez não tendo instinto algum, o homem se apropriava dos instintos dos outros animais.

O homem natural seria, em primeiro lugar, um ser guiado apenas por suas necessidades naturais e tais necessidades seriam plenamente atendidas pela vida natural. Uma vez saciadas as suas necessidades, seja de água, alimento ou sexo, ele se entrega ao repouso até que o seu corpo o alerte novamente para a necessidade física de repetir a mesma ação; e sua alma, que por nada se agita, entrega-se unicamente ao

²³ Ibid., p. 59.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 76.

sentimento da existência atual.

Aqueles sentimentos que costumam apavorar o homem civilizado, sobretudo o sentimento do medo da morte, estão ausentes, de modo que inimigos naturais da conservação animal, como as enfermidades, a infância e a velhice quase nada significam para o homem natural. “A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza [...] e uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo”.²⁶

Os projetos do homem natural são “limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia”²⁷. Como afirma Jean Starobinski, no estado rousseauniano de natureza “o homem não sai de si mesmo, não sai do instante presente; em uma palavra, vive no imediato e se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver a continuidade do imediato”²⁸.

O homem natural é um ser incapaz de atacar o seu semelhante a não ser pelo fato de se sentir ameaçado, enquanto que o homem civilizado age de forma oposta e pode, por meio da razão, fazer mal a um semelhante em benefício próprio, seja executando a maldade ou apenas ignorando o fato de ver um igual sofrer.

Para Rousseau, “o homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável”, pois, “por falta de sabedoria e de razão vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade”²⁹. O homem natural não é um “lobo” para o seu semelhante e, uma vez que tem como seu único cuidado a conservação, só combate em sua própria defesa, seja para capturar uma presa que lhe sirva de alimento ou para impedir que se torne o alimento de algum outro animal, mas nunca como um ato impulsionado por sentimentos ou vícios.

No estado primitivo, embora não possua inclinação para fazer o bem (ou o mal), o homem tende a ser piedoso com o seu semelhante tal como um animal que não se felicita em ver outro da mesma espécie sofrer. O

²⁶ Ibid., p. 80.

²⁷ Ibid., p.67.

²⁸ Starobinski, 1991, p. 303.

²⁹ Rousseau, 1999a, p. 78.

homem natural, para Jean-Jacques, é involuntariamente piedoso para com seu semelhante.

Essa noção de piedade natural como sentimento do homem no estado de natureza consolida a concepção de bom selvagem e importa destacar que se trata de um sentimento que concorre para a desnaturação do homem, na medida em que o impele a ultrapassar, a colocar-se em lugar do outro. Ela é já uma forma de consciência, uma “repugnância inata de ver sofrer seu semelhante [...]”³⁰.

No estado natural o homem desconhece a noção de bem e de mal. Para Merquior, “[...] o intento de Rousseau não era tanto afirmar a bondade inata do homem, mas negar sua perversidade intrínseca”³¹. Por isso Jean-Jacques não poupa críticas à teoria atribuída a Hobbes de que os homens são naturalmente maus. Ao contrário, justamente por desconhecer a bondade e a maldade, o homem não pode ser qualificado nem como bom nem como mau.

Após retratar o homem orientado pelo amor-de-si, o ser que atende apenas às necessidades físicas, que responde conforme as sensações, que se aproveita dos dons ofertados pela natureza e cuja alma se entrega unicamente ao sentimento de sua existência atual, Rousseau se dedica a fazer a arqueologia do amor-próprio, enfatizando seu surgimento e desenvolvimentos sempre funestos que passam a dominar as relações humanas.

O homem possui, entretanto, segundo Rousseau as faculdades do livre-arbítrio e da perfectibilidade que o distinguem dos animais, mesmo em sua condição natural³². Essas faculdades são destinadas a entrar em ação diante dos obstáculos e das situações adversas. Assim, o homem primitivo não está desprevenido quando a natureza torna-se hostil. O amor de si estabelece desde a origem uma base de interioridade, a piedade se projeta na exterioridade, e a perfectibilidade está potencialmente possibilitada a superar a necessidade para uma atividade geradora do

³⁰ Ibid., p. 76.

³¹ Merquior, 1980, p. 18.

³² Rousseau, 1999a, p. 142.

suceder histórico³³.

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 poderiam nunca surgir e sem as quais ele 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* [*rendre un être méchant en le rendant sociable*, JMA] e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos. (ROUSSEAU, 1999a, p. 84)

A perfectibilidade³⁴ e a concorrência eventual de inúmeras causas estranhas aparecem aqui com instâncias que agem em conjunto - uma como causa interna e outra como causa externa da desnaturação no indivíduo. Sabe-se, com Rousseau, que, embora seja um recurso metafórico, o estado de natureza era dinâmico e o homem natural, mesmo imerso na condição de animal, foi concebido como um ser passível de mutações.

A capacidade de aperfeiçoar-se é uma “propriedade potencialmente dinâmica”³⁵ decisiva para o distanciamento do homem do seu estado natural.

A perfectibilidade, como era chamada por Rousseau, se manifesta no homem natural como a capacidade de mudar em potência, e favoreceu, por sua vez o rompimento da unidade que existia entre o seu ser e a natureza e as dificuldades que antes se mostravam insuperáveis, dada a sua ignorância, cedem lugar então à superação contínua dessas adversidades. Como afirma o Goldshmidt a perfectibilidade é a “faculdade dos contrários: das luzes e dos erros; dos vícios e das virtudes, da grandeza e da decadência, da humanidade e da imbecilidade”³⁶.

O aperfeiçoamento brota no homem com o objetivo de atender à necessidade do enfrentamento de causas externas a ele que se apresentavam como ameaças à sua existência, a exemplo da hostilidade do clima, da dificuldade em conseguir alimento, abrigo e proteção.

³³ Cf. Starobinski, 1991, p. 297-300.

³⁴ Perfectibilidade é uma tradução científica e precisada da palavra vulgar de liberdade, que escondia muitas confusões. Exprime simplesmente a idéia que o homem pode transformar-se, o que não parece ser o caso dos animais, exceto quando eles mesmos são transformados pelo homem, ou seja, humanizados e degradados, como são os animais domésticos. (LAUNAY, 1971, p. 207)

³⁵ Man, 1996, p. 163.

³⁶ Goldschmidt, 1974. p. 292.

Essa disputa entre a perfectibilidade e a hostilidade do meio teria determinado a passagem do amor-de-si-mesmo para o amor-próprio, contudo, além dessa passagem Rousseau aponta, ao mesmo tempo, para o caráter funesto prefigurado por esse amor-próprio, pela frase *rendre un être méchant en le rendant sociable*, a qual deveria ser assim traduzida “tornar um ser mau ao torná-lo social”³⁷ e não “tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social”, tradução esta que endurece a substantividade da palavra “mau”, atrelando necessariamente a desnaturação à depravação, quando nos parece que, em respeito à consciência rousseauniana da diferença conceitual entre desnaturação e depravação, deveríamos permitir que ela tivesse também uma função adjetiva.

Em sua arqueologia do homem no *Segundo Discurso*, o quadro original do bom selvagem como um “animal limitado inicialmente às sensações puras” que, tão-só se aproveitava “dos dons que a natureza lhe oferecia”³⁸, é substituído por um outro quadro, que Rousseau abre com as seguintes palavras:

Mas logo surgiram dificuldades e impôs aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia e alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram à mão. Apreendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte. (ROUSSEAU, 1999a, p. 88)

Obviamente tais obstáculos são impostos pela natureza circundante, que impuseram dificuldades de conseguir alimento e habitação propícias, forçando o homem a enfrentar e superar desafios que encontrava no dia-a-dia como, por exemplo, a escassez de alimentos, a adaptação aos climas e estações do ano ou as diferenças entre as regiões.

As dificuldades diversas que afligiam os homens, ao mesmo tempo em que os expunham ao perigo, exigiam que fossem cada vez mais fortes e hábeis. Perto do mar, uns pescavam, nas florestas outros caçavam, cobriam-se de peles extraídas de animais caçados.

³⁷ Rousseau, 1999a, p. 84.

³⁸ Ibid., p. 88.

A partir do momento em que enfrentava outros animais, as montanhas, os trovões, os vulcões, a altura das árvores e mesmo outros seres iguais a ele, o homem passa a encontrar a medida de sua capacidade através da comparação com os diversos seres que lhe ofereciam dificuldades a serem superadas. Essa comparação, segundo Rousseau.

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 um certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança. (ROUSSEAU, 1999a, p. 88)

Ao tornar-se consciente da relação que deveria estabelecer entre si próprio e o universo ao seu redor, o homem torna-se cada vez mais engenhoso, criando mecanismos para ser mais rápido que a ave, mais forte que o touro, ou mais esperto que o peixe, e apurando a visão que tinha de si mesmo. Segundo Rousseau foi assim que “o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho”.³⁹

Uma vez percebendo a si mesmo e reconhecendo-se como um ser dotado de qualidades o homem dá mais um passo para a consolidação do processo de depravação, ou seja, “distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.”⁴⁰

Assim o homem passa a notar nos demais seres da sua espécie características que estavam em conformidade com o seu *modus vivendi*, ou seja, semelhanças no modo de comportar-se, no uso de artificios e na maneira de agir em busca de alimentos, enfim “todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas”⁴¹. Passa o homem então a acreditar que a maneira de pensar e sentir daqueles que se assemelhavam a ele eram inteiramente iguais a sua.

Partindo da certeza de que havia certa conformidade nas ações humanas, o homem passa a reconhecer habilidades e interesses

³⁹ Ibid., p. 89.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

mútuos e “[...] ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas”⁴², percebe que seria possível a união para determinados fins, como grandes caçadas ou qualquer outra atividade que representasse uma associação livre que não obrigasse ninguém a permanecer unido, até porque não havia ainda no homem necessidades desta ordem, mas logo após esta ação em conjunto passageira, se dissipavam e voltavam à sua natural solidão.

Esta breve união em prol de um interesse comum potencializava a complexidade das relações humanas, pois, a partir do momento em que cada um procurava obter suas vantagens naquela empreitada, ao mesmo tempo fazia necessário reconhecer em si mesmo suas reais potencialidades, e um homem, ao perceber-se mais forte que outros, usaria da força em seu benefício, ou, percebendo-se mais fraco, porém mais hábil, usaria a sua habilidade como uma vantagem perante os outros numa ação que, apesar de alcançar um resultado comum e de favorecer a um grupo, resultava em não mais que um conjunto de ações isoladas e independentes:

Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa idéia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigí-lo o interesse presente e evidente, posto que para eles não existia a providência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. (ROUSSEAU, 1999a, P. 89-90)

Desta união não se esperava um compromisso ou qualquer sentimento de companheirismo. Quando vários homens se uniam, por exemplo, para caçar um animal grande que não pudesse ser abatido individualmente, cada um permanecia no seu posto a fim de realizar sua parte da tarefa, porém se, em momentos antes lhe passasse um pequeno animal, este indivíduo abandonaria o seu posto sem pestanejar, abateria a sua pequena presa que, embora pequena, seria suficiente para saciar a sua necessidade imediata e não se dedicaria mais àquela ação que ficou para trás e logo deixaria o grupo, pois de nada mais necessitava.

⁴² Ibid.

Com efeito, são esses primeiros progressos que, segundo Rousseau “puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria”⁴³.

O genebrino lembra que o homem ainda não pensava na previdência e não se preocupava sequer com o dia seguinte, porém o fato de permanecer em conjunto em alguns momentos já suscitara no homem a certeza de que existiam formas mais fáceis de realizar suas necessidades através da união de forças em prol de um objetivo comum compreendido por diversas outras etapas.

Esse novo homem, segundo ele, já não se contentava mais em dormir em árvores e passou a construir ferramentas capazes de facilitar o corte de árvores para a construção de abrigos que logo seriam revestidos com argila e lama. “Essa foi a época de uma primeira revolução”, nos diz Jean-Jacques, “[...] que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade, da qual nasceram talvez brigas e combates”⁴⁴.

Trata-se, aqui, da origem da família: outro fator incluído no processo de depravação do homem natural. Fundavam-se ali, naquelas pequenas propriedades, as primeiras noções de companheirismo e o desenvolvimento de sentimentos mais apurados e subjetivos como a relação entre pai, mãe e filhos. Segundo Rousseau “o hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno”⁴⁵ e cada família tornou-se uma pequena sociedade adquirindo, sobretudo características familiares que perduram até as sociedades mais complexas.

Graças a esta primeira espécie de respeito mútuo, além da aquisição de novas formas de comportamento, a exemplo da adoção de diferentes funções específicas aos dois sexos, onde as mulheres passaram a cuidar dos afazeres domésticos e dos filhos, tornando-se mais sedentárias e o homem passou a ter o compromisso de buscar a subsistência comum da

⁴³ Ibid., p. 90.

⁴⁴ Ibid., p. 90.

⁴⁵ Ibid., p. 90-91.

família, por sua vez “[...] um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum”⁴⁶.

A preocupação em destacar o quão diferente é este novo homem em relação aos seus antepassados se destaca no texto de Jean-Jacques. A cada exemplo e afirmação dele percebe-se paulatinamente a defesa de que as relações entre os homens foram adquirindo um caráter de mútua necessidade que não teria volta. O selvagem do estado de natureza despiu-se de sua maneira solitária e independente de viver e cada vez mais se inseria numa teia de relações sociais que envolviam compromissos e responsabilidades de tal ordem que jamais se poderia pensar em um retorno⁴⁷ ao estado primitivo.

O novo homem estabelecia novas formas de conduzir a sua vida e aperfeiçoava a maneira de lidar com os semelhantes e com o mundo, desenvolvendo técnicas cada vez mais eficazes e evoluindo cada vez mais conforme unia às suas idéias, os pensamentos e habilidades de seus familiares e vizinhos.

Todas essas mudanças trouxeram uma infinidade de benefícios e facilidades ao homem desnaturado, porém Rousseau não se abstém de advertir que mudanças tão intensas como essas trariam junto a elas também grandes prejuízos à humanidade, pois as facilidades criadas graças ao aprimoramento das técnicas de subsistência tornaram o homem mais sedentário e, segundo Rousseau, “foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes”⁴⁸.

Para o autor do *Discours*, tendo as suas necessidades limitadas aos instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens passam a desfrutar de momentos de lazer e passam a comprometer o seu vigor físico, devido ao tempo de que dispunham para descansar e

⁴⁶ Ibid., p. 91.

⁴⁷ Essa oposição é fundamental na teoria de Rousseau, pois como conclui o Jean Starobinski (1991, p. 308), “[...] opondo antiteticamente a imagem do selvagem e a do homem corrompido, ele coloca o leitor diante de duas impossibilidades simétricas: a condição do selvagem não pode mais ser reconquistada, e a do “civilizado” é inaceitável.”

⁴⁸ Ibid.

desfrutar das comodidades proporcionadas por essa nova forma de organização, fundamentada na distribuição de tarefas específicas para cada membro da família.

Tais comodidades, acreditava ele, enfraquecem o corpo e o espírito e atrofiam no homem a capacidade de satisfazer individualmente as suas próprias necessidades e as necessidades de sua prole, fazendo do hábito de conseguir subsistir com facilidade uma necessidade que não poderia ser atendida de outra forma.

O problema que decorre do enfraquecimento do corpo e da perda de certas habilidades de que dispunha no passado, é o fato de que esses fatores privaram o homem da capacidade de sobreviver sem o auxílio de outrem, e, apesar do novo homem desfrutar das facilidades de viver em grupo, segundo ele, “[...] a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora a sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las”⁴⁹.

Os que antes viviam como nômades pelas florestas, sem compromissos ou responsabilidades para com os seus semelhantes, viram-se forçados a conviver em grupos de forma permanente e a uniformizar os costumes, embora fossem apenas influenciados “não por regulamentos e leis, mas sim pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima”⁵⁰.

O estabelecimento de vizinhanças consolidou o convívio social, que antes era próprio e restrito em cada família separadamente e fundou os primeiros traços de comunidade entre os pequenos grupos familiares. Com efeito, o fato de sempre se encontrarem e se verem potencializou no homem a capacidade de fazer comparações entre os diferentes indivíduos e favoreceu o uso da preferência na eleição das qualidades que diferenciavam os seres daquele grupo.

