

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

MAXWELL TAFFARELL ROCHA MENDES SOUSA

O Mal na Civilização
uma investigação sobre Rousseau e a decadência humana e civilizatória

Brasília, DF
2022

MAXWELL TAFFARELL ROCHA MENDES SOUSA

O Mal na Civilização
uma investigação sobre Rousseau e a decadência humana e civilizatória

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura em Filosofia da UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, como requisito parcial para a Obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia..

Orientador: Fábio Mascarenhas Nolasco

Brasília, DF
2022

MAXWELL TAFFARELL ROCHA MENDES SOUSA

O Mal na Civilização
uma investigação sobre Rousseau e a decadência humana e civilizatória

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura em Filosofia da UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, como requisito parcial para a Obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia..

Brasília, 22 de outubro de 2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr.
Universidade

Prof. Dr.
Universidade

Prof. Dr.
Universidade

"Não há nada que eu tenha aprendido tanto com você como a estar sempre inteiro onde estou, a nunca fazer uma coisa sonhando com outra; o que é, na verdade, não fazer nada e nunca estar inteiro em parte alguma." - Émile e Sophie ou os solitários; Rousseau

RESUMO

O trabalho tem o objetivo de apresentar as principais ideias políticas de Rousseau, procurando pelos problemas que encontrou e as soluções que defendia para as mazelas da sociedade. O texto apresenta o percurso argumentativo realizado por Jean-Jaques Rousseau em três de suas obras: Discurso sobre as artes e as ciências, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens e O contrato social. Entretanto tem como maior interesse apresentar as ideias do filósofo desenvolvidas no Discurso sobre a desigualdade, pois as ideias contidas nessa obra são fundamentais para um melhor entendimento do pensamento de Rousseau como um todo. Primeiro, o texto busca mostrar a razão de Rousseau ter acusado o progresso, as ciências e as artes, como se fossem vilãs no desenvolvimento da humanidade, apresentando os efeitos degenerativos mencionados nas obras. Posteriormente, o trabalho investiga a concepção do filósofo sobre o nascimento e a perpetuação da desigualdade entre os homens, para isso são essenciais suas ideias sobre o estado de natureza, liberdade e perfectibilidade, propriedade e divisão do trabalho. Por último, o texto se volta para O Contrato Social em busca de compreender as soluções dadas pelo filósofo aos problemas lançados em suas obras anteriores, o pacto social, a vontade geral e a alienação são os elementos mais importantes nesse momento, pois pretendem restituir o que os homens perderam no estado de degeneração: a liberdade e a igualdade.

Palavras-chave: desigualdade; progresso; perfectibilidade; imaginário; alienação; propriedade; liberdade; direito; consciência; igualdade; estado de natureza

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	6
2	O MAL NA CIVILIZAÇÃO	9
2.1	O AMBÍGUO PROGRESSO DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES	9
2.2	A DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS	17
2.2.1	Estado de natureza	17
2.2.2	Razão e liberdade	26
2.2.3	Perfectibilidade	29
2.2.4	Propriedade e desigualdade	33
2.3	LIBERDADE E IGUALDADE NO CONTRATO SOCIAL	39
3	CONCLUSÃO	49
	REFERÊNCIAS	52

1 INTRODUÇÃO

Os temas da desigualdade social e do progresso civilizatório sempre serão temas de grande necessidade reflexiva, tanto para o acadêmico das diferentes áreas de pesquisa como para o exercício reflexivo de todos os cidadãos que compartilham do mundo desequilibrado e desigual que vigora. Não parece ser nenhuma novidade a ideia de que enquanto as riquezas continuam se acumulando nas mãos de uma pequena parcela da população, outra muito mais numerosa vive com somente o necessário para a subsistência e que muitos vivem à sombra da miséria.

Tal realidade de desequilíbrio econômico foi alvo de estudo e de consideração por diferentes filósofos, facilmente vêm à memória a filosofia marxista, mas o tema do direito e da apropriação foi explorado por outros: a temática aparece em Tomás de Aquino, em Agostinho, em Guilherme de Ockham e em Kant, por exemplo. O tema também sempre foi presente nas mais diversas religiões, o protestantismo, que influenciou fortemente o pensamento ocidental, pensou a desigualdade como um mal decorrente do pecado original, portanto, o progresso não seria condenável desde que devesse estar sujeito a moralidade.

Jean-Jacques Rousseau, movido pela ideia de que o progresso cultural estaria contribuindo mais para a degeneração do que para o desenvolvimento das sociedades, escreveu um primeiro discurso visando mostrar que tanto as ciências como as artes eram, na verdade, as causas da ruína humana. Após ser premiado pelo discurso, se dedicou a um segundo: o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nele o escritor desenvolve as ideias de sua obra anterior, utilizando da ideia de um modelo de homem - o ponto de partida para a construção de sua tese central: de que a desigualdade se desenvolve com o progresso das civilizações. Ele escreve na obra *Confissões* que "tudo o que é ousado no *Contrato social*, existia anteriormente no *Discurso sobre a desigualdade*" (ROUSSEAU, 2018, p. 394).

Séculos começam e séculos terminam e a humanidade parece de tempos em tempos preocupada com problemas muito semelhantes: miséria, violência, e conflitos dos mais diversos, entre outros vícios. As catástrofes parecem se tornar mais assustadoras quando é percebido que as mais diferentes tecnologias acabaram sendo usadas como ferramentas de destruição do meio ambiente e da própria humanidade por meio da produção das mais diferentes categorias de armas e mercadorias destrutivas. Mesmo uma insignificante consideração sobre o problema parece ser suficiente para o entendimento de sua relevância, afinal se o progresso das ciências acompanha o progresso da moralidade isto é algo que carece de ser analisado, mas se o desenvolvimento das ciências contribui para a degeneração humana, torna-se necessária, para além de uma análise superficial, uma reflexão sobre os propósitos e interesses aplicados ao potencial humano de criar e aperfeiçoar o que lhe é entregue pela natureza.

Muitas das ideias apresentadas por Rousseau ocasionaram debates e controvérsias no seu tempo, muitos de seus escritos foram direcionados a responder aos críticos de sua época. Entre outros, respondeu aos escritos de Hobbes e Locke; Jean-Jaques, foi leitor de Montesquieu e de Voltaire, que foi seu amigo; os escritos de Rousseau estimularam os revolucionários da Revolução Francesa e também foram influentes para o pensamento kantiano, hegeliano e marxista. Rousseau está fortemente entrelaçado com a história da filosofia moderna, e esta dificilmente pode ser bem compreendida sem a luz de sua filosofia moral e política.

O contrato social, sua obra mais conhecida, surge como uma proposta de reformulação social que visa à correção das mazelas descritas nos dois primeiros discursos. A reformulação social proposta encontrou suporte nas ideias de liberdade e igualdade, suficientes para assegurar que os associados não fossem submetidos a uma tirania ou que a igualdade fosse suprimida pela afirmação das liberdades individuais.

Rousseau foi acusado por muitos de desejar que a humanidade retornasse para um estado de selvageria e animalidade, isso, por descrever um estado humano ignorante, mas que poderia ser melhor que qualquer outro em vista dos males que deles podem advir; por estar longe da sociedade, tal estado não teria conhecido os vícios da civilização. Mas muitos de seus adversários não levaram muito a sério sua obra, nem foram honestos em suas leituras, pois não parecem considerar o pensamento do filósofo por completo. Se considerassem, veriam que no *Contrato social* ele propõe uma vida humana em sociedade ao contrário de uma vida individual e solitária — como seria no caso de um homem no estado primitivo.

Rousseau parte de um estado de natureza humana que desconhecia o mal, mas não era perfeito, dado que mesmo no estado natural havia alguma sombra de desigualdade, porém mais sutil e menos agressiva. O filósofo propõe uma sociedade virtuosa, o que é uma proposta coerente com sua filosofia já que, segundo ele, uma multidão de males e vícios transbordou por meio das civilizações.

Para a utópica ideia do homem natural há uma resposta demasiadamente distópica que faz emergir a questão: está então a humanidade condenada perpetuamente à desigualdade e a degeneração? É uma questão que apenas uma análise mais profunda de seus escritos pode responder. Tal resposta necessita considerar outro problema: o entendimento do seu conceito de perfectibilidade. Tal conceito foi desenvolvido pelo autor e, é esclarecido principalmente no *Segundo discurso*. A ideia é de que o homem possui a capacidade de se aperfeiçoar, e é essa a faculdade ou habilidade que o difere dos demais animais e que forneceu condições para construir e criar — a sociedade e seus produtos só foram possíveis devido ao uso da perfectibilidade.