A aquisição de idéias de mérito e de beleza despertam o amor no homem como um sentimento complexo e determinante das relações a partir de então. Segundo Jean-Jacques “[...] de um sentimento terno e doce

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 92.

e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso [...] e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano”⁵¹, mas à medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, os homens cada vez mais fortalecem os vínculos de convívio e perpetuam a união do grupo.

Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados, cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. (ROUSSEAU, 1999a, p. 92)

Foram as diversas formas de se comparar e de se diferenciar que tornaram os homens seres com a capacidade de escolher segundo as suas preferências particulares e a partir daí a inocência deu lugar a sentimentos como a vergonha, a inveja, a cobiça e outros tantos desejos que são guiados de forma insensata e equivocada, influenciados e determinados apenas pelo gosto.

Permanecendo sempre alerta aos prejuízos que decorreram não da união dos homens em famílias, grupos e comunidades, mas da forma como se deu essa mudança na natureza humana o autor critica o fato de o homem tornar-se dependente do auxílio de outros para subsistir, e pior, não se conforma com o simples fato de que, embora fosse provável que não se sentia feliz por ter abdicado de sua independência e liberdade, o homem, uma vez depravado nada fez para reaver o seu vigor físico e as suas antigas habilidades. Ao contrário, esse novo homem mergulha com todas as forças que lhe restaram numa vida norteadas por vícios.

As sociedades abalizadas nas famílias e o desenvolvimento que elas trouxeram, fomentaram no homem certas noções de moralidade que deram origem à sociedade da honra.

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 a que convinha à sociedade nascente; que as punições se tornavam mais severas à medida que as ocasiões de ofensa se tornavam mais freqüentes e que caberia ao terror das vinganças ocupar o lugar de freio das leis. (ROUSSEAU, 1999a, p. 93)

Para Rousseau, tal forma de sociabilidade, apesar de consistir em parte do percurso da crescente depravação do homem natural, demarca

⁵¹ Ibid.

o limite além do qual o homem se torna infeliz. O autor acredita encontrar nela as características que mais se aproximam do modo de viver ideal para o homem. E afirma que “ocupando uma posição média entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e duradoura”⁵².

É certo que, uma vez instituídas novas relações entre os homens, seria necessário que se desenvolvessem certas qualidades que não são as mesmas já existentes no estado de natureza, já que sua desnaturação acarreta conseqüentemente mudanças na própria condição humana no mundo, desde o modo com que o homem passa a relacionar-se com a natureza através de novos artificios, destacadamente, a metalurgia e a agricultura.

Rousseau compreende que esses dois artificios não foram dominados pelo homem de uma hora para outra. Mesmo observando a erupção vulcânica, que seria um evento natural que mais se aproximaria da fundição de minerais, certamente foram mentes muito astutas as que resolveram empreender tal artifício, apesar do homem já utilizar-se de ferramentas, feitas provavelmente com pedras e paus, para construir suas moradias. Mesmo assim o nosso autor acredita que esse tenha sido o exemplo de metalurgia que o homem encontrou na natureza e reproduziu.

O mesmo ocorre com a agricultura, pois é certo que o homem devesse conhecer as plantas que lhe serviam de alimento, mas o mesmo não dominava os meios de cultivo de plantas e mais uma vez foi necessário que mentes capciosas tivessem experimentado a produção do trigo.

A própria imprevidência deve ter dificultado e atrasado esse processo, pois foi preciso antes de tudo, nascer no homem o desejo de abastecer-se com provisões futuras.

A invenção das outras artes foi, pois, necessária para forçar o gênero humano a dedicar-se à arte agrícola. Desde que se tornaram necessários homens para fundir e forjar o ferro precisou-se de outros para alimentar a estes. [...] Nasceram assim, de um lado, a lavoura e a agricultura e, do outro, a arte de preparar os metais e de multiplicar-lhes o emprego. (ROUSSEAU, 1999a, p.95).

⁵² Ibid., p. 93.

A desigualdade concernente ao surgimento dessas artes relaciona-se, por sua vez, às diferentes características existentes entre os membros de um mesmo grupo, pois uns são mais fortes, outros mais espertos e outros mais hábeis, porém a proporção dessas diferenças não pode ser calculada de forma eqüitativa e cada vez mais os homens passaram a precisar uns dos outros. “Estando as coisas nesse estado teriam assim continuado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego do ferro e a consumação de alimentos sempre estivessem em exato equilíbrio”⁵³.

Enquanto que o lavrador precisava de mais ferro, o alfaiate precisava de mais alimento e assim, sucessivamente, a desigualdade aumenta e adquire um sentido mais complexo, ficando vinculada à posição social de cada membro da comunidade.

No *Discurso sobre a Desigualdade* o autor não se furta de listar as várias faculdades que são desenvolvidas no homem a partir de cada novo momento de mudanças na natureza humana, a exemplo da memória e da imaginação, todos sendo usados com o objetivo de acumular bens, de ser admirado, de sentir-se belo, de bajular outros com interesses escusos, em benefício próprio. Enfim, logo cada indivíduo procurou desenvolver essas faculdades a fim de beneficiar-se de modo a atender os vários interesses que possuía “[...] e dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora de todos os vícios que lhes formam o cortejo”⁵⁴.

A crítica acerca do desenvolvimento das inúmeras necessidades que antes não existiam no selvagem e que caracterizam o homem civil é um traço sempre presente na obra de Rousseau. Ao defender que tais imperativos consistiam em vícios inúteis que, por sua vez, comprometiam a liberdade humana e sujeitava os homens a toda espécie de riscos oferecidos não só pela natureza, mas também pela própria espécie, Rousseau decide definir esse desvio de conduta, essa inversão de valores, como a grande responsável pela corrupção da natureza humana.

O homem, para Jean-Jacques, é o grande causador da sua própria desgraça, sobretudo por tornar-se “[...] escravo, mesmo quando se

⁵³ Ibid., p. 96.

⁵⁴ Ibid., p. 97.

torna senhor; rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles”⁵⁵.

As faculdades, habilidades e técnicas foram exercitadas para que os homens encontrassem melhor forma de viver, pois agora já não era mais possível viverem solitários nas florestas, já que a sua natureza sofreu alterações irreversíveis, porém o ser humano se perde entre as inúmeras faculdades que desenvolve e se entrega à comodidade conferida pela dependência e pela servidão.

O genebrino lembra sempre que o homem possui o poder de escolha e deve usar este poder para superar os obstáculos impostos pela natureza ou pelas relações humanas e não para criar empecilhos e limitações.

À medida que a sociedade civil se estrutura, alguns homens se afeiçoam em determinados tipos de ofício, outros a variadas atividades e logo se dá início a distintas classes sociais, já com noções claras de apropriação de bens, gerando disputas e por fim, graças a certos tropeços na sua formação, aprofundando cada vez mais a desigualdade social.

Muitos são os males criados pelo próprio homem, mas o maior de todos é apontado por Rousseau como o surgimento da propriedade que ele classifica como o nascimento efetivo da sociedade civil.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi 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, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estarei perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” (ROUSSEAU, 1999a, p. 87)

A quem se deve culpar por este desastroso acontecimento? O aparecimento da propriedade não deve ser confundido com o início da história, pois o homem já havia progredido anteriormente, mas é a partir do seu surgimento que os maiores problemas enfrentados pelo homem terão o seu desencadeamento e “[...] se a história houvesse sido detida na fase da sociedade começada, nós teríamos poupado misérias sem número”⁵⁶.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Starobinski, 1991, p. 303.

É talvez, menos por causa da origem da propriedade do que pela criação da figura do proprietário, pois Rousseau não é contra a propriedade, ele defende o direito à propriedade desde que seja conquistada através do trabalho e a sua crítica refere-se à propriedade fundiária, pois ele não concorda que seja legítimo que um homem tenha mais posses do que necessita para sobreviver.

É a partir desta grave denúncia que o genebrino critica a sociedade civil de um modo geral, deixando claro saber que as relações humanas já haviam chegado a tal nível de complexidade que já não se poderia permanecer num estado primitivo, pois a idéia de propriedade forjada na lei do mais forte, em certa medida, inaugurara um novo momento da natureza humana.

Com a instituição da sociedade a força não deve mais residir no indivíduo, pois não é mais o aspecto físico que indica o que um homem pode fazer. A força agora é pública e é a lei que dirige a força, pois ela agora pertence ao Estado.

Já que tinham que defender a sua propriedade através da força, só os mais fortes podiam garantir a posse de sua habitação, tendo, portanto os mais fracos a necessidade de construir as suas próprias moradias uma vez que não conseguiam tomá-las dos mais fortes, constituindo relações de respeito e vizinhança.

A partir do momento em que o homem se apropria da natureza de forma indevida e com a finalidade de acumular riquezas que vão além de suas necessidades a natureza humana entra em processo de depravação e a partir daí intensifica-se ainda mais o grau de desigualdade social.

A potencialização da desigualdade está diretamente relacionada ao surgimento da propriedade, pois mesmo trabalhando tanto quanto o outro, um tem de sofrer, tem que ceder ao poder do outro e Rousseau, com base nesse momento revolucionário da humanidade, critica os vícios de um capitalismo emergente, que revela a situação conflituosa em que passa a se encontrar o homem civil.

A corrupção dos valores morais acredita ele, não são a expressão da natureza, mas do próprio homem que a corrompe quando passa a subjugar uns aos outros à medida que vai se apossando dos recursos naturais, transformando-os em propriedades suas.

Realmente, essa convenção que nas anteriores expressões do contratualismo sempre representaram o meio de superar males sem outro remédio, no *Discurso sobre a Desigualdade* adquire sentido maléfico sob a forma da capciosa proposta do primeiro político, fazendo de escravos os mais fracos e fortalecendo e enriquecendo os mais fortes, anulando a liberdade natural e consagrando a desigualdade:

Da cultura das terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. (ROUSSEAU, 1999a, p.95-96)

Rousseau, porém anuncia que o pior ainda está por vir, pois enquanto os sinais de riqueza fossem representados pela posse de terras e rebanhos, o mal poderia de alguma forma ser contido, porém quando as heranças crescem em número e extensão a ponto de chocarem-se umas com as outras se dá início a conflitos que vão culminar nas guerras e disputas por territórios e poder, estabelecendo o direito do mais forte e levando, conforme Rousseau, “[...] entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que só terminava em combates e assassinatos”⁵⁷.

Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem [...]. (ROUSSEAU, 1999a, p.110)

Jean-Jacques não aceitava que, diante de tal condição, os homens não tenham refletido sobre os problemas que os afligem, uma vez que passaram então a viver em estado de guerra, infelizes por abusarem de

⁵⁷ Rousseau, 1999a, p. 98.

suas próprias faculdades, vivendo apenas para servir, sem experimentar a liberdade e entregando-se cada vez mais à sua própria ruína.

Por força das circunstâncias que se mostravam cada vez menos vantajosas a necessidade despertou no homem o interesse de empreender o que o autor do *Segundo Discurso* chama de “[...] o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano”⁵⁸. A instauração da organização social na base da magistratura teria sido então uma maneira espúria de remediar o último grau de depravação do homem, o estado de guerra.

Uma vez que um estado de permanente guerra estabelecia-se, nem mesmo sob a lei da força os governantes conseguiriam preservar o seu poder perante os súditos, pois não existiam mais súditos. Os costumes deformaram-se a tal ponto que nem mesmo as leis resistiram ao jugo dos homens e o estado de direito cedeu lugar à tirania.

Teria origem aí, segundo Jean-Jacques, um novo estado de natureza, talvez o mais parecido com aquele imaginado por Hobbes, onde todos os homens estariam tão corrompidos que os magistrados não mais sustentariam as suas posições privilegiadas, porquanto, sendo violentados, não poderiam conter a violência de que tanto se valeram para firmarem-se no poder:

É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser esse um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção. (ROUSSEAU, 1999a, p. 110)

No afã de proteger suas riquezas e garantir sua segurança, os mais ricos se uniram na elaboração da mais complexa estrutura social já experimentada pelo homem. Nunca os indivíduos em sociedade haviam estabelecido compromissos tão eficazes em manter toda a sua fortuna. Foi sugerida a criação de leis “[...] para defender os fracos da opressão, conter os

⁵⁸ Ibid., p. 99.

ambiciosos e assegurar a cada um, a posse daquilo que lhe pertence”⁵⁹.

Rousseau escreve este trecho na forma de um discurso político, denunciando de forma irônica que os conceitos contidos naquelas palavras eram falsos, pois o objetivo dos ricos era, na verdade, garantir o que já tinham e unirem-se na construção de um código de leis que legitimasse a desigualdade que eles ajudaram a construir. O resultado foi que não precisariam investir tanto na segurança.

A invenção da magistratura implicou, como é óbvio, na invenção das leis. Não a lei legítima que emana da vontade geral⁶⁰ e sim a lei arbitrária que, por ignorância e desaviso, levou o povo a submeter-se ao tirano:

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças para o rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (ROUSSEAU, 1999a, p.100)

Não é sensato crer, como adverte o filósofo genebrino “[...] que os povos se tenham inicialmente lançado nos braços de um senhor absoluto”⁶¹. O estabelecimento da lei do mais forte foi conferido por meio de grandes guerras e massacres, pois não é natural ao homem abdicar de sua liberdade plena sem receber em troca alguma compensação por tal mudança. Mais difícil ainda seria crer que os homens aceitariam como contrapartida uma segurança estabelecida através da opressão. Os homens aceitaram ter superiores justamente para lhes proteger contra a opressão e garantir a manutenção de seus bens, a exemplo da liberdade e de sua própria conservação, embora não fosse isto que estivesse acontecendo. Rousseau esclarece esta questão quando afirma ser fato irrefutável “[...] que os povos se deram chefes para defender a sua liberdade e não para serem dominados”⁶² e critica duramente os políticos que “[...] atribuem aos homens

⁵⁹ Ibid., p. 100.

⁶⁰ Para o Salinas Fortes (1997, p. 115) a Vontade Geral, no Contrato Social é “o princípio ideal, em função do qual deve ser pensado e organizado todo o funcionamento de uma comunidade qualquer. Este princípio é definido a partir da idéia de uma síntese entre as exigências opostas da Natureza e da Sociedade, entre a força centrífuga da independência natural e a força centrípeta da colaboração social”.

⁶¹ Rousseau, 1999a, p. 103.

⁶² Ibid.

uma tendência natural à servidão”⁶³.

Em tal contexto, Rousseau observa que a defesa dessa legalidade só cabe a quem se beneficia dela e questiona justamente em que condições é legítimo obedecer, pois a obediência não pode ser a um outro homem, mas apenas a si mesmo e só aceitando o outro como igual, pode-se alcançar o bem estar, porém o efeito da depravação deformou o homem de tal forma que não conhece sequer a si mesmo.

A conclusão é que não foi preciso mais que palavras convincentes para persuadir homens simples de que só teriam a ganhar com a obediência às leis, pois já “[...] tinham questões para delinear entre si, que não podiam dispensar e possuíam demasiada para poder por muito tempo dispensar os senhores”⁶⁴, ou seja, a corrupção da natureza humana no seu processo de degeneração por via da desnaturação depravadora, teria agora uma configuração legal, tendo a grande maioria dos homens como serviçais obedientes e subjugados pela lei de forma tal que, caso desobedecessem, seriam punidos com base nas determinações legais presentes no regimento interno daquela sociedade. A desigualdade é agora amparada pela lei e o homem cada vez mais se distancia de sua liberdade.

Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhes o perigo; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles [...]. (ROUSSEAU, 1999a, p.100)

As grandes teorias sobre a origem da lei escritas nos livros de sua época encontram em Rousseau um forte adversário, pois ele afirma que é feita uma grande confusão no momento em que fundamentam a origem da lei misturando conceitos ligados aos seres no estado de natureza, com princípios morais característicos do homem desnaturado. Nosso autor adverte que:

[...] Os modernos só conhecerem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão a competência da lei natural. (ROUSSEAU, 1999a, p. 46)

⁶³ Ibid., p. 104.

⁶⁴ Ibid., p. 100.