À primeira vista o conceito de perfectibilidade parece ser muito simples, entretanto traz consigo um problema que carece de grande explicação: como pode a perfectibilidade (proveniente de uma natureza humana originalmente boa) causar tantos malefícios? Como poderiam as ciências e as artes serem instrumentos para o mal, se trouxeram multidões de

avanços científicos, técnicos e culturais para a sociedade? Ao observar os progressos da civilização e os problemas sociais registrados na história e encontrados em seu tempo, Rousseau busca nos progressos a explicação para os cenários viciosos encontrados. Sobre a bondade natural do homem, em contraponto aos males provocados pelo progresso, Cassirer comenta:

Pois não é justamente o próprio Rousseau quem constantemente proclama a doutrina da bondade natural da natureza humana e faz exatamente dessa doutrina o centro e o eixo de todo o seu pensamento? Como o mal e a culpa podem ser imputados à natureza humana, se ela própria em sua constituição original está livre de toda culpa e desconhece toda perversão radical? Esta é a questão em torno da qual o pensamento ativo de Rousseau sempre volta a circular (CASSIRER, 1999, p. 71).

A linguagem incisiva com que o pensador apresenta muitas de suas ideias abre caminhos para interpretações que se alinham aos extremos e às oposições, uma leitura superficial pode sugerir a compreensão de que Rousseau deseja que todos os homens sejam ignorantes ou que vivam em completa solidão. De tais controvérsias nascem inúmeras interpretações antagônicas que parecem descredibilizar o pensamento do filósofo. É necessária uma investigação mais completa e profunda das obras de Rousseau, pois o contato supérfluo pode facilmente gerar aversões e incompreensões, frutos de uma análise pouco detida.

O objetivo do trabalho é investigar o percurso realizado por Rousseau para chegar à conclusão de que, primeiro, os progressos das ciências e das artes têm efeito negativo sobre as civilizações; segundo, compreender o caminho traçado pelo filósofo na sua investigação sobre a origem da desigualdade entre os homens. Para tanto, serão investigados os seus dois primeiros discursos: *Discurso sobre as ciências e as artes (Primeiro discurso)*, e *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (Segundo discurso)*. O trabalho também fará uma investigação na obra *O contrato social*, para compreender o caminho encontrado por Rousseau para responder aos problemas lançados nos seus dois discursos anteriores. O trabalho não se esquecerá de outras obras do filósofo, como: *Emílio: ou sobre a educação*, *Ensaio sobre a origem das línguas*, *Confissões*. Tais obras auxiliaram para um entendimento mais completo dos temas e ideias lançados nas obras investigadas.

2 O MAL NA CIVILIZAÇÃO

2.1 O AMBÍGUO PROGRESSO DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES

Enquanto Rousseau caminhava até a prisão para visitar seu amigo Diderot, foi surpreendido por um anúncio de um dos concursos promovidos pela Academia de Dijon, o tema proposto apresentou-lhe uma das questões que transformaram significativamente sua vida: o concurso questionava se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corrupção ou para degeneração dos costumes. A pergunta proposta pela academia, apesar de não ser original, é fortemente provocadora, e Rousseau se sentiu muito envolvido com a questão apresentada, sua mente parece ter sido iluminada pela ideia que será, a partir de então, um dos temas centrais de seus dois primeiros discursos.

Seus discursos sofreram inúmeras acusações. Uma das mais relevantes críticas ao primeiro discurso se refere à falta de originalidade da obra, dado que a investigação feita por Rousseau parece apresentar argumentos e ideias que já haviam sido apresentadas por antecessores. Mesmo que não fosse muito original, a questão discutida pelo filósofo não deixava de ser intrigante, afinal quando ele diz que o progresso das ciências e das artes coopera para corrupção moral, ele parece propor que a ideia de progresso é, na verdade, um regresso, que a percepção popular de que a humanidade está em um navio rumo ao horizonte do progresso é a imagem ofuscada de um naufrágio.

Diderot, filósofo francês e contemporâneo de Rousseau, contribuiu para o desenvolvimento e construção dos argumentos apresentados no discurso, mas seu entusiasmo pelas ideias do pensador genebrino não foi muito duradouro. Diderot nunca abandonou totalmente algumas das compreensões de Rousseau, mas ao desenvolver suas próprias ideias, acabou fazendo concessões a respeito dos malefícios das ciências e das artes. Para ele a corrupção não poderia resultar do progresso das ciências e das artes, estas contribuem para o aperfeiçoamento, mas apenas se forem buscadas com interesses autênticos e correspondentes com a natureza humana.

A relevância do tema lançado pela academia e investigado por Rousseau é atemporal, afinal é necessário que o homem histórico esteja cada vez mais ciente de que seus avanços científicos e artísticos acabam tendo por efeito resultados que carecerão sempre de uma análise crítica e reflexiva a respeito dos seus usos, dos seus propósitos e dos efeitos morais causados sobre si e sobre a sociedade em que vive. As inúmeras invenções e criações humanas parecem produzir no imaginário da humanidade uma imagem de sucesso e esplendor, mas tal percepção a respeito dos progressos alcançados parecem muitas vezes dissociados dos resultados produzidos. Pois se houve progresso nas ciências e nas artes, é possível dizer que o homem moderno também progrediu moralmente e que nisso se distingue do homem da antiguidade? Para Rousseau o homem moderno foi mais corrompido do que aperfeiçoado com o passar dos séculos.

Para Starobinski, a temática principal do primeiro discurso está na falta de transparência que os homens passaram a ter com o avanço dos progressos. Ele escreve:

O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre ignorância renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa. (STAROBINSKI, 2011, p. 12)

Rousseau escreve nas primeiras páginas do discurso que "onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar" (ROUSSEAU, 1999a, p. 192). Assim o autor entende a importância que um esclarecimento sobre os efeitos encontrados possuem para a justificação da investigação que empreende. Afinal, como é possível dizer algo depreciativo sobre as ciências e artes em vista de todos os avanços que são nitidamente visíveis? O filósofo tem a intenção de mostrar, nas primeiras páginas de seu primeiro discurso, que há um certo mascaramento nas manifestações artísticas e científicas, os homens tendem, como que enganados, a não verem os reais efeitos que elas produzem sobre eles.

Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados. (ROUSSEAU, 1999a, p. 190).

Ao levantar a questão sobre as práticas que as ciências e artes produzem que as tornam tão perigosas, torna-se relevante compreender os efeitos que elas promovem: fazem parecer que aquilo que é ruim pareça, na verdade, bom; e que a própria escravidão que subtrai e elimina a liberdade humana seja vista com ares mais agradáveis. O problema por si só é bastante grave, pois se a liberdade humana é subtraída e se o desejo pela liberdade pode ser orientado para um desejo pela escravidão então a humanidade e as civilizações estão em perigosa condição.

A ideia de aparência, sobre a qual escreve Rousseau, se trata de um certo polimento e refinamento que passa a ser característica das culturas à medida que se desenvolvem:

Povos policiados, cultivai-os, escravos felizes, vós lhe deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas. (ROUSSEAU, 1999a, p. 190).

O véu de falsidade descrito pelo filósofo, não se aplica apenas às cadeias mas também aos costumes, aos tratamentos que o homem civilizado oferece. Os relacionamentos humanos estão, portanto, sob essa nuvem de polimento, o vestuário, as profissões e os próprios interesses intelectuais são objetos de corrupção na medida que escondem demasiadamente a virtude. Nessa condição, a identidade do outro se torna ofuscada e os homens não conseguem ver os outros como realmente são.

Nunca se saberá pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-la. (ROUSSEAU, 1999a, p. 192).

Se não é possível conhecer alguém, nem mesmo um amigo, então a confiança entre os homens se torna algo difícil, talvez impossível, "as suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e perverso da polidez" (ROUSSEAU, 1999a, p. 192). O estado transformado pela polidez e coberto pelas aparências corresponde a um estado originário que o filósofo compreende como a condição primitiva da humanidade. Nele viviam em harmonia com a natureza. Isto ele desenvolverá de forma significativa em seu segundo discurso. Mas, ainda no primeiro discurso, Rousseau dá uma apresentação prévia desse estado:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais (...) No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios. (ROUSSEAU, 1999a, p. 191).

O estado humano, anterior às artificialidades adicionadas, ao ser encoberto pela fumaça de aparências que a polidez coloca sobre a humanidade, acaba sendo sobrepujado, e daí decorre uma multidão de males. O principal deles repousa na falta de sinceridade e verdade. No estado de natureza os homens eram transparentes. Mas a fotografia que Rousseau parece fazer do estado em sociedade é a de um agrupamento de homens associados que fingem para si mesmos e para os outros. Nesse estado os homens não são o que parecem ser.

O perigo que Rousseau parece enunciar é de que as cadeias que o homem deveria desprezar são aparentemente agradáveis aos seus olhos, as ciências e as artes por serem atrativas e cativantes falseiam os verdadeiros efeitos de seus empreendimentos: à medida que são usadas pelos homens se tornam em mecanismos envolventes de auto-destruição.

Ele escreve que "os males causados por nossa vã curiosidade são tão velhos quanto o mundo" (ROUSSEAU, 1999a, p. 193), logo o cenário de degeneração humana apresentado por ele não tem início no período recente da história humana ou com o desenvolvimento mais aguerrido da tecnologia; buscando os efeitos em seu próprio tempo, ele vê que os mesmos efeitos se estendem muito para trás; desde os primórdios da humanidade as luzes do progresso tiveram como efeito o declínio da virtude entre as diferentes civilizações.

As civilizações antigas são para ele demonstrações de que sua teoria não pode estar errada: a queda de muitas das sociedades do passado é precedida de uma determinada ascensão artística e científica. Assim, cita Esparta e a louva, esta teria sido uma civilização duradoura por não ter se dobrado aos interesses das artes e ciências, já Atenas cedeu muito facilmente a essa armadilha e não demorou para que caísse no despotismo. A civilização

romana, para ele, é um exemplo de civilização que mesmo forte politicamente e militarmente foi incapaz de resistir aos perigos das ciências e artes e por isso também caiu. Os principais parâmetros pelos quais tais civilizações são avaliadas é principalmente o da conservação e da estabilidade política. Enquanto os homens se preocupavam com as questões de virtude e de amor a pátria, as civilizações se conservavam e existiam por meio do interesse e força do próprio cidadão. Mas a curiosidade e o interesse pelas coisas fúteis tornaram o homem fraco, distraído com interesses que não contribuíam nem para a virtude do cidadão, nem para a manutenção da força civilizacional.

As evidências da fraqueza humana adquirida na ascensão da cultura não são demonstradas apenas nas antigas civilizações, Rousseau escreve sobre civilizações contemporâneas a seu tempo:

Se as ciências purificassem os costumes, se ensinassem os homens a derramar seu sangue pela pátria, se incitassem à coragem, os povos da China deveriam ser sábios, livres e invencíveis. No entanto, se não há um vício sequer que não os domine, um crime sequer que não lhes seja familiar, se nem a luz dos ministros, nem a pretensa sabedoria de suas leis, nem a multidão de habitantes desse vasto império puderam resguardá-lo do jugo do tártaro ignorante e grosseiro, de que lhe terão servido os sábios? (ROUSSEAU, 1999a, p. 194).

Sábios, livres e invencíveis: são os resultados que um povo que preserva a virtude teria se não abandonasse a virtude em detrimento dos vícios que a urbanidade e a polidez promoveria. A liberdade mantida se refere a mais do que não viver em governos despóticos, Rousseau sugere que a política e os próprios governantes podem se tornar reféns das vãs filosofias, de modo que os sábios governem por meio da influência e do deslumbramento que produzem aos ouvidos dos seus povos, fazendo destes seus súditos.

Rousseau, lembra que existiram civilizações que não se deram a corrupção das ciências, e que há sábios que resistiram ao encantamento das artes. Ele escreve sobre Esparta, os Persas, os Citas, os Germanos e os Romanos nos tempos de pobreza e ignorância.

Oh! Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã! Enquanto os vícios levados pelas belas-artes se introduziam conjugados em Atenas, enquanto um tirano lá reunia, com tanto cuidado, as obras do príncipe dos poetas, tu escorraçavas para fora de teus muros, as artes e os artistas, as ciências e os sábios! (ROUSSEAU, 1999a, p. 195).

Os exemplos dados ajudam a entender que na sua concepção pode haver certo nível de pureza em tais civilizações e é possível de ser mantida apesar das luzes do progresso; as civilizações que ele elogia são as que recusaram (ao menos em determinado período) os recursos e técnicas que outras sociedades nomearam como progresso.

Sócrates também é citado por Rousseau como um filósofo exemplar e virtuoso pois sua sabedoria não era vã. O que torna o discurso socrático diferente dos demais é que enquanto a sabedoria vazia apropria-se da mera aparência de que conhece profundamente a

realidade, o sábio Sócrates, ao contrário, tem consciência de que a ignorância é mais valiosa do que esse saber aparente.

Não sabemos, nem os sofistas, nem os poetas, nem os oradores ou os artistas, nem eu mesmo, o que é verdadeiro, o bom e o belo. Há, porém, entre nós uma diferença, qual seja, a de que, ainda que essas pessoas nada saibam, crêem todas saber alguma coisa, enquanto que eu, se nada sei, pelo menos não duvido disso, de modo que toda essa superioridade de sabedoria, que me foi concedida pelo oráculo, reduz-se unicamente a estar bem convencido de que ignoro aquilo que não sei. (ROUSSEAU, 1999a, p. 196).

O maior problema de Rousseau referente aos sábios, à filosofia e aos poetas é o de que com o manifestar de todo o progresso, inumeráveis sábios surgiram, cada um propondo uma resposta diferente para muitas questões que, no seu entendimento, não são significativas para o aperfeiçoamento da virtude. Portanto, os ofícios dos artistas e filósofos são tomados como soberba e luxo, por promoverem respostas e preocupações que não socorrem as necessidades humanas e constroem aparência de sabedoria como que mentindo sobre alcançar uma verdade que jamais avistaram.

Se a classe dos artistas e filósofos são vistas como aquelas que conseguem alcançar as verdades mais belas e profundas possíveis ao espírito humano não é de admirar que os cidadãos se voltem para os homens que pintam, escrevem e meditam. Assim, há um redirecionamento abrupto da humanidade: a civilização que até então se orientava para o Estado, para a vida comum, agora orienta os ouvidos e olhos para as palavras que saem da boca dos poetas, na esperança do encontro da verdade e da vida melhor. Se Rousseau zomba da verdade que os inúmeros sábios dizem alcançar, não há exceção quanto à possibilidade prometida de uma vida melhor: a vida melhor que esses sábios presunçosos podem promover é a da fraqueza dos homens que passam a amar não mais a verdade, mas o luxo de aprender um idioma prestigiado, embora inútil, e amar o deslumbramento que causam em outros cidadãos que lhes renderão glórias e louvores.

Escreve Rousseau que "até então os romanos tinham-se contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-la" (ROUSSEAU, 1999a, p. 197). Já que os homens não se reúnem em uma sociedade orientada para a verdade, viverão cobertos pela mentira, se amam e veneram todos os prolixos e refinados sábios mais cedo ou mais tarde serão enganados pela falsidade, se declamam poemas que não entendem com o fim de serem venerados pelos seus vizinhos, já não desejam a contribuição mútua, logo, entende ele, só podem esperar pela dissolução. Nessa condição, os homens têm mais razões para sentirem inveja uns dos outros e para odiarem-se, dissimularem uma vida que não possuem e fingirem acreditar em ideias que, na verdade, ignoram. Inúmeros sábios têm como efeito inúmeras opiniões, numerosos discípulos e incontáveis discussões; pouco a pouco os homens desprezam suas funções cidadãs para comunicarem elogios e ofensas, para louvarem os espíritos racionais em detrimento de amarem a nação. Assim, por mais problemática que seja

a ideia de que o desprezo pelos vícios agregados pelo progresso tornaria uma civilização militarmente invencível, não parece difícil concordar que o avanço das ciências e das artes pode torná-las facilmente mais frágeis e dissolúveis.

Enquanto se multiplicam as comodidades da vida, as artes se aperfeiçoam e o luxo se espalha, a verdadeira coragem se debilita e as virtudes militares se desfalecem: é ainda a obra das ciências e de todas as artes que atuam nas sombras dos gabinetes. (ROUSSEAU, 1999a, p. 208).

O luxo, o ócio e as luzes das ciências e artes caminham juntas na concepção de Rousseau, são dependentes - a pessoa que escreve poemas é capaz de fazê-lo porque a vida que vive lhe oferece a possibilidade de descanso. O luxo, ao mesmo tempo que é a causa também é o efeito; ao se dedicar a uma tarefa não necessária à subsistência, o homem recorre a regalias que possui para produzir mais regalias. Assim, a artificialidade produz mais artificialidade, e mais deturpada se torna a visão humana que não consegue ver mais os benefícios que uma vida mais próxima à natural lhe promovia.

A falta de transparência entre os homens tem reflexos profundos na política, pois por mais forte que pareça a imagem governamental, por mais corajosa que pareça uma determinada força militar, ainda assim, tudo pode ser uma aparência. Um governante pode dizer que fará tudo pela virtude, ou que lutará por ela até a morte, mas em uma sociedade impregnada pela falta de sinceridade não seria fácil distinguir os discursos verdadeiros dos aparentes. "Nas sombras dos gabinetes" (ROUSSEAU, 1999a, p. 208) diz Rousseau, atuam as artes e as ciências, portanto as ações e enunciados dos homens tornam-se caracterizados por um certo obscurecimento, por trás das falas e atitudes há uma sombra de corrupção que se manifesta por meio da mentira e do engano.

Por mais controversa que seja a relação que Rousseau faz entre virtude e guerras, parece razoável sua mensagem: quando a própria conservação da humanidade é ameaçada pelas guerras e conflitos, os luxos e trivialidades promovidos pelas artes e ciências pouco parecem contribuir para a manutenção da existência. Quando uma civilização é consumida pelo ócio, e cada indivíduo se orienta para as próprias preocupações banais, a sociedade se torna frágil porque até mesmo seu sentimento de coragem pode ser oriundo tão somente de um desejo por identificação com o imaginário criado pelos artistas, não de um amor genuíno pela pátria que faz com que, na prática, os cidadãos se doem para além dos diferentes conceitos e ideias — ao trabalho.

Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem. Nascidas na ociosidade, por seu turno a nutrem, e a irreparável perda de tempo é o primeiro prejuízo que determinam forçosamente na sociedade. Na política, como na moral, é um grande mal não se fazer de algum modo o bem e todo cidadão inútil pode ser considerado um homem pernicioso. (ROUSSEAU, 1999a, p. 204).

Se o objetivo de uma civilização não é prioritariamente o da conservação ou de buscar a virtude, na busca pela manutenção de seus vícios e paixões ela sempre procurará pelos meios para alcançar as riquezas e a fortuna.

No mundo contemporâneo riquezas e poder parecem se encontrar extremamente vinculados, de modo que popularmente a nação com mais dinheiro é vista como a mais forte ou invencível por possuir maiores recursos. Rousseau escreve que "os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro." (ROUSSEAU, 1999a, p. 205). O progresso tecnológico parece tornar difícil um pensamento como o de Rousseau, ainda mais depois do que a história recente mostrou com as bombas nucleares, mísseis teleguiados, armas biológicas — é possível destruir uma civilização sem se evocar a bravura dos combatentes. Assim, no mundo moderno, parece difícil compreender que as riquezas não contribuem para a conservação das civilizações. Ao olhar para o passado e ver que civilizações rústicas venceram civilizações mais ricas e as dominaram, ele conclui que a riqueza de um povo não a tornava invencível. Parece uma ideia bastante romântica, mas sua razão está na importância da virtude do cidadão. Diz Rousseau que "com o dinheiro se tem tudo, salvo costumes e cidadãos" (ROUSSEAU, 1999a, p. 206). Se a educação dos cidadãos fosse orientada para as necessidades humanas e não para as artificialidades, talvez, em todos os lugares os homens pensariam de forma diferente.

Se as virtudes e as ciências são prejudiciais às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude, para aprender todas as coisas exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem. (ROUSSEAU, 1999a, p. 209).

Se as qualidades guerreiras viciadas não preservam a conservação de um povo contra às pressões que surgem de fora, são as qualidades morais degeneradas que fazem sucumbir uma civilização por dentro. Um homem que se sustenta com alimentos pouco nutritivos terá dificuldade em manter-se, e ainda mais dificuldade terá em resistir a qualquer um, que pela força, tentar subjugar-lo. Daí nasce um dos causadores dos males civilizacionais, enquanto alguns persistem na busca da virtude que lhes dão coragem e clareza, outros persistem na busca de artificialidades que lhes dão fraqueza e ignorância. E se o sábio faz melhor e despreza a busca viciada por riquezas ele ainda assim, não é insensível à glória; todo artista quer ser aplaudido, e "não se pergunta a um homem se tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito" (ROUSSEAU, 1999a, p. 210).

O ideal de civilização admirada por Rousseau é muito diferente da civilização sábia, sagaz e rica que o mundo contemporâneo almeja. À frente das civilizações, o filósofo parece

visualizar um trem desgovernado, indo o mais rápido possível para um destino sombrio; se houver um mapa de salvação para este destino catastrófico, ele entende que este não se encontra à frente da história da humanidade, mas no seu passado. O preço da salvação acompanha o abandono do orgulho e do esplendor funesto.

As ciências e as artes são criações e desenvolvimentos humanos que tendem a refletir como em um espelho seus criadores. Se o seu resultado é narcisístico, seu nascimento é mais ainda. É relevante notar que o poder de transformação que os seres humanos possuem sobre a natureza possibilita-lhes a criação de submundos, de mundos privados que refletem as significações individuais daqueles que os criam. A cultura tende a carregar consigo as características e interesses de seus criadores. Diz Rousseau que: "a astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. (ROUSSEAU, 1999a, p. 203).

Para além de uma super valorização das necessidades básicas dos seres humanos, embora elas sejam importantes, o problema se refere a uma super-valorização das artificialidades. Estas se sobrepõem às necessidades mais valiosas e honestas, sobrepõem-se à natureza. Naquele primeiro estado em que as pessoas estariam conectadas à natureza, elas não sabem de mais do que precisam para viver bem, não dissimulam ou mentem uns para os outros, não procuram fama e glória, nem acumulam mais bens e riquezas do que necessitam para a vida imediata; nesse estado, os inúmeros professores e mestres não são necessários já que de nada vale encontrar a felicidade nas opiniões de terceiros, nós podemos encontrá-la em nós mesmos. Os muitos professores e mestres são locutores que transmitem conhecimentos que são supérfluos aos homens e seus agrupamentos sociais. O caminho mais próximo para a virtude está longe dos diversos filósofos, o trajeto mais viável para alcançar a virtude é encontrado no coração. No *Emílio ou da Educação*, ele escreve: "sejamos mais simples e menos vaidosos; limitemo-nos aos primeiros sentimentos que encontramos em nós mesmos, já que é sempre a eles que o estudo nos leva quando não nos desorientou" (ROUSSEAU, 1999b, p. 393). Rousseau apresenta no trecho citado, um fragmento de sua epistemologia, o modo como ele entende ter encontrado a verdade, e o método pelo qual os mais diversos homens em todas as culturas podem encontrá-la.

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal (...) Mas não basta que este guia exista, é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo. Se ele fala a todos os corações, por que há tão poucos que o escutam? (ROUSSEAU, 1999b, p. 393).

Longe de toda a superstição, eloquência, orgulho e falsidade que foram engendrados pelos homens por todos os meios artificiosos que lhes foram possíveis, há uma verdade pueril que permanece acessível. Não há apenas uma espécie de surdez coletiva, mas uma tentativa

constante de fazer calar a voz, que no trecho acima citado, ele chama de instinto. Assim os caminhos corretos estão à vista de todos os homens, mesmo que não obedeçam a tal voz. Todos, no seu entender, conhecem o guia seguro, falta que no uso da liberdade os agentes morais escolham abafar as vozes externas ao invés da voz interna, a dos sentimentos.

2.2 A DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

2.2.1 Estado de natureza

Rousseau não duvidara da capacidade dos homens de aperfeiçoar o estilo da escrita, de construir edifícios sublimes, ou de produzir culturas mais sofisticadas; já era nítido no seu tempo que um século sobrepujava o outro no que tange ao progresso científico e cultural. Entretanto, ele estabelece uma perspectiva pessimista a respeito da história humana: se a humanidade desenvolveu a técnica e a cultura, ela não desenvolveu a virtude e a moral e em grande medida o progresso de uma contribuiu para o regresso de outra. Se a moral e a virtude regrediram com o tempo é razoável que o filósofo procure as respostas que o mundo contemporâneo necessita não apenas nas civilizações do passado, que também foram alvos de corrupção, mas no ser humano que não fora degenerado pelas civilizações e contaminado pelas artificialidades assimiladas e produzidas.

"Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis aqui tua história como acreditei tê-la lido, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver mistura de meu." (ROUSSEAU, 1999, p. 53).

Rousseau confessa que não propõe uma demonstração detida e analítica da condição que estuda: o estado de natureza é uma conjectura. Portanto, o estudo que propõe não resulta do encontro de provas inabaláveis ou artefatos históricos encontrados que tornariam irrefutáveis seus argumentos. Ainda assim, o pensador faz um movimento em direção ao pensamento científico para mostrar que sua posição não está em divergência com registros históricos ou com as evidências descobertas em seu tempo, estando, assim, orientada pelos parâmetros da razão, em busca das causas dos vícios que se manifestavam nas civilizações. O método de investigação de que Rousseau se apropria se assemelha muito ao utilizado pela filosofia sensualista do século XVIII, que tinha como objetivo o encontro da verdade por meio de reconstituições, segundo uma proposta empírico experimental da linguagem. Para essa filosofia era muito relevante o estudo dos povos selvagens, estudo que tinha como objeto os registros desenvolvidos pelos viajantes.

Mas o principal objeto de estudo de Rousseau não é o homem histórico. O filósofo se apropria dos conhecimentos dos enciclopedistas sobre o tema para fundamentar o

conhecimento de uma humanidade que o método científico não pode alcançar. Para tal empreendimento ele se volta para o homem não histórico, para o estado humano antes do desenvolvimento das artes e ciências. Sobre esse estado de natureza ele descreve uma condição que: "não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá" (ROUSSEAU, 1999, p. 44).

O ser humano não encontrará sempre provas cabais para a comprovação de suas inúmeras teorias. Para aquilo que lhe falta é necessário então a aplicação de um certo grau de imaginação racional, uma investigação sobre as possibilidades mais razoáveis para a resolução de determinados problemas. As origens da humanidade são uma escuridão de desconhecimento. Mesmo as teorias mais aceitáveis na contemporaneidade, tidas como certas por serem aceitas por numerosos grupos científicos não passam de teorias que possuem apenas o respaldo da probabilidade. Rousseau não empreende uma investigação minuciosa que dará curso a uma discussão interminável por parte dos intelectuais e filósofos de seu tempo, ele não entende que esta categoria de discussão beneficiou as civilizações: a multidão de livros trouxe muita confusão e engano. Portanto, entende ele que perseguir o mesmo caminho dos filósofos e pretensos sábios não pode ser a resposta.