É preciso conhecer bem o estado de natureza para se aventurar a descrever ou definir os princípios de uma lei natural e, por isto cede algumas linhas do seu *Discurso sobre a Desigualdade* deixando claro que conhece e não concorda com as teorias descritas em tais livros e que não se deterá com profundidade a tal assunto neste momento, pois, segundo ele, “conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido da palavra lei, seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural”⁶⁵.

Rousseau não acredita na base natural da lei civil porque esta é essencialmente social surge apenas no momento do conflito de interesses e paixões artificialmente estabelecidas e ampliadas de tal modo que, para concordar com a existência de uma lei natural na sociedade seria necessário privar o homem de realizá-las todas. Para o homem natural as leis não são absolutamente necessárias pois, no desejo de conservação do selvagem não havia a necessidade de satisfazer infinitas paixões.

Ao desaprovar esse tipo de leis, Jean-Jacques clama pelo resgate do homem e certos princípios considerados fundamentais, abandonados e trocados pelos vícios de uma sociedade composta por seres depravados. O homem de que Rousseau se orgulha deseja apenas repouso e liberdade, almeja, sobretudo, viver e permanecer na profunda indiferença perante o próximo e desinteresse pelo acúmulo de bens materiais.

A crítica rousseauiana à origem das leis civis⁶⁶ é também uma reflexão sobre a condição da natureza humana no mundo e todo o pessimismo verificado em seus argumentos é sustentado pela sua defesa de que todos os males que afligem os homens foram frutos da corrupção de sua natureza.

A união dos ricos para a criação da sociedade civil trouxe como consequência a necessidade de que todas as outras comunidades se unissem de forma semelhante já que seria muito difícil defender-se dos ataques proferidos por um grupo tão poderoso e “[...] o estabelecimento de

⁶⁵ Ibid., p. 46.

⁶⁶ Para Rousseau, a importância que as leis civis exercem na sociedade civil é evidente: com efeito, se o pacto social faz nascer o soberano como pessoa pública, de modo que a ação concreta do povo em corpo deva necessariamente passar pela visão mediadora que é a legislação. Em outros termos, as leis, que são o cérebro do corpo político, exprimem a vontade geral que o anima. (GOYARD-FABRE, 2001, p. 49)

uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e foi preciso se unir por sua vez, para enfrentar forças conjuntas”⁶⁷ . A partir daí as sociedades multiplicaram-se até alcançarem toda a extensão territorial possível e toda a humanidade passou a ser controlada pela força da lei e subjugada ao que nela estivesse prescrito.

A sociedade civil vê na guerra uma ação legítima e os homens passam a encarar o derramamento de sangue como uma ação banal. Tal engano revolta Rousseau, sobretudo quando as guerras são internas, nacionais, pois representam a batalha entre semelhantes que deveriam estar unidos em nome de uma causa comum.

Foi para ajudar-se que os homens reuniram-se em grupos, mas o que acontece é exatamente o inverso, pois a inveja e a ganância fizeram os particulares competirem de forma tal que o vizinho, uma vez contrariando os interesses de outro vizinho, logo se torna inimigo e deve ser ou dominado ou eliminado.

[...] Viu-se por fim os homens se massacrarem aos milhares sem saber por que e cometeram-se mais assassinatos num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera no estado de natureza, em toda a face da terra, durante séculos inteiros. (ROUSSEAU, 1999a, p. 101)

Encontra-se aqui traçada a trajetória percorrida pelo homem, na forma como se deu o processo de depravação pela desnaturação estruturado por Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade*. Ele acusa de enganosas as teorias que ignoram a imensa distância que existe entre os diferentes estágios da natureza humana.

O selvagem do estado de natureza tem suas necessidades atendidas na própria natureza, enquanto que o homem civilizado recorre a uma série de artifícios para realizar as suas e “o que a reflexão nos ensina a esse respeito”, nos diz Jean-Jacques, “a observação o confirma perfeitamente: o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo [...] que aquilo que determina a felicidade de um reduziria o outro ao desespero”⁶⁸.

⁶⁷ Rousseau, 1999a, p. 100.

⁶⁸ Ibid., p. 114.

Enfim, essa reflexão do conceito de desnaturação como depravação, significa uma dura crítica à sociedade e seus compostos funestos que trazem miséria e infelicidade ao homem. Até aqui temos a sensação de que não há uma saída, a civilização não tem remédio, o homem está condenado a viver angustiado, sem liberdade e infeliz. Mas temos uma outra perspectiva da desnaturação no Emílio e no contrato social, é o que veremos no capítulo seguinte.

II - Desnaturalização como aperfeiçoamento

Inicialmente tomaremos como referência para desenvolver o conceito de desnaturalização como aperfeiçoamento, Starobinski trata do ideal iluminista de reforma social observando que, em Rousseau “é pelo aperfeiçoamento da cultura, portanto, por uma desnaturalização mais aprofundada, que o acordo com a natureza pode ser redescoberto”⁶⁹. A dupla possibilidade de orientação do processo de desnaturalização - depravação e aperfeiçoamento - se deve à perfectibilidade. O homem natural é perfectível tanto para o pior quanto para o melhor; ele pode degenerar e, uma vez degenerado, pode regenerar-se. As duas obras de Rousseau que manifestamente tratam da desnaturalização, tanto em seu conceito técnico como no sentido de um aperfeiçoamento são o *Emílio e o Contrato Social*. O problema que temos em mente nessa leitura é em que termos a liberdade do homem natural deve ser compreendida de modo a que, *a despeito* da desnaturalização, ela possa vir a ser resgatada na esfera civil sob um outro prisma?

No geral, o projeto rousseauiano antepõe à conjectura da depravação uma utopia do aperfeiçoamento, propondo (i) o ideal da consciência contra a depravação do interesse, ou seja, o homem dotado de imaginação e razão, quando entregue ao curso de sua depravação, usa as faculdades que desenvolveu em seu próprio benefício em vez de usá-las em benefício da sociedade, a vantagem que ele obtém é sempre à custa dos outros; (ii) o ideal da tolerância contra a depravação do orgulho, sentimento este que, nascido no curso da história do espírito humano, se constitui num desejo de um homem em ser melhor que outro e alimenta a miséria e pobreza da maioria em detrimento do benefício de uma parcela menor da sociedade.

É o hábito dos homens em sociedade que Rousseau critica, tanto no *Discours* quanto no *Emílio*. Ele persuade o leitor a partir junto com

⁶⁹ Starobinski, 1991, p. 300.

ele num primeiro momento de uma hipótese imaginária acerca de um estado de natureza que admite como passível de nunca ter existido para, através da educação se evitar incorrer no erro de buscar na história o remédio para os males que o homem enfrenta na modernidade.

A educação da criança, para Rousseau, é o exercício do aperfeiçoamento da natureza originária, que o homem perdeu no processo de depravação e que o levou ao fracasso. Esta posição adotada remete de um lado ao seu anseio nostálgico pelo resgate da inocência perdida e de outro por uma consciência prática dos males da civilização moderna.

O viés político-pedagógico da desnaturação legitimadora se revela na esfera da educação. No Contrato social o Legislador tem a missão de fazer um povo de homens ver a si mesmo tal como ele é; essa é, amiúde, também a missão do preceptor do Emílio para com as crianças. Pela educação o homem poderá agir na sociedade tornando-a uma organização que preze por sua liberdade, tentando resgatar no seio da sociedade, os subsídios que lhe auxiliarão nesta empreitada. Ele se dedica então a presumir de forma quimérica como deveriam ser os primeiros anos da vida de um homem, sobretudo analisando tal como ele pode ser, mesmo que não seja presumível calcular aonde ele pode chegar.

O modelo educacional defendido por Rousseau é contrário a qualquer método que aliene o homem de si mesmo ou que o tende a transformá-lo, desde criança em um cidadão, de quem o real valor dependa do todo, ou seja, da comunidade. Rousseau busca fortalecer na criança a sua natureza para efetivar no homem um ser autônomo e senhor de si mesmo. Como afirma Cassirer, o desafio é “[...] transformar em bênção a maldição existente até agora sobre todo o desenvolvimento estatal e social; mas eles só podem resolver essa tarefa depois de se compreenderem e encontrarem a si mesmos”.⁷⁰

Através de tal recomendação, o autor de *O Emílio* demonstra não ver nenhum mérito no homem ter se afastado da natureza e interpreta tal distanciamento do estado natural como uma deficiência ou um erro. Vê com desconfiança as realizações sociais culturais ou científicas que se

⁷⁰ Cassirer, 1999, p. 64.

fizeram em termos de educação para as crianças.

Rousseau deixa claro, no prefácio de sua obra que não se ocupará de criticar as formas de educar estabelecidas até então, até porque não pretende com este livro construir apenas um tratado pedagógico, mas um estudo filosófico sobre a bondade natural do homem. Ele acusa todos os livros que se valeram dessas críticas de não se preocuparem com a necessidade de propor a uma melhor forma de fazer do ser humano um agente livre.

Conforme afirma o próprio Rousseau: “apesar de tantos escritos que só tem por fim a utilidade pública, a primeira de todas as utilidades, que é a de formar os homens, ainda está esquecida”.⁷¹ O Emílio traça um atalho que parte da natureza para ao pacto social de civilidade; um atalho entre liberdade natural e liberdade civil que leva o homem natural a ser educado direto para a cidadania, sem precisar passar pela etapa da depravação que caracterizou a “educação” depravada da espécie humana. Rousseau acusa de incompetente a educação de sua época ao direcionarem-na ao mesmo tempo para dois fins diversos: a formação de homens e a formação de cidadãos, não podendo desse modo atingir nenhum dos dois.

O que o autor quer evitar com o atalho da educação do homem, é o tortuoso caminho da subserviência dos súditos para com seus chefes. Esse tortuoso caminho, infelizmente se dá quando a organização social combate condutas que são próprias do homem no estado de natureza. Tal educação corrompida não serve então para ensinar o indivíduo a ser um homem ou a ser um cidadão e sim a domesticá-lo tornando-o servo das instituições sociais, formando, em vez de homens ou cidadãos, apenas súditos.

Rousseau parece ligar a educação do súdito com a educação para uma profissão especializada. Ele alerta que o cidadão não é cidadão porque é juiz, pedreiro ou comerciante e sim porque ele é um agente livre atento ao que é necessário para cada momento da vida pública.

Não é possível, para Rousseau, prever, graças às crises e guerras existentes entre as sociedades, qual será a atividade desempenhada

⁷¹ Rousseau, 1995, p. 04.

por um homem em dado contexto, logo não cabe educar o homem para uma profissão específica. A Rousseau resta preparar o seu aluno para ser homem e para suportar os bens e os males da vida, pouco importando se o hábito fizer dele um magistrado, soldado ou comerciante, pois “antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vocação da vida”.⁷² O homem educado com esses princípios terá sua natureza preservada e mesmo que as circunstâncias o façam lidar com dificuldades de toda ordem, ele sempre lembrará que é um homem.

Embora a educação preconizada por Rousseau parta do homem, isso não significa que a desnaturação dos sentimentos humanos originários devam representar uma distorção ou um desaparecimento de tais sentimentos. O sentimento de existência que havia no homem natural continua no homem civil; o que muda neste é o grau de indolência de sua alma. A alma do homem natural se entrega unicamente ao sentimento de existência; mas a alma do cidadão já não se entrega, ela age, passando, por assim dizer, a ser a instância responsável pelo sentimento de existência.

Se para o homem natural viver significa quase que apenas respirar, para o homem civil “viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência”⁷³. Se o tempo de vida do homem natural é quase que a sua simples duração, um eterno presente, um acúmulo insciente de anos que se repetem sem nenhuma idéia do futuro; a duração da vida do cidadão é um tempo que encontra seu sentido num futuro.

Para o cidadão, existir não é acumular idade, viver é educar a sua natureza para sentir a vida. Alguns aspectos do cidadão aparecem, para Rousseau, como aspectos verdadeiramente humanos, por isso, referente ao modo como o cidadão deve tratar do seu tempo, ele diz que um homem que não aprende a ser homem pode viver longos anos, embora isso não signifique que ele realizou na sua condição de vivente a sua necessária humanidade.

⁷² Ibid., p. 14.

⁷³ Ibid., p. 15.

Para operar o salto educativo que vai do homem ao cidadão, Rousseau pretende não ter esquecido, no progresso do espírito humano, a ordem das de aquisição das idéias para encaminhar Emílio de modo a que ele aprenda sem precisar passar por castigos, sofrimentos ou submissões a caprichos dos tiranos. O importante para Rousseau, no entanto é que a educação, num primeiro estágio da vida do educando, tenha como finalidade a proteção do homem contra o capricho. O objetivo é desnaturá-lo sem dor nem depravação. É torná-lo esclarecido sobre si mesmo e o meio em que ele vive. Para isso é preciso conhecer a infância, evitando as falsas idéias que se costuma ter sobre ela.

A educação, para Rousseau, deveria se ocupar, sobretudo de formar homens livres, porém, os modelos que ele vê sendo postos em prática abstêm-se desta imprescindível tarefa. O grave engano, segundo Rousseau, reside no fato de “[...] não se considerar o que as crianças estão em condições de aprender e procurar sempre o homem na criança, sem pensar no que ela é antes de ser homem”.⁷⁴

Para ser um bom cidadão e contribuir para a organização da sociedade em que se vive, para Jean-Jacques, inicialmente o homem precisa de uma formação que não acompanhe os moldes, segundo o genebrino, equivocados que forjaram o processo da desnaturação histórica. Quando se distancia do estado de natureza pela depravação e pela história, o homem passa a desejar transformar tudo o que está à sua volta, inclusive a si próprio, porém é sabido que essa transformação é guiada por vícios que cada vez mais desfiguram o indivíduo. A necessidade de um preceptor esclarecido para tal tarefa se justifica pela seguinte observação: “[...] no estado em que agora as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos”.⁷⁵

Todas as forças necessárias para a difícil tarefa de educar um homem para a liberdade e autonomia devem estar voltadas, segundo deseja Rousseau, para um resgate simbólico evitando que se perca sua natureza. Porém a sociedade não oferece tais subsídios para que esta formação ocorra

⁷⁴ Ibid., p. 04.

⁷⁵ Ibid., p. 07.

de maneira adequada, uma vez que tudo o que ela faz é “[...] abafar no homem a natureza e nada por em seu lugar”.⁷⁶

Para por em prática sua missão pedagógica-política, Rousseau reconhece a necessidade de levar em conta três tipos de educação: “a educação da natureza, a educação dos homens e a educação das coisas”.⁷⁷ A primeira seria a responsável pelo desenvolvimento físico, das faculdades e dos órgãos do corpo, com base não nos instintos, mas na perfectibilidade intrínseca ao homem, ou seja, na capacidade inerente ao homem, descrita por Jean-Jacques no *Discurso sobre a Desigualdade*, de aperfeiçoar os seus sentidos e desenvolver habilidades que antes não possuía, mas que, na medida em que o tempo passa se tornam necessárias para facilitar a sua sobrevivência; a segunda, ou a educação das coisas é adquirida a partir das experiências dos homens com os objetos que os afetam de alguma forma e a terceira ou a educação dos homens é a educação que Rousseau muito critica, sobretudo por investigá-la mais detidamente, que tem o papel fundamental de orientar sobre que uso o homem deve fazer de suas faculdades.

Embora as três formas de educação descritas por Rousseau estejam intimamente relacionadas, cabe à educação dos homens prezar para que as três juntas atendam a uma mesma finalidade e orientem o homem a um só alvo. “Qual é esse alvo?” Nos pergunta Rousseau. “É o mesmo da natureza”⁷⁸, acredita ele, pois a educação da natureza, é orientada pelo hábito e, tal como afirma no Emílio: “a educação certamente não é senão um hábito”.⁷⁹

Conclui-se a partir daí que é no cuidado com o hábito que Rousseau acredita encontrar o antídoto para os problemas que afligem o homem civilizado. Enquanto que a natureza do selvagem é guiada pelos sentidos, o homem civilizado é guiado pelo hábito, ou seja, são os hábitos que, em sociedade, constituem, de certo modo, a sua natureza depravada.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., p. 09.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., p. 10.

O hábito que foi responsável pela deformação da natureza humana e pela decadência do homem — o hábito de entregar-se aos vícios e as paixões, de preferir a comodidade em lugar da liberdade, de aceitar a escravidão e a desigualdade, pelo qual o homem se torna tirano de si mesmo e concorre a todo o momento para o seu próprio mal - precisa ser um alvo de cuidado na educação de Emílio.