Muitos argumentariam que o modelo ideal que Rousseau quer estabelecer para a sociedade é de um mito irracional. Mas qualquer trabalho empreendido com o mesmo interesse não seria muito diferente do método usado pelo filósofo. Rousseau quer buscar as origens da humanidade. Ora nenhuma pesquisa histórica satisfaria esse interesse. Cassirer busca explicar o pensamento do filósofo: "não se pode criar o verdadeiro saber do homem a partir da etnografia ou da etnologia. Existe somente uma fonte viva para este saber: a fonte do autoconhecimento e da autorreflexão." (CASSIRER, 1999, p. 51).

O homem histórico é, no entendimento de Rousseau, o homem afetado pela corrupção das diversas instituições sociais, e pelo mal da desigualdade. Assim, se ele quer buscar o homem puro, livre dos males advindos da socialização, ele precisa usar as ferramentas da filosofia e da razão para alcançar um homem que nenhuma pesquisa histórica poderia alcançar. Como entende Starobinski, Rousseau não poderia apoiar sua ideia em fatos, "pois os fatos são vestígios históricos do homem" (STAROBINSKI, 2011, p. 296). Rousseau comenta sobre o comportamento dos caríbas, no segundo discurso, mas mesmo estes não poderiam ser um quadro preciso do que fora os homens no estado de natureza: eles foram socializados, e embora tivessem costumes mais fiéis ao estado de natureza não podem refletir um quadro fiel de como os homens eram de fato.

O defensor da natureza não se fundamenta sobre os fatos ou sobre o mundo como está, para desenvolver seu modelo da natureza. Se assim fizesse o modelo criado se assemelharia muito ao estado degenerado das coisas, e os homens poderiam sentir-se justificados para defender o homem natural por meio da história violenta e viciosa registrada pela humanidade. Tal postura se assemelharia muito à adotada por Hobbes, a quem no Contrato Social, Rousseau critica por considerar primordialmente os fatos ao invés do direito no que diz

respeito ao fundamento das civilizações.

Rousseau entende que aquilo que conhecemos pela pesquisa histórica é o que os registros podem alcançar. O homem selvagem de que fala Rousseau não conhecia linguagem e era solitário — o homem de que fala Rousseau apenas poderia ser alcançado por meio da reflexão filosófica que se orienta para o coração, meio que guiaria a humanidade para o conhecimento de sua condição primitiva e portanto livre de todos os vícios que foram adicionados. O voltar-se para si mesmo, para o conhecimento do estado natural mostra a necessidade da intimidade e da subjetividade em sua filosofia.

O filósofo não procura por respostas sistemáticas em seus textos, se distingue dos enciclopedistas de seu tempo quando escreve de forma apaixonada e retórica, seus textos não parecem falar de um problema externo e distante dele. O homem que escreve parece intimamente ferido pelo problema e tomado pela causa. Também, para além disso, Rousseau escreve como um profeta, que ao anunciar o pecado e a destruição, também anuncia a possibilidade de arrependimento, o caminho da salvação. É preciso compreender a vida do pensador para melhor compreender como ele se comunica. Seus textos não são peças de um quebra cabeças friamente ajustadas, e nem poderiam ser, já que é o racionalismo indiferente dos filósofos que seus textos buscam criticar. Sobre a falta de sistematização do filósofo, Cassirer escreve que o pensador "sempre resistiu à noção de que um pensamento só poderia ter objetivo e verdade objetiva se aparecesse desde o princípio numa couraça e numa conformação sistemática – e rejeitou contrariado a impertinência de uma tal coação sistemática." (CASSIRER, 1999, p. 42).

Os distintos caminhos percorridos em suas conjecturas filosóficas não são compreendidos pelo pensador como uma fabulação sem fundamento ou razão, entretanto, por passarem pelo trajeto da subjetividade, parecem cair nos caminhos do irracionalismo, aparentando cessar qualquer compromisso com a objetividade. Mas Rousseau parece entender que razão e coração não estão dissociados, na verdade, a razão que se manifesta distante dos impulsos naturais e dos sentimentos e intenções puros trouxeram uma multidão de problemas. O filósofo escreve no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* que "não se começou raciocinando, mas sentindo" (ROUSSEAU, 1999c, p. 265). Seria preciso o retorno aos sentimentos porque, na sua visão, este é um meio límpido de acesso ao que o homem foi e portanto ao que pode se tornar. No entanto as ciências e as artes criadas e fomentadas pela razão, ao mesmo tempo que deram ao homem inúmeras possibilidades técnicas também promoveram inúmeras possibilidades do homem manifestar sua humanidade, inclusive fazendo uso de mentiras e violências arbitrarias. Rousseau, entende que seus sentimentos não poderiam falhar, e mesmo que errassem é o seu coração que jamais falhou em perseguir a verdade, os enganos que pode ter cometido não passariam de acidentes de percurso, entende que deve ser julgado pela pureza das intenções, e estas o absolveriam por fim.

Se a voz interior, do sentimento, não pode falhar, o filósofo se voltará sobre si mesmo para conhecer a verdade. Assim como o homem natural ouvia a voz da natureza, Rousseau

agora busca alcançar os mesmos impulsos naturais que o homem natural conhecia, pois, antes de falar ao pensamento, a voz da natureza se expressava por meio dos sentimentos, e estes se mesclavam com o próprio agente moral. Starobinski explica:

A natureza não é o tema objetivo colocado e explorado por um pensamento discursivo; ela se confunde com a mais íntima subjetividade do sujeito falante. Ela é o eu, e a tarefa que Rousseau se atribui não é mais, doravante, de discutir com os filósofos, os juristas e os teólogos sobre a definição da natureza, mas de narrar-se a si mesmo. (STAROBINSKI, 2011, p. 282)

Parece demasiadamente claro que a filosofia de Rousseau tem como objeto principal o conhecimento do homem, de todos os conhecimentos possíveis. Ele entende que é o conhecimento do homem o mais desprezado e ignorado. Assim, ao falar de um tempo que não existe mais e possivelmente não existiu, ele não empreende uma brincadeira infantil digna de desprezo, antes, está fazendo o que no seu entender todos os homens deveriam fazer — usar a faculdade de raciocínio e abstração para encontrar um modelo de humanidade mais próxima da realidade. O filósofo busca com isso promover o encontro da humanidade consigo mesma, o encontro do homem degenerado com o homem íntegro de um tempo muito longínquo.

E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? 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 de 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, 1999, p. 43)

A lei natural, compreendida por Starobinski, "não é um enunciado na língua da reflexão filosófica" (STAROBINSKI, 2011, p. 312). Assim, os homens não necessitariam das palavras para a compreensão do seu conteúdo, ainda menos do uso sofisticado dos diferentes idiomas. A manifestação da lei natural não se faz fora do homem, mas se apresenta nele, não por meio do desenvolvimento de símbolos e argumentos, mas antes, através de um certo instinto. Não há uma mensagem ou enunciado realizado para a compreensão da lei natural, ela se confunde com a intimidade pessoal, logo parece haver uma tal simpatia — o homem não reconhece a voz da natureza como algo distinto de si próprio. Mas a voz da natureza pode ser negligenciada pelos homens, quando por meio da liberdade que possuem, escolhem a desobediência da instrução que lhes é impressa na consciência. No estado civilizado, o homem encontra dificuldade em ouvir a voz da natureza. Quanto mais distante o homem se

colocou do seu estado natural mais artificialidades e virtualidades ecoam em seus ouvidos — a multidão de vozes, das ciências e das artes, colocam-se como obstáculos para que a voz da natureza seja ouvida ou facilmente compreendida. Em razão disso, torna-se necessário reconsiderar a função da filosofia e da linguagem mais sofisticada: como um mal necessário, elas comunicam por enunciados e argumentos a necessidade de um retorno ao caminho que os homens deveriam voltar a trilhar. Starobinski elucida:

Os discursos argumentativos, tornam-se necessários, para redescobrir a voz da natureza através de uma espécie de arqueologia interpretativa: torna-se necessário suprir, por uma elaboração factícia, o desaparecimento desses "movimentos imediatos" que asseguram o respeito pela vida de outrem e a salvaguarda da existência pessoal. (STAROBINSKI, 2011, p. 313).

A voz quase inaudível da natureza fala, agora, por meio da boca e da escrita do filósofo. A filosofia parece assumir uma função profética no sentido de que é uma repreensão constante aos homens, de que devem atentar-se para as suas condições naturais. Como os profetas que falavam em nome de Deus, que comunicam a mensagem que os homens, degenerados na vida social, não mais conseguem, por si mesmos, perceber, Rousseau se pretende o profeta que fala em nome da natureza.

Para responder mais uma vez à nova questão proposta pela academia de Dijon, Rousseau descreve dois tipos distintos de desigualdade, uma que é natural e outra que é moral.

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por de fazerem-se obedecer por eles. (ROUSSEAU, 1999, p. 51).

Não parece difícil para nenhum ser humano alcançar a conclusão de que ele e seus vizinhos, até mesmo seus familiares, são fisicamente diferentes — alguns são mais altos que outros, outros mais fracos, outros mais velhos, ao nascerem já se encontram em um estado de fragilidade e dependência bastante grave. Dessa forma a natureza por si mesma constrói um sistema desigual entre os seres humanos. Tal condição, visto que é dada pela natureza, torna-se impossível de ser superada. Mas apesar dessa condição desigual, o homem no estado natural sofria minimamente com ela. As desigualdades não se mostravam tão prejudiciais como se mostrariam mais tarde no estado de civilizado, visto não existir estado de servidão ou de usurpação. Essa diferença das desigualdades pode ser bem esclarecida por meio do exemplo da escravidão, regime comum em muitas sociedades até a modernidade. Mas no primeiro estado, não haveria vantagem na escravidão: os homens capturados poderiam fugir facilmente na menor oportunidade, e se o mais forte roubasse sua plantação poderia ir para

outro lugar e cultivar outra. Mas se o selvagem não pudesse fugir e tivesse que lutar, seja contra animal, seja contra homem, ele poderia recorrer a instrumentos que compensassem suas debilidades físicas, fazendo uso de galhos e pedras, por exemplo. Assim, a dificuldade de abater um homem desanimaria todo o pretense interesse em promover a violência: os animais mais ferozes não empreenderiam grandes esforços em caçá-lo, e os homens, por mais fortes que fossem, considerariam as perdas e danos que poderiam obter por meio da luta com um semelhante.

Ademais, no estado de natureza não há sentimento de propriedade, e os homens não se dispõem a morrer pelas posses. Se um outro faz questão de comer uma fruta da mesma árvore de que também usufrui um semelhante, o mais natural seria que em vista dos prejuízos que ambos poderiam ter com uma luta violenta pelos frutos, um deles simplesmente procurasse outra árvore. Assim, a desigualdade natural não promoveria uma diferença significativa entre os homens, e em vista disso seria possível dizer que no estado natural há uma igualdade de fato real, apesar de algumas eventualidades incomuns.

Ao afirmar que o homem no estado de natureza não poderia estar em uma condição de guerra e de conflitos constantes, Rousseau descreve um cenário em que a violência entre os seres humanos estaria longe de ser o maior problema da humanidade. Esporadicamente poderia haver conflito, mas esta não seria a regra desse estado. Ao priorizar sua própria vida e conservação, o selvagem não daria vazão à violência, o resultado dos desentendimentos, quando houvessem, não seriam sanguinários. Diante do perigo e do conflito, a atitude mais normal seria a da fuga. Então a desigualdade natural e os possíveis conflitos não eram seus piores inimigos, o homem possuía adversários naturais mais implacáveis, e contra os quais não possuía meios de defesa ou fuga:

são as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie: sinais muito tristes de nossa fraqueza, os dois primeiros são comuns a todos os animais e o último pertence principalmente ao homem que vive em sociedade. (ROUSSEAU, 1999, p. 60).

Se os homens nesse estado inicial podiam usar instrumentos com o fim de compensar suas poucas habilidades, e se os seus semelhantes e os outros animais não eram ameaças constantes a sua vida, então a infância, a velhice e a doença se tornariam ameaças que os instrumentos de defesa e de fuga não remediariam de forma plenamente eficiente. Na infância e na velhice os seres humanos encontrariam suas fraquezas e debilidades em maior grau, a criança carece de força e aprendizado para a sua sobrevivência, a velhice proporciona a debilidade e fraqueza para lidar com os problemas e desafios encontrados no dia a dia. É interessante a perspectiva de Rousseau de que a velhice não provoca a angústia pela morte, como é comum no homem em sociedade: os homens no estado de natureza "extinguem-se um dia, sem que nos apercebamos que deixaram de viver e quase sem que eles mesmos percebam" (ROUSSEAU, 1999, p. 61). A morte não é observada pelo selvagem como um

mal, mas é um processo natural, sobre isso ele não reflete, e ao não refletir, ele não se preocupa e não se angustia, não antecipa a dor, porque ela não existe.

Os males físicos, como a morte e as doenças, são males potencializados pelos vícios da sociedade, no estado civil há uma super valorização deles por causa da fraqueza que os vícios promoveram e porque transformaram o imaginário. A ameaça de violência proveniente do contato com o outro surgiria muito eventualmente, já que no estado de natureza todos vivem em estado de afastamento, solidão, de insociabilidade. Os encontros entre os selvagens de diferentes sexos se dá de forma descontínua, a procriação é o interesse mais característico, mas, uma vez satisfeitos os interesses sexuais, homem e mulher não compreendem necessidade de formarem associações. Sobre os filhos gerados, Rousseau escreve que a relação dos filhos com a genitora se dava apenas por um período escasso, a ligação da mãe com os filhos dava-se apenas para suprir as necessidades que estes eram incapazes de suprir por si mesmos.

No estado selvagem, o homem passaria boa parte de seu tempo à procura da satisfação de seus interesses e necessidades mais imediatos — passaria seus dias procurando alimentação, e se protegendo de perigos naturais. O tempo que não fosse dedicado a essas atividades seria dedicado ao sono.

Só, desocupado e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando. Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal. (ROUSSEAU, 1999, p. 63).

O ócio não promove espaço para abstrações, mas para um descanso fácil e sereno. Orientado pelos sentidos mais imediatos, o homem nesse estado não empreende o pensamento em dificuldades maiores do que as que lhe são dadas pelo imediatismo da natureza. Somente os males externos lhe atormentam eventualmente.

A reflexão é para Rousseau, a possibilidade da criação da artificialidade. Por meio da meditação, os seres humanos criam e desenvolvem ideias e relações que podem escapar à realidade da natureza, podem criar raciocínios que pervertem a ordem natural das coisas. Rousseau sentencia: "ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado." (ROUSSEAU, 1999, p. 61). As ideias e relações criadas por aquele que reflete parecem criar um filtro pelo qual o ser humano remodela sua visão mais pura e fiel da natureza: ele abandona o conhecimento que lhe é dado por meio dos seus sentidos mais imediatos e o substitui por pensamentos desenvolvidos pelo seu imaginário. Na Profissão de fé do Vigário Saboiano, o filósofo escreve que "existir, para nós, é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e temos tido sentimentos antes de idéias." (ROUSSEAU, 1999b, p. 392). Em seu romance, *Émile e Sophie ou os solitários*, o personagem Émile se recorda

com felicidade da educação que recebeu de seu mestre na juventude:

Tornei-me jovem, e não cessei de ser feliz. Na idade das paixões, formei minha razão através dos meus sentidos; o que serve para enganar os outros foi para mim o caminho da verdade (...) Para descobrir as relações das coisas entre si, estudava a relação de cada uma delas comigo. Através de dois termos conhecidos, aprendia a encontrar o terceiro. Para conhecer o universo em tudo o que pudesse me interessar, bastou conhecer a mim mesmo; definido o meu lugar, tudo foi encontrado (ROUSSEAU, 2010, p. 25).

Derathé (1948, p. 1-8) entende que para o filósofo os sentidos são sempre anteriores à razão, não que são superiores a ela; assim, para ele não é possível dizer que Rousseau é um irracionalista, que sua filosofia sugere que os sentimentos são mais importantes que a inteligência ou que os instintos são superiores à razão. Razão e sentimento, na filosofia rousseauiana, não seriam inconciliáveis como entendido por muitos, tanto a consciência quanto a razão seriam dádivas divinas, e a divindade não daria ao homem um atributo maléfico. Há uma interrelação entre coração e inteligência, um coração puro tornaria possível uma mente reta, uma mente desvirtuada teria como origem um coração degenerado. Da mesma forma que a perfectibilidade pode ser orientada para malefício ou benefício da humanidade, a razão também pode. Embora seja um tema controverso, Rousseau parece condenar os destinos que a humanidade deu a essa faculdade, não sua existência.

No desenvolvimento e aperfeiçoamento da razão há um movimento peculiar de trocar uma realidade que lhe é dada, por uma realidade inventada, uma superposição constante que pode se dar tanto pelo imaginário do futuro, pela tentativa de reconstituição das memórias passadas, ou simplesmente pelas quimeras, frutos da criatividade e imaginação.

O espetáculo da natureza, por muito familiar, torna-se-lhe indiferente para ele. É sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não possui espírito para espantar-se com as maiores maravilhas, e não é nele que se deve procurar a filosofia de que o homem tem necessidade para saber observar por uma vez o que sempre viu. Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem nenhuma ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia" (ROUSSEAU, 1999, p. 67).

Assim, no estado da natureza o homem goza de saúde, e seu único código de ética é o imediatismo da vida, "o impulso espontâneo da simpatia e do amor de si" (STAROBINSKI, 2011, p. 298). Ele vive em um estado de equilíbrio em que ao não se dispor contra a natureza, se sente parte dela, e sente que ela faz parte dele. Starobinski ainda comenta a relação do homem selvagem com o desejo:

O desejo, circunscrito no limite estreito do instante, jamais ultrapassa a estrita medida da necessidade, e esta, inspirada apenas pela natureza, é muito rapidamente satisfeita para que surja a consciência de uma falta; a floresta original provê a tudo. Isso compõe a figura de uma felicidade. (STAROBINSKI, 2011, p. 289)

Estabelecidas as instituições corruptas os desejos humanos passam a ser muito distintos, ao invés de priorizarem as necessidades, desejam trivialidades, e parecem não encontrar satisfação e felicidade — a fortuna e o poder conquistados pelos homens parecem nunca alcançarem um grau de suficiência.