A educação proposta por Rousseau é uma educação que não pode estar afinada com a educação depravadora pela qual o homem se entrega à história e se converte num escravo das instituições sociais, reproduzindo, de certo modo, o percurso funesto da espécie e, de modo especial, o funesto percurso educacional da civilização francesa do século XVIII.

Certas técnicas francesas de educação das crianças seriam voltadas para a escravidão, como a técnica do cueiro e do amoldamento do crânio com as mãos. Rousseau se refere a tais práticas como desnaturações inconvenientes, impróprias para a natureza ativa das crianças. Tais práticas impedem-nas de movimentar-se e estabelecem já nas primeiras horas de nascimento um caminho que distancia aquele ser nascente da primeira ação que determina a sua natureza: movimentar-se.

A criança é como o homem do estado de natureza, reúne como este, as mesmas características, ou seja, não é bom nem mau, pois não teve ainda a sua natureza deformada pelos vícios de uma sociedade condenada desde o início de sua formação à decadência do gênero humano. As mães, por sua vez, seguem cumprindo à risca os maus ensinamentos de uma sociedade corrupta e se negam a amamentar o filho, entregando-os à amas-de-leite. Rousseau não nega que o leite materno de uma mulher não sirva para alimentar o filho de outra, porém ele lembra que não é só de tetas que a criança necessita e adverte que a “[...] solicitude materna não pode subsistir”.⁸⁰ Ao permitir que uma ama-de-leite amamente o seu filho, a mãe nega à criança a sua ternura e divide com outrem o seu direito de mãe e o sentimento natural de quem trouxe à luz um ser é substituído pelo dever que outra tem de alimentá-lo.

⁸⁰ Ibid., p. 19.

Estas primeiras desnaturações seriam depravadoras e a partir delas “[...] toda a ordem moral fica alterada e a naturalidade apaga-se em todos os corações”.⁸¹ Não há, por sua vez como uma família reagir bem às conseqüências de atitudes negligentes como estas e os males que decorrem destes atos interferem negativamente nas relações entre os seus membros, despertando-os para sentimentos como o desprezo e a frieza e “o hábito já não reforça os laços de sangue; já não há pais, nem mães, nem filhos, nem irmãos; todos mal se conhecem e cada uma já não pensa senão em si mesmo”.⁸²

Jean-Jacques acredita que se as famílias cultivassem relações fraternas a exemplo das mães que se dedicam a amamentar os seus filhos, os costumes provavelmente seriam mais de acordo com uma cidadania comprometida com a natureza, despertando nos homens tanto o desejo de viver em comunidade como também o de ser livre.

A vida doméstica é, para o genebrino, uma instituição social grandemente responsável pelo estabelecimento dos bons costumes. Ela está dentre aquelas instituições sociais que bem desnaturam os homens, mas ele adverte que uma desnaturaçã esclarecida, que legitima a socialidade civil, não é uma tarefa fácil, pois, para a infelicidade do gênero humano, tal instituição tem sido historicamente funesta, impondo costumes contrários aos naturais.

No projeto político-pedagógico de Rousseau, caberia aos pais educarem os seus filhos de forma que conservassem a sua natureza distante dos vícios e paixões abundantes da sociedade corrompida. É necessário que não seja negado à criança a liberdade para que a mesma enfrente determinados desafios próprios de cada momento de sua vida, tendo em vista fortalecer a sua autonomia. Para tanto, não se deveria mimar nem ameaçar uma criança quando desejamos acalmá-la ou aquietá-la porque assim as submetemos às nossas fantasias ou então nos submetemos às delas, e “logo cedo veremos em seu jovem coração as paixões que depois imputamos à natureza, e após nos termos esforçado para torná-la má,

⁸¹ Ibid., p. 20.

⁸² Ibid.

queixamo-nos de vê-la assim”.⁸³

A criança reconhece no choro, por exemplo, a única forma de se comunicar. Quando uma criança chora, procura-se o que ela necessita e, uma vez realizada aquela necessidade, a criança imediatamente interrompe o choro. Porém, se a criança chora por algo que não pode ser atendido, logo o adulto perde a paciência e a mima ou a ameaça para que ela se cale. Rousseau condena tal atitude e alerta que “os primeiros choros da criança, são pedidos; se não tomarmos cuidado, logo se tornarão ordens. Começam por se fazer ajudar e acabam por se fazer servir”⁸⁴, por outro lado a opressão vai causar o efeito contrário e a criança se tornará submissa. Para ele, é preciso que se tome cuidado para não formar tiranos nem escravos, já que a criança, por ignorar a razão não conhece o bem nem o mal e não insere moralidade nas suas ações, e o que deprava a criança, muitas vezes, é a força dos sentimentos funestos que o adulto potencializa nela.

Todos os cuidados dessa espécie contabilizam, todavia, um terço da tarefa educativa. Além de dever à sociedade homens sociáveis, de dever cidadãos ao Estado, os pais devem, sobretudo homens à sua espécie, daí não adiantar ser rico e abandonar seus filhos à sociedade: “Que faz esse homem rico, tão ocupado e forçado a deixar seus filhos abandonados? Paga outro homem para realizar esses trabalhos que são de sua obrigação. Alma Venal! Crês dar com dinheiro outro pai a teu filho?”⁸⁵

Ainda no que tange aos maus costumes que desnaturam pela via da depravação, Rousseau lamenta que as necessidades tenham se multiplicando a ponto de fazer com que os pais dediquem todo o seu tempo a perseguir infinitas paixões, vendo-se por demais ocupados para empreender a complexa tarefa de educar os seus filhos. Em decorrência da desfiguração dos adultos, usando como analogia o mito da estátua do deus Glauco, as crianças formadas por eles agirão, sem sombra de dúvidas, da mesma forma e se distanciarão cada vez mais do que recomenda a sua natureza. A saúde física é abandonada e dá lugar à preguiça, a independência dá lugar à servidão, o vigor dá lugar à inveja e a desigualdade estabelece um estado de

⁸³ Ibid., p. 24.

⁸⁴ Ibid., p. 52.

⁸⁵ Ibid., p. 26.

guerra, miséria e servidão.

A dificuldade de imaginar uma boa educação proveniente tanto de pais depravados por multidões de paixões e de criados submissos, Rousseau imagina a figura de um “*gouverneur*, ou, *precepteur*”, figura bem próxima a do legislador no que tange à missão de desnaturar com vistas à legítima socialidade cidadã.

É certo que um papel de importância tal como este não cabe a mercenários. Por isso indaga Rousseau: “Esse raro mortal não pode ser encontrado? Não sei. Nestes tempos de aviltamento, quem sabe a que ponto de virtude ainda pode chegar uma alma humana?”⁸⁶

Jean-Jacques confere à figura do preceptor qualidades cada vez mais raras de serem encontradas nos homens. Reconhece a sua própria incapacidade de exercer tal função e afirma: “[...] fiz outrora um ensaio suficiente desse ofício para ter certeza de que não sou capaz”.⁸⁷ Porém, mesmo assumindo tal incapacidade ele se dedica a refletir sobre o papel de quem deve desnaturar a criança pela via do aperfeiçoamento, livrando-a da corrupção e da desigualdade e assegura que: “[...] em lugar de fazer o que se deve, empenhar-me-ei em dizê-lo”.⁸⁸

Ao se propor a indagar sobre como deve se comportar o preceptor para obter sucesso na difícil tarefa de educar seu aluno a ser homem para a liberdade, Rousseau se preocupa em convencionar o seu texto de forma que o conteúdo do que nele está escrito seja aplicável na prática. Para tal ele cria um aluno imaginário e se coloca no lugar de quem tem a idade, a saúde, o conhecimento e todos os atributos necessários para desempenhar as diversas etapas da educação desse aluno, desde o seu nascimento até o dia que, uma vez tendo “[...] seguido o progresso da infância e a marcha natural do coração humano”⁸⁹, o mesmo venha a se tornar um homem livre e não precise de nenhum guia além de si próprio para viver.

⁸⁶ Ibid., p. 27.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., p. 28.

Um bom preceptor, para Rousseau, precisa empreender todos os seus esforços em prol do fortalecimento da natureza humana de seu aluno, da manutenção de princípios que, uma vez nunca experimentados, certamente deram lugar aos vícios e paixões tão comuns na esfera civil. Jamais se pode perder de vista o objetivo de preservar na criança o desejo pela liberdade e dar-lhe a segurança de que precisa um homem para agir com autonomia sem corromper-se nem tornar-se escravo dos próprios vícios. Segundo Rousseau, trata-se menos de instruir do que de dirigir. “O preceptor não deve dar preceitos, e sim fazer com que eles sejam encontrados.”⁹⁰

O preceptor deve ocupar-se, sobretudo de observar cuidadosamente e acompanhar o aprendizado natural da criança para poder assim organizar os acontecimentos e preservá-lo das influências funestas. Deve, sobretudo, interferir em tudo na vida da criança, na escolha até mesmo da ama-de-leite, se a mãe não desejar amamentar o seu filho. O autor de *O Emílio* já imagina no preceptor tal papel, justamente por reconhecer que na sociedade francesa do século XVIII o papel atribuído às mães encontra-se tão deformado que certamente elas não desejarão amamentar, porém adverte que se deve ter muito cuidado na escolha de tal personagem na vida do aluno e “seria preciso uma ama tão sadia de coração quanto de corpo”⁹¹, pois Jean-Jacques, colocando-se no papel do preceptor, se preocupa com o poder que as paixões manifestadas pela ama-de-leite têm de alterar a consistência do leite que a criança consome. Se escolher uma mulher viciosa, é certo que a criança não contrairá os seus vícios, mas fatalmente os sofrerá e apenas uma criança sadia poderá vir a tornar-se homem.

Os pais não têm no preceptor um servo, mas um amigo e devem confiar a ele a vida de seu filho, sobretudo quando o preceptor levar a criança para longe das grandes cidades. Segundo Rousseau “os homens não são feitos para serem amontoados em formigueiros”⁹², portanto, é certo que a criança cresça num ambiente mais espaçoso e distante da confusão das

⁹⁰ Ibid., p. 29.

⁹¹ Ibid., p. 37.

⁹² Ibid., p. 41.

metrópoles. É preciso um contato íntimo e contínuo com a natureza para que o projeto de “preservação da natureza”⁹³ desse homem obtenha sucesso.

As cidades são o abismo da espécie humana. É sempre o campo que traz a renovação. Enviai os vossos filhos para que se renovem, por assim dizer, a si mesmos e retomem nos campos o vigor que se perde no ar insalubre dos lugares povoados demais. (ROUSSEAU, 1995, p. 35)

É afastada das multidões que a natureza do homem menos se contamina com o que lhe é nocivo. Considerando que é impossível calcular a diferença que existe entre dois homens, cabe deixar cada um manifestar sua natureza de forma individualizada até momento que se torne inevitável e até mesmo necessário o convívio em grupo. É preciso ter o cuidado de evitar que o Emílio se comporte como o homem civil depravado que, equivocadamente se reconhece a partir da comparação que faz com os demais, deseja ser igual àquele mais forte, belo igual àquele outro e tão ágil quanto um terceiro, deixando de enxergar em si mesmo as suas próprias qualidades.

Embora ninguém até então tenha conseguido “medir a distância entre um homem e outro homem”⁹⁴, como afirma Rousseau, por sua vez, é possível averiguar a distância que existe entre a natureza do selvagem primitivo em relação à natureza do homem civilizado, porém, como adverte Jean-Jacques, “erramos por ignorar o que a nossa natureza nos permite ser”⁹⁵, mas o preceptor não pode incorrer nesse erro. A criança terá como exercício primordial o necessário conhecimento acerca de si mesmo, dos seus limites e de suas habilidades, pois só assim poderá vir a tornar-se um homem livre.

A criança é vista pelo preceptor como um ser perfeito dentro de seus limites; se ela não conhece ainda o bem nem o mau, ela é perfeita em sua inocência, portanto a desnaturação operada pelo preceptor deve se constituir numa transição que não signifique desvio ou corrupção da natureza; em vez disso, deve ser, como assevera Starobinski, um aperfeiçoamento.

⁹³ Está na preservação de certa natureza a possibilidade de um desenvolvimento que legitima as sociedades políticas. (VICENTI, 2001, p. 27)

⁹⁴ Rousseau, 1995, p. 45.

⁹⁵ Ibid., p. 45.

Ora, a educação de Emílio tem um só objetivo: formar um homem livre. E para formar um homem livre, há apenas um meio: tratá-lo como um ser livre, respeitar a liberdade da criança, pois “das necessidades naturais, a liberdade consiste na primeira”.⁹⁶

Ao distanciar-se da história, o leitor passa a indagar sobre um problema que Rousseau investiga, mas não responde, pois sabe que não há resposta. Ele apenas indica os caminhos que acredita serem mais viáveis para que a situação de desigualdade que a sociedade instaurou sobre os homens seja minimizada e o *Emílio* é, sobretudo, uma de suas obras em que este desejo se revela mais claro.

Não é o preceptor, por sua vez, quem decide como uma criança deve desenvolver-se. Só a natureza deve ser o guia natural da criança, e só ela pode oferecer ao aluno o real conhecimento do mundo, pois a forma racional de viver e pensar dos adultos, uma vez imposta, só pode induzir a criança ao erro. O aperfeiçoamento tem que partir do interesse natural da criança, ou seja, a perfectibilidade própria dos seres humanos tem que seguir apenas a voz da natureza. Para Rousseau, não é o preceptor, e menos ainda os livros que formam a criança, mas unicamente a sua interação com a natureza desde os primeiros dias de existência.

A maior tarefa do preceptor é a de facilitar o livre aperfeiçoamento da criança. Melhor, ele pode adotar o papel de um líder que, até certo ponto, caminha à frente desse desenvolvimento individual para clarear o seu caminho. Mas ele sempre deve estar consciente de que é apenas o intérprete leal deste desenvolvimento e tem que vigiar-se continuamente contra a possível tentação de fazer valer seus caprichos e preconceitos sobre a criança.

Rousseau insiste em defender a importância do desenvolvimento natural da criança da mesma forma que defende o comportamento dos homens quando viviam no estado de natureza, sobretudo para refletir sobre o mal que sucede à sua má educação, por constatar que o homem dependente de tudo e de todos é produto de uma criança depravada que, quanto mais cresce, mais se afasta da sua

⁹⁶ Ibid., p. 55.

independência originária. Embora seja preciso ajudá-las e suprir o que lhes falta, quer em inteligência, quer em força, em tudo o que diz respeito à necessidade física; “devemos limitar-nos unicamente ao realmente útil, sem nada conceber à fantasia ou ao desejo irrazoável e dar às crianças mais liberdade e menos domínio, deixar que façam mais por si mesmas e exijam menos dos outros”.⁹⁷

Logo nas primeiras páginas do *Contrato Social Rousseau*⁹⁸ começa indagando “se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”.⁹⁹ O desafio do autor do Contrato é estabelecer um o modelo de associação a que se possa considerar legítima, ou seja, um contrato social que não deve ser apenas um pacto civil, mas um pacto civil e *legítimo*. A idéia de pacto legítimo seria a chave para a compreensão, pelo Contrato, de uma desnaturação como pacto e de um aperfeiçoamento como legitimação. Resta indagar quais seriam as condições exigíveis para tal legitimação.

A primeira exigência para que o pacto civil se constitua como pacto legítimo é o não entrar em confronto com a natureza originária do homem, ou seja, que preserve acima de tudo a sua liberdade. Se para Rousseau a liberdade é o maior bem que um homem pode possuir, ele percebia que na sociedade de sua época ela não estava garantida através das leis, pois as mesmas eram injustas e apenas ratificavam a desigualdade e a exploração justificada com a idéia de legalidade.

Obedecer a lei de outrem, tal como se deu na história da depravação humana, é agir como um cavalo domado que agüenta pacientemente o chicote e a espora e sendo preferível, em vez disso, ser um corcel indomável:

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ “O Contrato Social, no qual assenta o núcleo mais glorioso do pensamento político de Rousseau, não vinga como compromisso de luta contra este ou aquele gêneros de governo, contra esta ou aquela oligarquia, contra este ou aquele rei de direito divino. Não. É o programa da humanidade de todos os tempos da ideologia democrática, trazendo na fórmula da vontade geral a receita emancipadora que extinguirá para sempre a prole dos tiranos. Menos uma lição de civismo que um panfleto atirado à face dos déspotas”. (BONAVIDES, 1962, p.151)

⁹⁹ Rousseau, 1999b, p. 51.