Rousseau parece compreender que o desejo por conhecimento está vinculado a um desejo de posse, de gozar, o conhecimento não é apreendido apenas por uma ordem de necessidade: "só procuramos conhecer porque desejamos usufruir" (ROUSSEAU, 1999, p. 65); assim, as ciências parecem tender a refletir uma condição próxima à vaidade, caberia à virtude colocar rédeas na vontade de usufruir, para que tal desejo gerasse virtude ao invés de vícios.

A linguagem, semelhante ao conhecimento, se manifestou paulatinamente entre os homens, visto que não necessitavam dela para a vida solitária que possuíam e, comunicavam-se por gritos e urros; quando os homens iniciaram pequenas associações tornou-se necessário um maior desenvolvimento dos signos e símbolos. Rousseau escreve:

Facilmente compreende-se que um tal comércio não exigia uma linguagem muito mais rebuscada do que a das gralhas ou dos macacos que se reúnem em bandos mais ou menos do mesmo modo. Gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos compuseram durante muito tempo a língua universal; juntando-se-lhes, em cada região, alguns sons articulados e convencionais - cuja instituição, como eu já disse, não é muito fácil explicar, obtiveram-se línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase como as que até hoje possuem várias nações selvagens (ROUSSEAU, 1999, p. 90).

As abstrações, nesse estado, seriam fruto de exercícios dolorosos para o que as pensa, também seriam antinaturais. Rousseau escreve que: "Toda ideia geral é puramente intelectual e, por pouco que a imaginação nela se imiscua, a ideia logo se torne particular. (ROUSSEAU, 1999, p. 72). Por meio da linguagem os indivíduos buscam representar com maior precisão os objetos imediatos; ao encontrar relação entre as coisas, o homem faz uso de sons articulados que agem não apenas como representantes das coisas mas como seus substitutos, e isso pressupõe a existência de um vazio que parece se revelar antinatural ao homem primitivo. Escreve Jaques Derrida:

Mas o suplemento supre. Ele não acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua em-lugar-de, se ele colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que substitui. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode se preencher de si mesma, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre suplemento da própria coisa (DERRIDÁ, 1973, p. 178).

Na concepção de Rousseau, os homens não desenvolveram as línguas sofisticadas por

necessidade, uma vez que as necessidades não eram complexas a linguagem gestual poderia dar conta de satisfazer suas carências. "Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes" (ROUSSEAU, 1999c, p. 266). A linguagem se sofisticou e produziu abstrações, não se gesticula mais para dizer esta ou aquela árvore, mas para dizer a árvore ou uma árvore, são concebidos os universais. A linguagem é em Rousseau, a faculdade que possibilita a distinção entre o estado de animalidade e o de racionalidade. A linguagem, assim como a imagem, surge com o interesse de enriquecer e suplementar os objetos representados, o que é intrigante já que a apresentação do objeto manifestado na natureza se daria de forma plena ou perfeita. A necessidade de suplementação nasce do homem, a linguagem é fruto da manifestação da perfectibilidade: "a língua nasce dos processos de sua degenerescência"(STAROBINSKI, 2011, p. 60).

Mas manifestação da linguagem articulada não é em si um mal: "Rousseau descreve o que ele não gostaria de dizer: que o progresso se faz tanto em direção do pior quanto em direção do melhor" (FORTES, 1976, p. 61). Toda linguagem é artificialidade. Ao pensar no estado original, Rousseau concebe a possibilidade de uma linguagem não supérflua que "ao invés de argumentos ela teria sentenças, ela persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar" (ROUSSEAU, 1999c, p. 271). A principal distinção entre as duas linguagens está em que uma procura a certeza, a outra não, mas ambas ainda se revelam potencialmente como carência, na busca pela verdade ambas ainda procuram complementar uma realidade que as antecede, um vazio.

2.2.2 Razão e liberdade

Mas se as relações entre os diferentes modos do dizer e da escrita podem ser pensados em termos de maior ou menor eficácia persuasiva é porque o próprio dizer já é pensado, em sua essência, como constituído por um movimento de empobrecimento de uma certa força ou de um certo fazer originário e pré-discursivo." (FORTES, 1976, p. 62).

"Todo animal tem ideias" (ROUSSEAU, 1999, p. 64), sua razão cria associações simples, que só podem existir porque o que as pensa é um ser sensitivo. Homem e animal criam relações, mas na animalidade as ideias gerais não são possíveis. Por serem concebidas apenas pelo emprego da fala são distintamente humanas. O homem ao reunir ideias simples é capaz de criar relações complexas.

Na sua origem o homem estava em uma condição pré-racional, a razão e a perfectibilidade foram despertadas por causa das circunstâncias e obstáculos que passaram a ameaçar a condição humana. A qualidade da liberdade no estado primitivo é intrigante, pois se o homem não exercia o raciocínio para imaginar outra possibilidade de existir parece que a condição pré-racional era uma condição de não liberdade, logo de animalidade e

inconsciência. O problema se assemelha muito ao relato bíblico de Adão e Eva no paraíso. Neste caso pesa sobre esse mito a explicação sobre a condição de Adão e Eva antes da possibilidade de pecarem, porque sem a consciência da possibilidade de serem diferentes não pode haver manifestação da liberdade. Se é a razão a encarregada de comparar e fazer relações então ela é uma condição necessária para o exercício da liberdade. A promessa da serpente, na narrativa bíblica, é de que tomando o caminho da desobediência, os seus olhos seriam abertos, e seriam como Deus, conhecedores do bem e do mal - escolhendo um caminho diferente do que lhes era dado, os homens tomariam o lugar da divindade. Se na narrativa bíblica a proposta era que o homem tomasse o lugar do Criador, na filosofia conjectural de Rousseau a proposta parece ser de que o homem tomasse o lugar da Natureza como comenta Salinas Fortes:

na medida em que a liberdade é entendida como começo absoluto, o homem é o ser que, ao contrário do animal, pode se substituir à Natureza. Abandonando a SI mesmo, ao seu juízo, o homem é obrigado a garantir sua sobrevivência por iniciativa própria. Se a Natureza faz quase tudo sozinha no animal, o homem se substitui a ela. Observa-se, por outro lado, que a substituição da Natureza é o que parece definir essencialmente artifício. (FORTES, 1976, p. 63).

Os temas da origem e manifestação da razão humana suscitam um problema, que se refere à ideia de que o nascimento da racionalidade possibilitou a separação entre aquele que pensa e o mundo em que vive promovendo uma certa alienação por parte de quem medita. O uso da reflexão possibilitou que aquele que medita aplicasse interpretações à realidade: a relação de identificação que possuía com os objetos, como a árvore por exemplo, já não passava pelo imediatismo dos sentidos, mas, antes, pelo imaginário desencadeado pela reflexão. No estado de natureza o homem não sentia que se relacionava com a natureza, porque se sentia integrado a ela, entretanto, o raciocínio fez do homem um ser separado dela: sabe que há um eu, e objetos maiores ou menores, parecidos ou dessemelhantes; todos externos a ele, e cada vez mais separados e distantes à medida que a perfectibilidade progride. Razão e perfectibilidade são, ambas, manifestações ambíguas - são a condição para o estado pleno de humanidade mas apenas se manifestam por meio de uma queda, de uma alienação.

É a manifestação da perfectibilidade que impulsiona o aprimoramento do uso da razão. Esse aperfeiçoamento, diz Rousseau, não é necessário: sendo o homem originalmente um ser livre não é possível dizer que alguma ação lhe seja necessária; assim, a existência da faculdade por si mesma não é má.

Rousseau, entende que os animais, além de terem ideias, também demonstram impulsos nobres e aprazíveis. Mesmo que a manifestação das ideias nos animais não os remova da amoralidade, há neles manifestações de piedade. Essa piedade segundo Cassirer não é, porém, uma manifestação ética:

Na verdade, para Rousseau o homem natural também é capaz de sentir compaixão,

mas esta mesma compaixão não tem suas raízes numa qualidade qualquer originariamente “ética” de sua vontade, mas apenas numa dádiva da fantasia. Por natureza, o homem possui a capacidade de imaginar-se no ser e na sensibilidade do outro e esta aptidão para a “empatia” faz que ele sinta até certo grau o sofrimento do outro como se fosse o seu (CASSIRER, 1999, p. 97).