Assim como um corcel indomável eriça a crina, bate com o pé na terra e se debate impetuosamente só com a aproximação do freio, enquanto que um cavalo domado agüenta pacientemente o chicote e a espora, também o homem bárbaro não dobra sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmurar e prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranqüila dominação. (ROUSSEAU, 1999a, p. 104)

O selvagem, como o concebe Rousseau, preferiria mil vezes a morte a viver num estado de servidão e no seu espírito é irrelevante a opinião de outrem sobre ele. Nesse ponto Rousseau é bastante claro quando estabelece as diferenças entre o selvagem e o homem civilizado:

O selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos outros e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. (ROUSSEAU, 1999a, p. 115)

Sendo o gozo da liberdade o maior bem que o homem deve sustentar, renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem e isso não é possível. Mas para exercer este bem é preciso ter a coragem de frear os impulsos imediatos em prol de um benefício maior: o benefício de ser livre.

Para Rousseau, a privação da liberdade é como uma doença e deve ser considerada como o pior mal que incide a um ser humano. Um homem que já a tenha experimentado será capaz de conhecer os prejuízos advindos de sua perda e lutará por sua recuperação.

O pacto a ser composto pelos homens deve priorizar sobretudo a liberdade, deve preservar a liberdade de cada particular assim como a liberdade da associação como um todo, pois não é natural que a escravidão seja aceita pelo homem sob nenhuma forma de vida.

O erro de abrir mão da liberdade se deve à deformação que se deu na sua natureza, graças ao hábito de se entregar às paixões e o conseqüente interesse em servir-se de outros homens em seu suposto benefício, em nome da mútua escravidão que teve sua origem no desenvolvimento das faculdades intelectuais.

Os escravos tudo perdem sob os seus grilhões, até o desejo de escapar deles [...]. Se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou. (ROUSSEAU, 1999b, p.57)

Rousseau busca na natureza aspectos e exemplos que o ajudarão a sugerir quais critérios devem ter prioridade num pacto que se pretende formar através de uma convenção realizada entre homens livres e

senhores de si. Ele começa por investigar quais direitos são próprios de uma associação legítima e recusa os princípios que deram origem à sociedade civil, se opondo a idéia de “direito do mais forte”¹⁰⁰, designada por muitos como o fundamento legal da sociedade civil. O direito deve surgir como instrumento que, em sociedade, deve ocupar-se de garantir a liberdade de cada homem e do grupo, ao mesmo tempo.

A segunda exigência é a igualdade dos pactuantes. A fundação da sociedade civil descrita no *Discurso sobre a Desigualdade*, coincide com o surgimento da propriedade, mas o que faltava a tal civilização era precisamente o fator igualdade. O surgimento da propriedade significou um pacto de associação, mas um pacto ilegítimo na medida em que foi fundada pela astúcia dos ricos e não por homens em condições de igualdade.

Para justificar a exigência de igualdade desse pacto civil que, por princípio, deve ser bom para os homens, Rousseau critica seguidamente a opinião de Aristóteles, de Hobbes e Grotius, segundo os quais a sociedade não repousaria sobre uma verdadeira convenção, mas sobre a superioridade de certos indivíduos. Jean-Jacques discorda desta tese e concebe um modelo de pacto social exatamente oposto a este princípio por acreditar que um modelo de sociedade que afirma a superioridade de uns perante os outros homologa a desigualdade depravadora do homem natural. Rousseau é um crítico desta idéia e defende que qualquer homem que já nasça escravo nunca será livre e na liberdade reside o sentido da existência do gênero humano.

Ao acusar a sociedade, desde a sua origem, de se mostrar corrupta e desigual, Rousseau parte de uma hipótese e não de um fato histórico para fundamentar a sua teoria. Critica duramente Grotius pelo fato deste defender que o poder deve ser estabelecido em benefício de quem o exerce. “Resta, pois, em dúvida, segundo Grotius”, indaga Rousseau, “[...] se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se esses cem homens pertencem ao gênero humano”.¹⁰¹

¹⁰⁰ Ibid., p. 58.

¹⁰¹ Ibid., p. 56.

Se o mais forte tem sempre razão, basta somente agir de modo a ser o mais forte¹⁰², ironiza Rousseau. Uma vez que o homem se sente obrigado a obedecer graças à opressão que sofre, jamais obedecerá apenas a si mesmo como está sugerido no *Contrato Social* e passará toda a sua vida perseguindo o objetivo de se tornar um opressor. Mas não é isso que Rousseau prescreve para o modelo de sociedade que ele concebe no *Contrato*.

Ele não se conforma com uma sociedade onde o direito é adquirido pela força, pois, o direito corresponde, para ele, a um conceito moral estabelecido por homens muito diferentes daqueles que viviam no estado de natureza, que não pode sustentar-se segundo leis que obrigam um homem a obedecer outros por meio da opressão, pois o direito não deriva dos fatos, mas deriva da convicção de serem legítimos ou não determinados fatos.

Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as convenções como base de toda autoridade legítima existente entre os homens. (ROUSSEAU, 1999b, p.61)

É até passível de entendimento, apesar de Rousseau deixar claro não concordar, que um homem se torne escravo de outrem em troca de sua subsistência, mas Jean-Jacques considera equivocado o fato de um povo se submeter aos caprichos de um rei, pois não depende dele para sobreviver uma vez que, neste caso, não estão alienando a sua liberdade em troca de sua subsistência. “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres [...] e tal renúncia não se compadece com a natureza do homem”¹⁰³, pois ao ato no qual se realiza o pacto social, onde o povo convencionou um governo, existe um momento anterior que é aquele em que o povo é povo e esta condição é a condição primeira, pois estabelece uma soberania que não pode ser transferida, delegada ou dividida, pode até ser representada, uma vez que precisa de alguém que a efetive, porém coloca-se acima de qualquer um que a represente.

¹⁰² Ibid., p. 59.

¹⁰³ Ibid., p. 62.

Mesmo um pai, tendo autoridade natural sobre o seu filho, jamais poderia doá-lo à sociedade, pois “uma tal doação é contrária aos fins da natureza”.¹⁰⁴ Com efeito, numa sociedade onde o direito se estabelece pela força ou pela guerra, além de ceder a sua liberdade a um rei, o povo ainda sustenta o seu luxo e seus caprichos.

Talvez a garantia de paz e de ordem valesse o sacrifício pela alienação da sua liberdade, porém renunciar à liberdade significa ao povo o mesmo que não poder jamais contestar qualquer ato de constrangimento e opressão conferidos pelo rei. Ora, um homem que se dá gratuitamente não é homem e, não obstante, um povo que faz o mesmo, “é supor um povo de loucos e a loucura não cria direito”.¹⁰⁵

Rousseau aponta, sobretudo os erros cometidos pelas sociedades que se formaram até então, acusando os homens de serem vítimas de seus próprios males especialmente por cometerem o erro de se afastar da natureza. Um homem natural não deve prezar senão por sua liberdade e sobrevivência e deve oferecer a sua vida, se necessário for, para impedir o surgimento da desigualdade e da escravidão. É um ser que, uma vez unido funda o direito em nome da sua conservação e não pratica a guerra, pois, para Rousseau, “a guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade”.¹⁰⁶

A exigência da igualdade exclui, portanto, a natureza familiar do pacto, pois as famílias são um modelo de socialidade baseado na idéia de dependência. Contudo, o pacto civil legítimo não pode extirpar o modelo familiar dentro da estrutura da sociedade civil. É sabido, com Rousseau, que a primeira formação social do homem é a família e a transformação da família em sociedade é o próximo passo a ser dado, porém é preciso equilibrar diferenças específicas que existem entre essas duas instituições, sobretudo no que diz respeito ao seu comando. Na família “o poder paternal, com razão, passa por ser estabelecido pela natureza”¹⁰⁷ enquanto que, na sociedade *stricto sensu* “a autoridade política não pode fundar-se senão em

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., p. 64.

¹⁰⁷ Machado, 1976, p. 135.

convenções”¹⁰⁸ mas a sua função primeira é tornar felizes os seus integrantes.

Dispomos para análise de dois grupos distintos, a família e a sociedade com papéis específicos em sua constituição, porém uma finalidade comum, que é fazer feliz o homem e enquanto que a família tem sua formação de maneira espontânea, a sociedade possui forma mais complexa, pois é fruto de uma organização propriamente convencional, acrescentada à espontânea e os membros da família, que antes obedeciam aos impulsos naturais, na sociedade do pacto obedecem às leis, “[...] segundo fins conscientes e voluntariamente propostos”.¹⁰⁹

Os núcleos familiares passaram então a assumir o papel de sociedades nascentes, cuja união se dava a partir da existência de um apego recíproco e do desejo de liberdade¹¹⁰, dando origem em cada região a uma nação particular, unida pelos costumes. Esse segundo momento da união familiar, posterior àquele momento da união movida apenas por impulsos primários favorece o desenvolvimento de uma consciência de grupo que resulta do estabelecimento de relações humanas mais complexas que permitirão a continuidade e a estabilidade através do “prolongamento do natural pelo racional”.¹¹¹

A partir desta transformação das famílias em sociedades nascentes e uma vez movidos pelas vantagens de uma situação conhecida e também ao desejo de continuar a fruí-las acontecerá a convenção propriamente dita, movida pelo desejo de “dominar o natural” através da organização de um ambiente “voluntariamente instituído segundo valores já coletivizados e tácita ou explicitamente, traduzida em normas impositivas”.¹¹² Este modelo de pacto é fruto de uma união nascida pela certeza de uma dependência mútua dos homens em sociedade, tendo a liberdade como um “produto legítimo da autoconsciência humana”¹¹³ e funcionando como o

¹⁰⁸ Ibid., p. 135.

¹⁰⁹ Ibid., p. 135.

¹¹⁰ *Uma das originalidades de Rousseau será ligar numa cadeia de razões mais rigorosas a exigência de liberdade, ou seja, a igualdade perante a lei, e a exigência de justiça e de igualdade social.* (LAUNAY, 1971, p. 217)

¹¹¹ Machado, 1976, p. 136.

¹¹² Ibid., p. 137.

¹¹³ Ibid.

prolongamento da espontaneamente formada família.

Apesar do seu “caráter mais conjectural do que de uma realidade histórica descrita”¹¹⁴, Rousseau traça dois modelos de organização social distintos que, embora não representem uma ordem cronológica ou evolutiva da sociedade, deixam transparecer, através das suas características próprias que, estando atentos a essas especificidades de cada modelo de união ou convenção poderemos melhor distinguir a “sociedade em sentido lato, da sociedade política”.¹¹⁵ Com efeito, torna-se mais fácil perceber, com Rousseau que convenção deve estar intimamente ligada à compreensão da situação de interdependência dos membros da sociedade, cuja união fortalecerá ainda mais o grupo a fim de garantir a sua liberdade e felicidade. Isso muito difere da sociedade civil criticada pelo genebrino *no Discurso sobre a Desigualdade* em relação ao modelo de pacto social concebido por ele no *Contrato Social*.

Enquanto a sociedade legítima nasce da “convergência de comportamentos equivalentes”¹¹⁶ e dá continuidade de forma gradativa ao organismo social familiar originado espontaneamente no momento em que o homem se afasta do estado de natureza, a sociedade civil, tal como se deu através da instituição da propriedade, cria antagonismos e divergências entre interesses particulares e interesses coletivos, provocando uma instabilidade social que culmina no aumento da desigualdade.

A união, porém, nada diz do sucesso de seu desenvolvimento, pois precisa ser convencional na sua origem para que o estabelecimento das leis e regulamentos que a gerem tenha como finalidade a preservação do bem estar dos seres humanos que entregaram a sua vida àquela nova condição. Esta direção ratifica a importância das indagações de Rousseau, sobretudo para, ao tomarmos consciência do modo pelo qual são estabelecidas as primeiras formações sociais, para só então saber qual fórmula que se oporá ao mal da sociedade civil doente e permitirá avaliar com maior precisão “o conceito de sociedade política sadia”.¹¹⁷

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., p. 138.

¹¹⁷ Ibid., p. 140.

Vale também ressaltar que, ao refletir sobre o processo que se dá entre o surgimento da união familiar e o surgimento da sociedade civil está se falando também de um processo gradativo que ocorre nas relações humanas desde o período primitivo até o seu engendramento na sociedade, pois mais uma vez encontra-se em Rousseau a descrição de um homem que, de solitário que fora, transforma-se em um ser grupal que propõe um modo de vida que assume um caráter relacional com os demais humanos, porém, com Jean-Jacques, não mais admitindo o modelo de sociedade corrupta e opressora como o remédio aos nossos males, mas instituindo um “novo grau de consciência que se estabelece”¹¹⁸, modificando a configuração em seu todo e sendo traduzida por um novo tipo de convenção.

O hábito de se relacionar, próprio do homem em sociedade, corresponde, portanto, à noção que o indivíduo tem de si mesmo, ou seja, o seu nível de auto-conhecimento aliado aos contatos que estabelece com outros homens no âmbito familiar, constituindo assim a solidez do pacto social, dando origem a “uma ética fundada na autoconsciência”¹¹⁹, que, embora podendo vir a estimular a escolha por impulsos egoístas no plano individual, se encontra contrabalanceada pelo impulso de piedade natural, “posto que a voz da natureza continua a fazer-se ouvir”.¹²⁰

O pacto social concebido como deseja Rousseau tende, portanto a conter as “impurezas relacionais”¹²¹, visto que o modo como se dá a sua origem corresponde ao processo gradativo que segue os passos da natureza e tem nas primeiras organizações familiares o seu modelo elementar onde os seus princípios norteadores revelam-se como a expressão direta da própria natureza social do homem.

Trata-se de transpor a fase de união espontânea dos seres humanos e reclamar por uma “convergência convencionalizante”¹²², que caracterize uma união ainda mais coesa e sólida no objetivo de proporcionar à vida dos membros do grupo uma existência “em condições compatíveis

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., p. 142.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid., p. 144.

¹²² Ibid., p. 145.

com a sua natureza e liberdade”.¹²³

Este é um pacto cujas normas que são estabelecidas correspondem à união que decorre da consciência de que há necessidades mútuas a serem atendidas, prescritas no plano social construído com a finalidade de, num primeiro momento, “assegurar bens, a vida e a liberdade de cada um pela proteção de todos”.¹²⁴

A sociedade criada pelo homem a partir do desejo de viver em grupo, dado o aumento de suas necessidades e aperfeiçoamento de suas faculdades intelectuais, revela o quão longe é capaz de avançar o gênero humano na busca de soluções para os problemas que os afetam. Para tal, Rousseau delineia a integração do indivíduo no grupo e sua adaptação a uma nova realidade, agora não mais individual e sim coletiva, distante do “conjecturado isolamento primitivo”¹²⁵ e resultante de uma convenção voluntária superando, por fim, eventuais obstáculos que porventura tenham limitado o alcance de outros teóricos que se aventaram a escrever sobre este assunto.

Não se trata, portanto, para o genebrino, de estudar apenas como se dá a relação entres os homens, mas de criar um modelo de organização geral da sociedade, fundamentar a sua legitimação e criar regras institucionais. O que Jean-Jacques faz é, ao contrário de explicar as leis já existentes, sugerir as leis como elas devem ser para atender as necessidades, tanto íntimas como coletivas dos homens, pois as leis que encontra na sociedade civil que conhece são leis que, desde o seu fundamento já foram, como já dito, criadas para legitimar a desigualdade entre os homens, levando os pobres à condição de miseráveis e preservando a fortuna dos ricos.

Pela proposta do pacto civil legítimo Rousseau espera resignificar a desnaturação humana. O estado civil do *Contrato Social*, tal como o estado civil do *Segundo Discurso*, são estados desnaturados; a diferença está em que no segundo está retratado, num plano histórico, o homem natural depravado; no primeiro retrata-se, no plano da utopia, um homem natural aperfeiçoado.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., p. 148.

Num trecho do Contrato Social, Rousseau faz referência a esse duplo estatuto do estado civil:

Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentidos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 1999b, p. 26)

Assim como a metáfora do *Emílio* fez uma revolução prática no modo de fazer educação. A noção de pacto social, embora se mostrasse utópica em um mundo onde a histórica demonstrava miséria e servidão, engendrou uma revolução no modo de fazer política. Ambas as utopias têm como núcleo a premissa rousseauniana da bondade natural do homem.

Se num primeiro momento vislumbra-se um Rousseau que se deixa mover pela emoção e revolta perante a desigualdade instaurada pela sociedade, apresentando “a história do predomínio crescente da desigualdade: da violência, do logro, da astúcia, da concorrência”¹²⁶, do outro lado encontra-se um Rousseau que eleva o homem à categoria de ser livre e responsável por seu próprio destino.

Se por um lado a desnaturação do homem no *Discurso sobre a Desigualdade* é um dado efetivamente negativo e confunde-se com uma genealogia do mal, no *Contrato Social*, a desnaturação é assumida como um dado irreversível da história, mas que salvaguarda a sobrevivência do próprio homem:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então esse estado primitivo já não pode subsistir e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. (ROUSSEAU, 1999b, p.69). (grifo meu)

Com efeito, Rousseau afirma que é inevitável alterar, por assim dizer, no seio da sociedade, a natureza originária do homem, resultando numa mudança do próprio sentido de sua existência. O horizonte enfrentado pelo homem não é mais o estado de natureza, mas a sociedade e os indivíduos precisam ter a clareza do seu papel neste novo momento da

¹²⁶ Fortes, 1976, p. 99.

história humana.

Cabe ressaltar que Rousseau apenas supõe um período do desenvolvimento da natureza humana que não permite mais aos homens viverem isolados uns dos outros. Ao considerar a formação do estado imaginário como uma hipótese explicativa, Rousseau deixa claro que não partirá de fatos historicamente verificáveis para descrevê-lo tal como procedeu no Discurso sobre a Desigualdade e no Emílio.

O selvagem auto-suficiente e o educando da natureza resultaram em seres extintos que agora devem dar lugar, não ao depravado homem civil do *Segundo Discurso*, mas ao cidadão revelado pela expressão de uma desnaturação aperfeiçoante, ou seja, um outro ser que depende de um pacto social para continuar existindo e deve doar-se a um grupo organizado de forma que o represente e do qual seja também representante, pois, segundo Rousseau:

Enfim, cada um, dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem. (ROUSSEAU, 1999b, p.70-71)

Uma vez superadas as forças individuais, os homens agora buscam a sua conservação unindo forças coletivamente, mas Rousseau está preocupado, sobretudo em criar um modelo geral de sociedade que nele esteja contido tudo aquilo que subsiste de originário no homem, inclusive julgando que tais regras devem valer para toda e qualquer sociedade humana.

Cabe agora, conforme afirma Rousseau:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. (ROUSSEAU, 1999b, p. 69-70)

Rousseau deixa claro com tal afirmação que não é a sociedade o seu alvo primordial, mas a natureza humana, pois ele procura imaginar um estado que mantenha o indivíduo o mais próximo possível das prerrogativas típicas do imaginário período em que não existia sociedade.

A manutenção da liberdade dentro da sociedade deve ser, como foi no estado de natureza, o principal objetivo do homem e os seus desejos e intenções devem estar voltados agora unicamente à manutenção

da ordem social, pois o homem do estado de natureza desfrutava naturalmente da liberdade, enquanto que o homem da sociedade precisa lutar para conservá-la.

Rousseau imagina uma relação entre cidadãos que proporcionarão para cada um e, ao mesmo tempo para todos a proteção necessária à comunidade e, a partir dessa nova concepção de organização social, denuncia que tanto um escravo como um senhor, embora protegidos por uma associação, estão depravados e não gozam das vantagens que lhes devem ser oferecidas pela sociedade unicamente por terem deixado de cumprir o que manda a sua natureza.

Jean-Jacques então sugere no seu modelo de pacto social as seguintes designações: “Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do estado”.¹²⁷

A proposta do pacto social descrita por Rousseau cada vez mais acolhe paradoxalmente a tão criticada mudança que se deu na natureza humana.

O paradoxo desta desnaturação é que, ao mesmo tempo em que se faz contra a natureza, já que anula o indivíduo independente, ela se apóia na natureza, já que nada mais faz do que propiciar o desenvolvimento do amor de si, criando condições para que ele se converta no amor da ordem ou amor da pátria pelo bloqueio das manifestações do amor próprio. (Fortes, 1976, p. 107)

O homem do pacto adquire o perfil de um ser fragmentado que apenas se reconhecerá como homem quando fizer parte de um corpo político que afirme a sua natureza e as figuras de cidadão e súdito consistem agora na nova identidade desnaturada deste homem. Os compromissos do homem agora não mais são voltados exclusivamente para si mesmo ou para a família da qual ele faz parte, pois agora encontra-se imerso num organismo no qual ele representa apenas uma pequena parcela e que não subsiste sem o todo.

Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui. O que não significa que, por esse ato, a posse mude de natureza ao mudar de mão e se torne propriedade nas do soberano, mas sim que, como as forças da Cidade são

¹²⁷ Rousseau, 1999b, p. 71.

incomparavelmente maiores do que as de um particular, a posse pública é também mais forte e irrevogável. (ROUSSEAU, 1999b, p.79)

A sugestão do genebrino é então a alienação total de cada pessoa ao pacto de forma indiscriminada e todos os membros da associação devem abdicar de seus interesses individuais em nome de um interesse comum que também é seu, “[...] ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar”¹²⁸, e, uma vez que tal submissão ao pacto é igual para todos, ninguém será beneficiado se tentar tirar proveito de outrem, pois seria o mesmo que aproveitar-se de si próprio, uma vez que no pacto social o “fundamental é a condição de igualdade das partes contratantes”.¹²⁹

É como que cada um se compromettesse a ser apenas uma parte do todo comum que é o grupo, uma vez que a existência independente já não era mais possível de se sustentar. O Contrato Social não prevê qualquer pacto de sujeição, mas sugere um pacto de união entre os contratantes, pois, como afirma o Salinas Fortes “[...] uma união perfeita é aquela que atende integralmente as exigências contidas na sua própria natureza”.¹³⁰

Rousseau defende que os contratantes devem buscar um acordo unânime permitindo que cada pessoa obedeça apenas a si mesmo e permaneça tão livre quanto era fora da sociedade. Isto só pode ser realizado, conforme defende a hipótese rousseauniana, através da alienação incondicional de cada associado à comunidade inteira e, para tal, Rousseau exige a conversão do homem individual em homem coletivo, cuja natureza foi modificada através de sucessivas etapas de aperfeiçoamento, como uma forma de desnaturação que restabelece a relação de unidade, agora não mais entre o homem e a natureza, mas de igual intensidade entre o homem e a sociedade. A partir daí cada indivíduo abdica do direito de governar a própria vida em troca de um direito moral que o governe e preserve o corpo político.

¹²⁸ Ibid., p. 70.

¹²⁹ Nascimento, 1996, p. 196.

¹³⁰ Ibid.

Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo. Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum. (ROUSSEAU, 1999b, p.71)

O que Rousseau atenta é, na verdade, para o sentido real do pacto buscando no foro íntimo de uma associação política, a base da unidade ou o “eu comum” que habilita o homem, no Estado, a garantir a sua liberdade e conservação. O Estado, para Rousseau não deve ter a sua origem baseada em qualquer convenção já existente e não deve ter em nenhum determinante histórico o seu fundamento, mas deve originar-se exclusivamente a partir do consentimento racional de cada cidadão, “considerando a pessoa moral que constitui o Estado um ente de razão”¹³¹, ou seja, apesar do Estado ser um ente real, no *Contrato Social* ele é o resultado da vontade racional de quem deve criá-lo.

No Estado os indivíduos assumem o papel de cidadãos e o grupo unido adquire o nome de povo. A função que antes cada ser humano tinha de cuidar de si no estado de natureza é atribuída agora ao grupo e garantida pelo soberano. É no poder soberano que o povo terá a sua parcela de responsabilidade e de garantias no Estado.

Vê-se por esta fórmula que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do estado em relação ao soberano. (ROUSSEAU, 1999b, p.73)

A Vontade Geral que resulta do pacto é quem orienta o cidadão no julgamento do bem comum, além de estabelecer a natureza e os limites de todos os deveres do homem e para defender o cidadão e executar a Vontade Geral é que existe o poder soberano. É necessário esclarecer, porém que esta Vontade, para Rousseau, não exige dos homens uma conformidade a regras que são exteriores aos interesses dos cidadãos. São os membros da sociedade que dão forma à Vontade Geral e é ela que deve se conformar aos interesses do povo.

¹³¹ Rousseau, 1999b, p. 75.

O soberano é a pessoa pública e o seu poder consiste no laço fundamental de união de um corpo político, resulta do consenso estabelecido entre membros da sociedade que institui um Estado e que age em defesa dos direitos da população, protegendo a associação da ação de indivíduos que porventura venham a dar prioridade a interesses particulares, “[...] pois se restassem alguns direitos particulares, [...] o estado de natureza subsistiria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã”.¹³²

A associação através do pacto fundamental descrito no *Contrato Social* é talvez a única ação que repararia os males advindos do afastamento do homem do estado de natureza, preservando, sobretudo a igualdade natural no momento de seu ingresso na sociedade.

O pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção. (ROUSSEAU, 1999b, p. 81)

A idéia rousseauiana de convenção consiste no aspecto essencial da sua teoria do pacto social. Rousseau defende que um povo associado deve obedecer indiscutivelmente ao poder soberano, pois este é um poder constituído pelos cidadãos que compõem o corpo político e que, portanto, não precisa de garantias em relação aos seus súditos, uma vez que ninguém desejará causar prejuízos a si mesmo e “a melhor convenção possível é aquela que se faz tendo em vista o interesse da natureza humana na sua plenitude, não apenas o interesse material, mas também a liberdade”.¹³³

Porém Rousseau distingue o poder supremo do soberano da idéia de governo, pois para que se mantenham as condições de liberdade e igualdade, onde nenhum cidadão perde sua soberania no processo de formação da vontade geral, esta não pode ser delegada ou transferida, a não ser para os encarregados de executá-la, cujos mandatos devem ser revogáveis a qualquer momento.

Um governo deve agir conforme indica o soberano, pois por ser dirigido por pessoas selecionadas pelo povo, estará sempre sujeito à

¹³² Ibid., p. 70.

¹³³ Fortes, 1976, p. 85.

mudanças, enquanto que o poder soberano é absoluto, inalienável, indivisível, e indestrutível, não podendo ser limitado, abandonado, compartilhado ou destruído. É a parte essencial de toda a vida baseada na noção de pacto social e o maior responsável por estabelecer na sociedade o direito e por controlar o destino do Estado. “O soberano”, segundo Rousseau, “somente por sê-lo é sempre aquilo que deve ser”.¹³⁴

O poder soberano é absoluto e não pode ser submetido a nenhuma outra forma de poder. Uma vez que a soberania resulta da livre associação entre indivíduos particulares e é representada pela Vontade Geral, ao mesmo tempo fica impedida de causar qualquer mal aos cidadãos, responsabilizando-se inclusive por preservar a liberdade civil que permanece subordinada à soberania popular.

É através da concretização da Vontade Geral que Rousseau aposta na possibilidade de existir numa associação civil os meios necessários para realizar a constituição de um Estado justo e igualitário, uma vez que segundo ele: “[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”.¹³⁵ Esta é a fórmula que Rousseau desenvolve para poder efetivar na sociedade desnaturante o que antes ele acreditava que só poderia imaginar no estado de natureza.

A Vontade Geral se faz, então, imprescindível a partir do momento em que, no estado civil, os interesses particulares se chocam ao mesmo tempo em que os cidadãos dependem uns dos outros para sobreviver, pois “[...] se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir e somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada”¹³⁶, pois o interesse comum é o elemento constitutivo da Vontade Geral.

Rousseau entende que a Vontade Geral tem maior probabilidade de revelar-se por intermédio do interesse comum, ou seja, de nada vale a opinião isolada de cada um, que é o reflexo das diferenças individuais, mas a expressão, por cada um, do que todos têm de comum,

¹³⁴ Rousseau, 1999b, p. 74.

¹³⁵ Ibid., p. 85.

¹³⁶ Ibid.

que seria exatamente a Vontade Geral.

O todo completo agora não reside mais no homem como era no estado de natureza originário. Quem é auto-suficiente a partir de agora é o Estado e os desejos particulares do civil depravado cedem lugar aos interesses do povo, através do exercício da Vontade Geral. É certo que os acordos privados não deixarão de existir, uma vez que a tensão entre a vontade geral e o interesse particular, na prática, é inerente ao ser humano e, mesmo determinando que no pacto social o homem devesse se comportar de outra forma, voltado na maior parte das vezes para o interesse geral que é o interesse da comunidade, Rousseau não negava que sempre haveria aqueles que se sentiriam inclinados a fazer pequenos acordos em benefício próprio, porém o genebrino acredita que “[...] é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende, pela sua natureza, às predileções e a vontade geral à igualdade”.¹³⁷

Rousseau quer demonstrar que as vontades particulares próprias de cada indivíduo são inseparáveis da sua natureza aperfeiçoada, mas no pacto social tais vontades devem estar próximas dos interesses convencionalmente selecionados pelo corpo coletivo e atribuídos ao estado pelo soberano através do exercício da vontade geral.

A participação dos indivíduos nas decisões do estado, por sua vez, legitima a sociedade que nasce a partir do pacto e garante que a conversão dos interesses individuais na vontade geral se dê de forma eficaz, resultando na formação de uma autêntica sociedade política e quanto maior for o interesse comum, mais forte será o laço social, que perde sua força em razão inversa da particularização dos interesses.

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania. (ROUSSEAU, 1999b, p.95)

Cabe lembrar que o homem a que Rousseau se refere no pacto social já não basta mais a si mesmo. O homem da natureza se converteu em outro ser e a sua existência já não é absoluta. Isso se deu porque os fatores que promovem a sua conservação agora dependem intrinsecamente de como

¹³⁷ Ibid., p. 86.

ele estabelece sua relação com os demais, mas é com base nas características inerentes ao homem do estado de natureza que o homem do pacto deve dirigir as suas decisões e escolhas. Deve, tal como o homem originário, sentir-se saciado apenas com a satisfação de poucas necessidades, evitando assim os vícios e prezando, sobretudo por sua liberdade.

Ao homem civil só resta viver em grupo, pois a sua natureza não é a mesma e as novas circunstâncias não lhe permitem sobreviver autonomamente, mas Rousseau adverte que “[...] os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é a sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo”.¹³⁸

Rousseau não condena que um homem trabalhe para outrem, mas não aceita que este trabalho se converta em escravidão, pois, mesmo tendo se afastado da natureza, o homem preserva consigo o direito natural de ser livre e cabe à vontade geral conservar este direito na sociedade.

Ao defender o direito natural de ser livre Rousseau revela o seu objetivo, no Contrato Social, de conciliar a liberdade civil com a obediência à vontade geral. Para isto ele examina, além da organização estrutural da sociedade, o seu dinamismo, já que, “pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se agora de lhe dar pela legislação, movimento e vontade”.¹³⁹

Já nas primeiras linhas do Contrato Social¹⁴⁰ Rousseau afirma o seu intuito de pensar tanto nos homens quanto nas leis civis, não como eles são, mas como devem ser, por acreditar que a lei existente nas sociedades teve desde a sua origem um sentido ruim para a vida do corpo político, pois servia apenas para beneficiar os mais fortes e oprimir os mais

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid., p. 105.

¹⁴⁰ “É desnecessário lembrar aqui que o aspecto “fundador” do contrato social não deve ser entendido historicamente, no sentido de um acontecimento que teria de fato inaugurado a vida social. Muito embora várias teses possam ser defendidas a respeito, a interpretação mais razoável nos parece a que considera o contrato social como uma operação reflexiva, pela qual o indivíduo, já integrado a determinada sociedade, toma consciência das condições que tornam desejável – ou mesmo obrigatória – sua permanência nela, e das modificações conseqüentes que ele pode legitimamente exigir no tocante à organização política”. (DEBRUN, 1962, p. 39)

fracos.

Para que as leis não instaurem a desigualdade entre os homens, Rousseau confere aos cidadãos o papel de, uma vez unidos [no sentido pleno do termo unidade], serem os responsáveis pela elaboração das leis às quais estarão submetidos. Cabe ao próprio corpo político instituir um governo que zele pelo cumprimento do que estiver convencionado no seu contrato, além de dotá-lo de leis que visem o cumprimento dos desígnios da vontade geral. “As leis não são propriamente mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade”.¹⁴¹

Completa-se então a fórmula que define a sociedade baseada no pacto por convenção concebida por Rousseau no *Contrato Social*. Nela o homem converte-se em cidadão, transformando e sendo transformado por uma desnaturação que é movida por seu aperfeiçoamento e a manutenção da liberdade é o seu ponto de partida, devendo ser garantida pela soberania através da vontade geral que é traduzida em leis.

Dessa forma, Jean-Jacques propõe um modelo de sociedade que muito se distancia das sociedades policiadas, justamente pelo fato de seu modelo, sugerido no *Contrato Social*, se adequar a princípios comuns às premissas fundantes da sua particular concepção de estado de natureza descrita no *Segundo Discurso*.

Para Rousseau, é forçoso que o estado, além de ter atingido a maturidade política necessária para a constituição da cidadania, precise também manter sob controle a sua extensão, mantendo-se não muito grande para que não se torne inviável governá-lo, nem muito pequeno para que se conserve auto-suficiente, pois, “[...] quanto mais se estende o liame social, tanto mais se afrouxa, e em geral um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte que um grande”.¹⁴²

É preferível estados menores aos Estados que tem na sua expansão uma estratégia contínua pois isto os levará à ruína; não é o tamanho do Estado que faz dele forte ou fraco, a sua verdadeira grandeza

¹⁴¹ Rousseau, 1999b, p. 108.

¹⁴² Ibid., p. 129.

está nos costumes da população que o habita.

São os homens que fazem o Estado e é a terra que alimenta os homens [...] A relação está em bastar a terra para a manutenção dos habitantes e em haver tantos habitantes quanto possa a terra alimentar. (ROUSSEAU, 1999b, p. 123)

Este cálculo usado por Rousseau tem como base os princípios da natureza, uma vez que ele sugere ao homem aperfeiçoado que encontre na sua nova unidade com o Estado a justa medida entre o que realmente precisa para sobreviver e o que deve fazer para conseguir o que precisa. A relação dos homens com a natureza e entre os próprios homens mudou com o surgimento da sociedade, mas as suas necessidades naturais serão sempre as mesmas e um povo que não é formado por homens que têm na natureza o seu espelho, não estará apto a estabelecer um sistema de leis e “[...] a obra da legislação torna-se difícil e o sucesso mostra-se tão raro dada a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza associada às necessidades da sociedade”.¹⁴³

Ao homem basta viver, individualmente conforme lhe orienta a sua natureza e coletivamente, como cidadão, conforme ordena a sua nova natureza fundamentada nas leis do Estado, para ser livre. A consciência de quão importante é devolver a liberdade ao homem e restabelecer a igualdade na sociedade leva Rousseau a arquitetar um modelo de associação que chega a forçar o povo ser livre.

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nesses dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. (ROUSSEAU, 1999b, p. 127)

Jean-Jacques esclarece que a liberdade civil não é igual a liberdade natural do homem, mas a finalidade nos dois estágios da evolução humana é a mesma, ou seja, prezar pela liberdade e igualdade. Ainda que haja diferentes níveis de poder e de riqueza na sociedade, o que Rousseau previne é que nunca o poder deva alcançar níveis extremos e nunca dê margem à violência e que as diferenças de riqueza nunca condenem homens à servidão e à miséria. O limite do poder deve ser controlado pelo Estado

¹⁴³ Ibid., p. 125.

para que “[...] esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis”.¹⁴⁴ Já o limite da riqueza deve obedecer a certo princípio que, para o genebrino se resume na condição de que “[...] nenhum cidadão seja suficientemente opulento para o poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constringido a vender-se”.¹⁴⁵

A análise do Contrato Social ratifica, junto ao exame do Discurso sobre a Desigualdade e do Emílio, a preocupação de Rousseau em encontrar um modo de associação que fosse capaz de conservar no homem características essenciais que ele abandona quando se afasta do estado de natureza. Esta tríade que representa o cerne de sua teoria política revela o quão complexo e desafiador é para um filósofo aventar sobre a possibilidade de um novo modelo de sociedade que resulte da união voluntária entre homens livres através do estabelecimento de um pacto social justo e bom para todos.

Rousseau nos revela, sobretudo no Contrato Social, que a passagem do estado de natureza ao estado civil não se dá de forma mágica e que, sobretudo, não deve ser encarada jamais como a salvação do Gênero humano. Ao contrário, Jean-Jacques, subverte a ordem dos fatos e demonstra que, apesar de inevitável, a desnaturação do homem carrega consigo problemas que acompanharão para o resto da vida os homens que lutarem pela liberdade de todos na sociedade.

Se no *Segundo Discurso* Rousseau se atém à origem da desigualdade, negando a possibilidade dos homens serem felizes na sociedade, no *Contrato Social* ele se dirige positivamente à busca da reconquista da liberdade perdida, porém o seu método continua sendo o de buscar a gênese do problema para tratá-lo devidamente desde a sua origem, buscando meios de realizar na prática tal empreendimento.

Ao escrever o Contrato Social, Rousseau aspira defender que uma boa organização social depende, sobretudo de um pacto que garanta aos membros do Estado a igualdade e a liberdade. Este pacto ideal deve ser realizado com base no interesse comum deliberado por todos os

¹⁴⁴ Ibid., p. 127.

¹⁴⁵ Ibid.

participantes da sociedade, uma vez que cada um renuncia, ao se empenhar no cumprimento do que reza o pacto, à sua liberdade natural para ganhar uma liberdade civil.

O estabelecimento do pacto parte desse reconhecimento de que o ingresso na sociedade policiada representaria a permanência em um estado de depravação para o homem civilizado em seu processo de afastamento da natureza. O impasse reside no fato de que esse novo homem já não suportaria mais viver como solitário, portanto Rousseau não vê saída senão em buscar na natureza um ideal para aperfeiçoar a sua socialidade adquirida. Esse ideal é, para o genebrino, a única coisa que legitima a construção de qualquer sociedade.

No *Contrato Social*¹⁴⁶ Jean-Jacques se põe a investigar que forma de associação daria fim ao estado de desigualdade instaurado pelos homens civis na sociedade corrupta. Rousseau não se interessa, no *Contrato*, em descrever a dinâmica com que se deu a passagem do estado de natureza ao estado civil, pois isto ele faz no *Segundo Discurso*. A sua preocupação agora é em “[...] determinar a essência deste estado não-natural, tendo em vista fixar a norma fundamental de todo o sistema político”.¹⁴⁷

Pode parecer estranho em certas passagens do texto, admitir que estas obras do autor sejam conciliáveis e até mesmo complementares, sobretudo quando se leva em conta a inspiração que unifica, em certa medida, estas três obras de Rousseau: o estudo do homem. O importante, porém é buscar na obra o dinamismo decorrente da complexidade de suas investigações e o caráter denso que permeia o seu pensamento político, filosófico e antropológico.

Para apresentar um modelo de sociedade ideal, Rousseau parte, no *Contrato Social*, bem como o fez no *Discurso sobre a Desigualdade* quando descreve o estado de natureza e no *Emílio* quando supõe a existência

¹⁴⁶ O *Contrato Social*, no qual assenta o núcleo mais glorioso do pensamento político de Rousseau, não vinga como compromisso de luta contra este ou aquele gênero de governo, contra esta ou aquela oligarquia, contra este ou aquele rei de direito divino. Não. É o programa da humanidade de todos os tempos da ideologia democrática, trazendo na fórmula da vontade geral a receita emancipadora que extinguirá para sempre a prole dos tiranos. Menos uma lição de civismo que um panfleto atirado à face dos déspotas. (BONAVIDES, 1962, p.151)

¹⁴⁷ Fortes, 1976, p. 81.

do preceptor, de uma hipótese racional e a suposição recorrente é de que o pacto deveria se dar de forma espontânea, numa associação em que cada membro já dispusesse do mínimo suficiente para sustentar-se e que não precisasse servir a outro homem em troca de sua sobrevivência.

O Pacto descrito no *Contrato* serve portanto, apenas a homens que têm na satisfação de suas necessidades essenciais o seu interesse primordial e que não se deixam dominar pelos vícios próprios da civilização, pois não se pode perder de vista a premissa rousseuniana de que a natureza fez o homem feliz e a sociedade o tornou depravado e miserável, ou seja, “o pacto concilia as exigências contraditórias postuladas pela independência natural de cada indivíduo e pela necessidade do vínculo social que a eles se impõe”¹⁴⁸, como nos assegura o Salinas Fortes.

O Contrato Social, ao investigar a origem da sociedade e das leis assinala como afirma o Lourival Gomes Machado, “a mais profunda transformação do destino humano”¹⁴⁹. Rousseau, não só neste texto, como em toda a sua obra política nos apresenta um conceito de sociedade nascente bastante singular considerando o seu surgimento como uma nova etapa da vida humana no mundo, ou seja, como a consequência de uma profunda transformação ocorrida no gênero humano, justamente por acreditar “[...] não ter ela - a sociedade - nascido com o homem”¹⁵⁰, ao contrário do que acreditava, por exemplo, Aristóteles, através da sua hipótese do *zoom politicom*. Com efeito, para Jean-Jacques, o surgimento da sociedade politicamente organizada representa, sobretudo “[...] uma novidade em sua existência”¹⁵¹ e a desnaturação é a mudança que resulta na descoberta desse novo modo de vida.

A concepção de que a sociedade foi criada pelo homem serve de base para Rousseau estabelecer, no seu pensamento, uma relação entre a explicação do homem e o “[...] funesto acaso que perturbou o equilíbrio da vida humana na sociedade nascente”¹⁵². É certo, porém que a maior finalidade do genebrino é a de apontar as raízes de males que deseja ver

¹⁴⁸ Ibid., p. 73.

¹⁴⁹ Machado, 1976, p. 123.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid., p. 124.

erradicados, mas só agora, melhor conhecendo o modelo de sociedade que ele constrói no *Contrato Social*, podemos concordar que o *Discurso sobre a Desigualdade* é também um texto preparatório que tem como objetivo fortalecer o argumento desenvolvido por Jean-Jacques, em defesa da vida em sociedade, inclusive nos levando a aceitar este modelo como possível, ao menos em termos conjecturais.

Assim, as “sugestões do *Segundo Discurso* conduzem-nos forçosamente ao estudo do *Contrato Social*”¹⁵³, porém, jamais poderemos deixar de levar em conta a “[...] reivindicação das verdadeiras dimensões da considerável distância que vai do selvagem ao civilizado”.¹⁵⁴

Ao dar ênfase a esta “considerável distância” que existiu entre o estado de natureza e o estado civil, Rousseau encontra os meios necessários para consolidar a sua crítica acerca dos males que concorreram para a corrupção do homem a partir do exato momento em que ele concebe a sociedade.

Os males a que o genebrino se refere, por sua vez, não são fatores externos ou estranhos ao homem que porventura teriam vindo a forçá-lo a criar a sociedade. É no aumento das necessidades artificiais, aliado ao abandono das necessidades naturais que Jean-Jacques encontra razões para crer que é o próprio homem o responsável pela sua desgraça, pois é o afastamento dos impulsos primários “que desencadeiam o processo de formação das sociedades”.¹⁵⁵ Ao separar o social do humano, Rousseau consegue finalmente investigar a origem da sociedade como um acontecimento “resultante” e não constituinte da natureza humana.

É necessário, portanto que ocorra no indivíduo uma desnaturação pelo aperfeiçoamento para que, a partir daí, seja possível a efetivação da construção da sociedade de forma que esta associação resulte não apenas da união de indivíduos, mas na consolidação de um elemento grupal que signifique mais que o mero ajuntamento de seres isolados com interesses distintos. É imprescindível que haja uma “[...] transformação da

¹⁵³ Ibid., p. 127.

¹⁵⁴ Ibid., p. 128.

¹⁵⁵ Ibid., p. 123.

personalidade e não haveria sociedade sem essa transformação”.¹⁵⁶ É no que tange a essa exigência que reside o sentido da figura do legislador.

Com base nos princípios presentes no *Contrato*, Rousseau concebe a figura de um legislador ao qual caberia sentir-se com o poder de realizar, no plano dos agregados humanos, a verdadeira associação, que é a instituição de um povo:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser. (ROUSSEAU, 1999b, p. 110)

Para o trabalho do legislador, visto que consiste numa desnaturação, não é a idéia de natureza que deve ser mantida e sim o ideal de liberdade. O mal da desnaturação depravadora foi haver tirado do homem a liberdade natural sem colocar nenhuma outra no lugar, portanto, a desnaturação a ser operada pelo legislador deve tirar a liberdade natural para colocar no lugar a liberdade civil: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil”.¹⁵⁷

O autor considera a liberdade no estado civil um direito e um dever ao mesmo tempo, pois todos ainda nascem homens e livres como nasciam quando viviam no estado de natureza e a liberdade lhes pertence. Mas não nascendo mais sob o estado de natureza e sim sob o estado civil, cabe às instituições políticas operarem conscientemente uma desnaturação no sentido patriótico.

O resultado da efetivação de tal empreendimento seria desnaturação profunda, a qual não é uma solução em si mesma, mas uma estratégia técnica sem a qual é impossível um acordo entre o homem e a sociedade. Cabe ao legislador ser capaz de solucionar a difícil questão de compreender perfeitamente o homem a partir da sociedade e compreender a sociedade a partir do homem.

Essa missão não é fácil, porque ela pressupõe que a vontade geral pudesse ser enunciada com a máxima clareza, fazendo com que o povo

¹⁵⁶ Ibid., p. 134.

¹⁵⁷ Rousseau, 1999b, p. 77.

plenamente obediente às leis fosse sinônimo de um povo plenamente livre e esclarecido porquanto a vontade viria à luz sob a forma da lei. Para tanto, o legislador deveria saber “ler” a consciência humana, conhecer as suas faculdades adquiridas no processo histórico e ordenar tudo isso em favor do povo.

Nessa nova ordenação de forças, deve desaparecer a desigualdade nascida das diferenças estabelecidas pelo critério da riqueza, nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal e os acordos ou os conflitos advindos dessas diferenças, mas não a riqueza, o poder ou o mérito eles mesmos. Com base em tais critérios, a desnaturação depravadora fez mutuamente homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determinando desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, como a dos ricos que desfrutam de sua fortuna enquanto grande parte da população é privada do mínimo. Portanto, cabe ao legislador saber como operar com esses critérios de modo a corrigir tais males, reorganizando-os.

Trata-se de uma utopia necessária à concepção de um mundo onde a história humana é uma história de multidões premidas interiormente pelas conseqüências das mesmas precauções que tomara contra o que a ameaçava de fora e que, apesar de querer sempre o seu próprio bem, nunca se encontrou em condições de saber como operar esse bem com clareza.

Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, saíam multidões de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente [...] e, conseqüentemente, fortificar o poder que os contém a todos. (ROUSSEAU, 1999a, p. 112-113)

Dessa permanente discórdia, os chefes do Estado se aproveitaram para enfraquecer os homens, semeando a desconfiança e estimulando o ódio mútuo através da oposição entre o que se estabelecia como direito e os reais interesses da população e, quanto mais os homens se inclinavam a permanecer em estado de guerra, mais se fortalecia o poder dos magistrados.

Não acredita Rousseau que o povo aceitara tal absurdo por

obra do acaso ou por haver no homem uma tendência natural a corromper-se. Ao investigar os fatos e chegar à conclusão de que existiam soluções possíveis para tal desordem, ele reclamava no homem a capacidade de esclarecer-se, aperfeiçoar-se, de abrir os olhos para o destino que traçara à sua própria espécie e exigia que o mesmo lançasse mão de suas paixões em nome do bem comum. Para levar a cabo o seu projeto, o legislador deveria estar esclarecido sobre o *quê* e *como* os homens reunidos querem viver, a despeito do mal que fizeram e ainda fazem a si mesmos.

O domínio da técnica da desnaturação pelo legislador resume-se em saber ele estabelecer o liame entre lei e vontade geral. A exigência rousseauiana desse liame entre lei e vontade geral se justifica pela sua crença de que as leis são menos fortes que as paixões dos homens, servindo apenas para conter seu impulso e não para corrigir os erros que deram origem à desigualdade: “um país no qual ninguém ludibriasse as leis nem abusasse da magistratura, não teria necessidade de magistrados nem de leis”.¹⁵⁸ Se as paixões humanas, surgidas em meio aos vícios, tornaram as instituições necessárias, são essas mesmas paixões que devem ser reorientadas pela legislação a fim de transformar homens depravados em cidadãos.

Essa coincidência entre lei e vontade geral poria fim definitivo ao mal da escravidão, porque a lei só é um mal quando a submissão à lei não tem o assentimento daquele que se submete.

Rousseau denuncia que a real função das leis criadas pelos homens tem sido legitimar a escravidão e critica tal objetivo que culminou na edificação da miséria humana. O grande motivo que levou à criação de leis foi o fato de o homem passar a precisar do auxílio dos outros, e as leis, que, por sua vez, deveriam ter sido concebidas para organizar a sociedade, acabaram por dar maior força ao forte e enfraquecer ainda mais o fraco, tornando-se uma lei de desigualdades e legitimando, como conseqüência, diferenças sociais.

Com a criação das leis, a sociedade passa a se organizar de forma mais complexa, partindo do pressuposto que naquele código

¹⁵⁸ Ibid., p. 110.

encontram-se as normas que devem ser obedecidas a qualquer custo, pois só a lei poderá dizer o que é certo e apenas conforme a lei se poderá punir quem desobedecer-lha. O problema é que quem constrói a lei e dita as novas regras de conduta o faz com interesses escusos prejudicando ainda mais uma estrutura social que, por si só, já carecia de reestruturação. Para Jean-Jacques o surgimento das leis como foram concebidas serviram apenas para legitimar e desigualdade e dificultar a vida dos homens em sociedade.

Mas se o homem se entregou aos vícios e abdicou de sua própria liberdade em nome de uma falsa segurança oferecida pela lei, é a própria lei surgida em meio ao processo de desnaturação depravadora do homem natural que servirá de instrumento para uma desnaturação desta vez legitimadora da socialidade civil desde que ela determine que as faculdades adquiridas em meio aos vícios sejam dirigidas ao bem comum.

Para operar uma desnaturação legítima, o legislador deve levar o povo a submeter-se à lei que emana da vontade geral e não dos magistrados como se dera na genealogia do *Segundo Discurso*. Isso equivale a uma emancipação do povo que parte do modelo patriarcalista em direção ao modelo civil, pois o pai só é senhor do seu filho quando o último é ainda muito jovem e completamente dependente, e quando o filho cresce, tornam-se ambos iguais e o filho passa a dever ao pai apenas o respeito e nunca a obediência.

Caberia ao legislador saber unir a racionalidade que adveio da vida social com a piedade e a liberdade natural. A desnaturação idealizada pelo *Contrato Social* é aquela em que o desenvolvimento da razão encontra na piedade e na liberdade o seu apoio, porquanto decorrem de ser livres e piedosas todas as virtudes. Tais derivações da liberdade e da piedade natural devem ser estimuladas após o ingresso do homem na sociedade a fim de que sua desnaturação não resulte depravada.

A missão do legislador para fazer com que a piedade e liberdade natural fiquem, de certo modo, acima do homem ao ganhar a forma racional da lei é uma missão que Rousseau comparou, em *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, com o problema da quadratura do círculo: “colocar a lei acima do homem é um

problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria”¹⁵⁹. Qual seria a natureza dessa comparação? A considerar as características do problema da quadratura do círculo¹⁶⁰, Rousseau pretenderia dizer que há uma forma originária e uma forma alterada do indivíduo devido a uma operação pela via da lei.

A versão política desse problema, em Rousseau, nos parece constituir um desafio a encontrar, em duas formas distintas, o círculo e o quadrado, (correspondentes às formas selvagem e civil), uma área comum que bem poderíamos dizer: o seu conteúdo comum. Rousseau parece ver na lei uma função capaz de re-formar o indivíduo, modificando a sua forma originária, ao *enquadrá-lo* no mundo civil, sem perder o conteúdo humano, ou seja, a liberdade. Esta deverá deixar de ter a forma natural e passar para forma civil.

É o que se vê claramente exposto no *Contrato*: “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural (...) o que ganha é a liberdade civil”¹⁶¹. O problema da quadratura do círculo estabelece o desafio de uma “desnaturação” que nada mais é que a trans-formação do natural em civil pela re-forma da liberdade, com a condição de não alterar o conteúdo dimensional desta. Esse desafio está enunciado a título de problema fundamental do Contrato Social:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto *antes* [*grifo meu*]. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. (ROUSSEAU, 1999b, p.70)

O equacionamento do problema da liberdade não visa facilitar o encontro de uma solução, mas de colocar o problema em termos de

¹⁵⁹ Rousseau, 1982. p. 25.

¹⁶⁰ O problema da quadratura do círculo consistia em construir um quadrado da mesma área que um círculo dado, apenas com o auxílio de uma régua e compasso. A criação do problema é atribuída aos gregos e apenas no século XIX ficou demonstrada a impossibilidade de realizar tal operação, em especial através dos trabalhos do matemático alemão F. Von Lindemann (1852-1939) o qual ressaltou a natureza transcendente do número π , ou seja, que este número não pode ser raiz de polinômio de coeficiente racional. Se, por exemplo, o raio do círculo é 1, sua área é π , logo cada lado do quadrado pretendido teria o comprimento de $\sqrt{\pi}$. Lindemann observa que $\sqrt{\pi}$ também é transcendente e que, portanto, o quadrado proposto, embora possa existir, não pode ser construído nos termos do problema proposto pelos geômetras gregos.

¹⁶¹ Rousseau, 1999b, p. 77.

legitimidade:

O homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se creê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão. (ROUSSEAU, 1999b, p.53)

O legislador não pode forçar. Para serem legítimas, as leis não podem ter origem na força. Com efeito, os mesmos homens que são obrigados a obedecer podem usar de sua força e tomar o poder para si, mas tal atitude não resolveria a maior parte dos problemas que os homens enfrentam na sociedade, pois este tipo de leis seriam não mais que instrumentos de opressão. Rousseau acusa o homem civil de distanciar-se da sua natureza originária justamente quando provocou a própria desgraça ao trocar a sua liberdade originária pelo desejo de oprimir o seu semelhante, no intuito de tornar-se senhor dele e a opressão é o seu alvo a ser combatido no *Contrato Social*.

A liberdade, por sua vez, é um direito de todo homem, mas na sociedade este direito não tem sido respeitado e, por ser a sociedade obra sua, o homem é o grande responsável pela sua própria decadência, pois uma vez vivendo em sociedade a liberdade plena do estado de natureza deve ceder lugar a uma liberdade civil, mais apropriada àquele novo modo de vida e deve ser defendida pela ordem social, pois, segundo Rousseau, “a ordem social, porém, é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros”.¹⁶² Resta saber que tipo de sociedade tornaria a liberdade o direito primordial de todos:

A partir do estado de natureza, concebido como grau zero de sociabilidade, o problema do direito se situa no seu verdadeiro terreno ou no verdadeiro grau da série traçada pelo segundo Discurso. Temos então, uma primeira qualificação da ordem social, que é ordem legal e convencional, ou seja, para além da natureza. (FORTES, 1976, p. 82)

Ao propor que os homens desenvolvam as suas relações sociais de modo que seja possível viver em grupo com liberdade, Rousseau revela que a desnaturaçã, numa perspectiva regeneradora serve como instrumento eficaz para a construção de uma nova sociedade. O fato é que os homens civilizados, na visão do genebrino, precisam de alguma forma entender que o bem de um homem está estreitamente vinculado ao bem de

¹⁶² Ibid., p. 54.

outrem. Credo nisto pode-se concluir que apenas uma sociedade que decorra de uma convenção será legítima e tanto um projeto político como um projeto pedagógico são ferramentas imprescindíveis para o sucesso dessa nova maneira de viver coletivamente.

Considerações finais

Entender o ponto de vista de Rousseau em suas considerações sobre o estado de natureza e a passagem ao estado civil, decerto motivou a investigação das etapas descritas pelo genebrino na edificação de sua antropologia, desde a defesa do polêmico “bom selvagem” até o paradoxal estabelecimento da civilidade, além da crítica ao surgimento da propriedade e a conseqüente origem da desigualdade.

Em sentido inverso àquela unidade aspirada entre o homem civilizado e a sociedade, como já existira no estado natural entre o homem e a natureza, a propriedade afasta os homens uns dos outros, devasta as relações humanas, potencializa a desigualdade moral e política e legaliza a existência de todo tipo de desigualdade entre os homens. Portanto, tudo o que deriva da propriedade só vem a enfraquecer a uns e favorecer a outros, extinguindo a liberdade.

Com base nas indagações sobre tal passagem, conclui-se que a análise de Rousseau acerca das mudanças sofridas pelo homem e sua conflituosa relação com o modelo de pacto social sugerido pelo genebrino no *Contrato Social* revela o quão difícil é a tarefa de reparar o erro que culminou na degeneração da espécie humana. Com efeito, a todo momento somos levados a compreender que todas as etapas de socialização do homem, desde a organização familiar e agrupamento em pequenas comunidades, até a constituição do Estado são circunstâncias maléficas ao gênero humano e que o desencadeamento desse processo por meio da desnaturação apresenta na maior parte dos casos grandes prejuízos.

Rousseau nos leva, ora censurando o arquétipo que legitimou esse processo civilizatório, ora indicando a direção que o homem deve seguir, a acreditar na sua defesa de que o próprio homem é o único capaz de promover mudanças efetivas na sociedade e esse deve ser o seu maior objetivo, mas para que isto ocorra é necessário que essa sociedade decorra de um pacto social, consentido e apoiado por homens livres e senhores de si. No entanto, há sempre uma possibilidade, por mais frágil que seja, de se

confiar na capacidade de recuperação dos homens e na possibilidade do resgate da liberdade entre os mesmos. O problema que deve ser enfrentado a partir disto é o de resgatar a sua liberdade perdida. Para tanto é imprescindível afirmar certo otimismo antropológico e insistir que, mesmo depois de desnaturado ainda é possível ao homem estabelecer um modelo de sociedade que o afaste da corrupção e o reaproxime da natureza.

A partir da investigação acerca da noção de desnaturação e seus múltiplos significados, pode-se concluir que, no *Discurso sobre a Desigualdade*, a intenção de Rousseau é mostrar que o processo de desnaturação se dera num primeiro momento por meio de uma infeliz depravação que, uma vez revelada, produz no homem a impressão de que ele foi à época dos acontecimentos que se sucederam o grande responsável pelo declínio da própria espécie.

O entendimento da noção de desnaturação como sinônimo de depravação nos convida, sobretudo a uma reflexão sobre a deformação que sofre o homem quando corrompido pelos males da cultura e da civilização. É preciso, entretanto, lembrar que apenas a certeza de sua responsabilidade pelo acontecido deverá, por outro lado, deixá-lo certo da grande mudança que deve ser operada na sua natureza, principalmente por mostrar que tudo poderia ter sido diferente se desde os primeiros passos em direção à socialização os homens tivessem lidado com a desnaturação na perspectiva, não de depravação, mas de aperfeiçoamento.

Realmente, a convenção preconizada pela nova desnaturação, apresenta-se como o meio de superar os males da escravidão, da servidão e da miséria, uma vez que, por oposição à proposta do *Contrato Social*, os pactos sociais ilegítimos denunciados no *Segundo Discurso*, quase que por definição, foram aqueles em que todas as relações morais, envolvendo deveres e obrigações, responsabilidades e direitos, são profundamente postivos, autoritários, distantes da natureza e nocivos ao homem.

A proposta de reforma do homem civilizado, por sua vez, também deve se dar necessariamente pela via da desnaturação, pois o marco inicial do solitário homem natural encontra-se para sempre perdido nas eras intemporais. Rousseau não deseja que o homem seja um solitário, pois nada

na natureza atual do homem indica que ele deva viver distante dos outros. A solidão que fazia a delícia do homem natural é agora, para o gênero humano, uma desgraça, pois o homem desnaturado, ao contrário do homem natural, já não basta para si mesmo e já não pode mais viver isolado. Com efeito, o homem em sociedade tem a necessidade de viver no coletivo grupo. É na sociedade que ele funda a sua nova natureza, uma natureza *re-naturada*. O desafio proposto a partir da crítica de Rousseau não é o de tirar o homem da sociedade e sim pensar nessa sociedade como a nova casa do homem.

Tudo o que foi responsável pelo avanço da desigualdade e extinção da liberdade deve ser superado agora pelo pacto da nova desnaturação segundo os moldes de um novo projeto político-pedagógico. A educação e a legislação em direção ao pacto legítimo são os novos pilares dessa casa que deve ser construída sobre as ruínas dos costumes depravadores, dos modelos de educação produtores de escravos, das leis injustas e do pacto ilegítimo. As paixões e as faculdades humanas devem guiar-se por novos hábitos em defesa de uma educação dirigida para a liberdade, a fim de que um homem bem educado seja sinônimo de homem livre e não de homem policiado. O homem que abraça a causa proposta pelo *Contrato Social*, ou seja, a exigência de uma sociedade livre, não é um homem depravado e sim um homem *re-naturado*.

É preciso ter, como Rousseau, a coragem de condenar um modelo de sociedade que seja injusto e desigual, e um bom começo para realizar esta denúncia é afirmar que a sociedade, ao contrário de se confundir com a origem homem, é desnaturalizada, ou seja, a sociedade é o resultado de um longo processo de desnaturação posterior à origem do homem.

Dada esta estrutura o impasse que permanece é: Como pode uma sociedade garantir ao homem desnaturado a sua liberdade em vez de extingui-la? A resposta está na defesa da construção conjunta de um pacto social legítimo, fundado a partir de uma vontade geral. Não se trata, portanto de parar a história num utópico regresso à natureza, mas de alterar profundamente o sentido da vida do homem e da história da sociedade.

Referências bibliográficas

I – Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959) *Rousseau juge de Jean-Jacques*. In:_____. *Œuvres Complètes*. vol. I, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade).

_____ *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. Ed. bilíngue. São Paulo: Brasiliense, 1982

_____ *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2. ed. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores), 1999a.

_____ *Do contrato social; ou princípios do direito político*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores), 1999b.

_____ *Emílio ou Da educação*. 2. ed. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

II - Demais referências

BONAVIDES, Paulo. *Democracia e Liberdade no Contrato Social de Rousseau*. In: Estudos em Homenagem a Jean Jacques Rousseau, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1962.

BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.

DEBRUN, Michel. *Algumas Observações sobre a Noção da Vontade Geral no Contrato Social*. In: Estudos em Homenagem a Jean Jacques Rousseau, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1962.

FORTES, Luis R. Salinas, *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____ *Rousseau: da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática, 1976.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique; Les Principes du Système de Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique, 1974.

GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et Philosophie dans L'oeuvre de Jean Jacques Rousseau*. Presses Universitaires de France, 2001.

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 1984.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau Ecrivain Politique*. Grenoble, Ed A.C.E.R., 1971.

LUBISCO, Nídia M. L, VIEIRA, Sônia Chagas. *Manual de Estilo Acadêmico; Monografias, Dissertações e Teses*. Salvador: EDUFBA, 2002.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean Jacques Rousseau*. São Paulo: Edusp, 1976.

MAN, Paul de. *Alegorias da leitura: Linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Tradução Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber*, dois estudos sobre a teoria da legitimidade. Tradução Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Rousseau: da servidão à liberdade*. In Weffort, Francisco (org). 7. ed., São Paulo: Ática, 1996, v. 1. (Os clássicos da política)

SILVA, Genildo Ferreira da. *Moral e Sentimento em J.-J Rousseau*. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). Reflexos de Rousseau. São Paulo: Associação Editorial Humanas, 2007.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VICENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau L'Individu et la République*. Paris: Éditions Kimé, 2001.