Os animais desprovidos da faculdade da perfectibilidade, apenas podem seguir o curso que a Natureza lhes deu, podem ter ideias mas não podem aperfeiçoá-las. Mas se o aperfeiçoamento da razão é uma contingência para os homens, porque a Natureza ter-lhes ia dado essa capacidade visto o mal possível? O uso da liberdade e da perfectibilidade são a manifestação da vida em sua plenitude, uma vez que as faculdades poderiam ser usadas para o bem, os homens poderiam realizar coisas maravilhosas vivendo em paz com a Natureza. É normal, portanto, que no processo de voltar-se para si mesmo, o homem se enxergasse como distinto da natureza; entretanto seria anormal que fizesse uso dessa percepção para viver em desarmonia com ela, isso seria o abuso de suas faculdades, o amor de si potencializado. Mesmo que o homem não se reconhecesse mais como um com a natureza, poderia haver paz se no uso da razão e perfectibilidade optasse pela harmonia; como que um pacto interno, assegurado pela perseverança livre dos homens, estes submeteriam suas vontades ao compromisso com os interesses da natureza, porque saberiam que estes, mesmo em comparação com outras possibilidades, resultariam em estados mais vantajosos e adequados.

A principal característica que diferencia os homens dos animais é a liberdade que a humanidade possui - o animal escolhe e rejeita por instinto, e o ser humano o faz por um ato de liberdade. Em vista disto, o ser humano não é condicionado a se conformar às normas da natureza de forma determinística, ele pode fazê-lo e pode não fazê-lo. O estado artificial construído pelos homens fala por si mesmo sobre a liberdade característica da humanidade — o homem escolheu o fruto da sua imaginação reflexiva e abandonou as condições dadas pela natureza.

O sofrimento resultante do ato de refletir e produzir abstrações, a vaidade e o orgulho derivados das ciências, a alimentação desregrada e desequilibrada dos homens e seus consequentes prejuízos a corpos passíveis de saúde, a falta de energia de uma vida ociosa e abastada pintam um quadro de degeneração que Rousseau compreende como avisos de perigo. Os efeitos já estão postos, cabe ao filósofo encontrar as causas e buscar saná-las. Assim, o sofrimento paulatino e progressivo, sentido pela humanidade durante o abandono do estado de natureza é o aviso de que a imaginação perversa poderia levar o homem a um estado demasiadamente perigoso: a uma condição de violência muito mais agressiva do que a encontrada na sua condição original.

Povos, sabeis, pois, de uma vez por todas, que a natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos, que ela esconde de vós, são tantos outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruídes não é o menor de seus benefícios. Os homens são perversos; seriam piores ainda se tivessem tido a infelicidade de nascer sábios. (ROUSSEAU, 1999a, p. 198).

O ser humano, portanto, em sua escolha livre, pode tomar decisões assentidas ou desacordadas pela natureza: o homem ao receber a instrução da natureza, como é dada também aos animais, se reconhece livre para concordar ou resistir. Mas além dessa característica que distingue os homens dos animais há também a capacidade de aperfeiçoamento.

Faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo, o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? (ROUSSEAU, 1999, p. 65).

A liberdade que o ser humano possui aliada à faculdade da perfectibilidade, insere, portanto, a possibilidade do homem não apenas se tornar mais aprimorado racionalmente e tecnicamente, mas em oposição às instruções dadas pela natureza, também a possibilidade de tornar-se corrompido. Diz Rousseau que essa faculdade que nos torna distintos dos animais é a fonte de todos os males do homem, e ainda que com o passar do tempo ela transforma o homem em "tirano de si mesmo e da natureza" (ROUSSEAU, 1999, p. 65).

2.2.3 Perfectibilidade

A perfectibilidade possibilitou que os homens fizessem usos da natureza que no estado selvagem seriam inimagináveis e considerados desnecessários. À medida que os homens perceberam ser mais útil ter provisão para dois do que para um, a necessidade do auxílio do outro se tornou indispensável. Os homens que antes viviam solitários começaram a reunir-se em pequenas sociedades ou famílias, aquilo que eles mais tinham em comum, como o clima e a terra, tornou-se um laço entre eles. Logo a agricultura e o trabalho com o ferro foram desenvolvidos, as mulheres passaram a dedicar-se ao cuidado das habitações e os homens à caça. À medida que as divisões do trabalho foram crescendo os homens viram utilidade na troca daquilo que produziam ou caçavam, o trigo do agricultor pelo ferro do ferreiro e o ferro pelo trigo do agricultor.

A perfectibilidade não se manifesta sem às condições dadas pela experiência, necessita delas para o seu desabrochar, atua como uma faculdade adormecida até que, diante dos obstáculos e adversidades, os homens sejam motivados a mostrar todas as suas faculdades para preservar a sua existência.

Starobinski compreende uma distinção entre perfectibilidade e aperfeiçoamento — o primeiro como faculdade, o segundo como ato: "Não há nada de necessário, aos olhos de Rousseau, na passagem da perfectibilidade ao aperfeiçoamento; o homem é livre para querê-la ou para recusá-la, ou, no mínimo, para acelerá-la ou diminuir-lhe o ritmo (STAROBINSKI, 2011,

p. 300). Ele, ainda, associa a imagem do homem do estado de natureza, com o imaginário bíblico de Adão e Eva. No seu entendimento Rousseau está recompondo um "gênese filosófico":

O homem, em sua condição primeira, apenas emerge da animalidade; é feliz: essa condição primitiva é um paraíso; e ele não sairá da animalidade senão quando houver tido a oportunidade de exercer sua razão, mas com a reflexão nascente sobrevém o conhecimento do bem e do mal, a consciência inquieta descobre a infelicidade da existência separada: é, portanto, uma queda. (STAROBINSKI, 2011, p. 296).

A enunciação da natureza como uma mãe que instrui os homens, que os protege dos males do aperfeiçoamento e fala aos corações, assemelha-se muito ao imaginário da divindade cristã, e em outros momentos Rousseau a chamará de Providência. O cenário pós queda que Rousseau desenha, portanto, é de uma humanidade arruinada e disposta aos mais vis atos de violência devido ao exercício de uma liberdade que escolherá transformar o homem e a natureza em objeto de apropriação. Cortado o relacionamento entre o homem e natureza, o jardim do Éden de Rousseau não pode ser mais usufruído, ninguém pode voltar ao estado natural. Mas tendo em mente aquilo que eles foram um dia, os homens podem exercitar a imaginação e a reflexão para que o conhecimento sobre o homem no estado de natureza se torne uma advertência constante.

Se a natureza era como uma mãe que instruíra os homens e escondia deles os perigos, sabendo do mal que poderia dali decorrer, a nova ordem humana, orientada por uma imaginação viciosa, fez dos homens tiranos uns dos outros, e na medida que eles se privaram da própria liberdade, fizeram-se tiranos de si mesmos. Atormentados pelos inúmeros raciocínios e importunados pela condição terrível em que se encontraram, o suicídio se tornou mais frequente, os homens que recorriam à perfectibilidade para sobrevivência e conservação, agora usavam a imaginação e o raciocínio buscando formas de interromper suas vidas. A morte, desconfigurada pela imaginação, tornou-se para uns, a maior fonte de temor e, para outros, a promessa de libertação que passava pelas portas de algum paraíso que poderia ser pensado apenas por um pensamento abstraído da sensibilidade. O selvagem que vivia em paz e não conhecia angústia e guerra, agora era o homem civilizado, que acreditava poder encontrar paz e liberdade apenas em outro mundo, um mundo que sequer podia ver ou tocar. Os problemas eram tão grandes e penosos que os homens abandonaram a possibilidade de qualquer solução imanente, começaram a esperar por uma salvação transcendente ao mundo.

Bender escreve que no estado de imaginação o "homem se imagina a si dentro de si" (BENDER, 2020, p. 5), quando o homem imagina ele se volta para si mesmo. Quando Rousseau, portanto, escreve que todas as ciências nasceram do orgulho humano, parece estar pensando nesse retraimento que o homem faz para si mesmo. O homem se sente infeliz porque enquanto vive o imediato ele se relaciona com a possibilidade, com o que poderia ser ou ter. A imaginação, no seu entendimento, "se projeta para o futuro onde encontra

possibilidade de uma vida melhor, a imaginação nos desenha sempre um mais e um melhor no que concerne ao presente, e com isso ela é testemunha da miséria do presente" (BENDER, 2020, p. 6).

Mas Salinas Fortes aponta para um aspecto referente ao uso da imaginação que extrapola a perspectiva de um imaginário orientado apenas para o vício (FORTES, 1976, p. 57). A piedade humana ou comiseração (pitié) se manifesta por meio do uso da imaginação. É porque consegue sair de si, imaginar-se em outra condição, que o homem consegue experimentar uma miséria que não é sua; sem isso os homens não seriam capazes de viver socialmente.

Embora o mal da desigualdade esteja entre os homens, parece haver uma redenção progressiva: "o retorno é aberto apenas aos sonhadores" (STAROBINSKI, 2011, p. 299). Os homens civilizados, conscientes das mazelas de seu estado, podem por meio da atenção à natureza, alcançar estado de virtude. O progresso é um caminho de duas vias, dúbio, ambíguo, porque o mesmo aperfeiçoamento usado para a degeneração da humanidade, é também o único remédio da humanidade. As ciências e as artes são necessárias para o homem civilizado, pois é por meio delas que ele terá o conhecimento sobre seu estado ideal, sobre o que foi um dia, já que seu coração está endurecido para ouvir a voz da natureza.

É pelo aperfeiçoamento da cultura (portanto, por uma desnaturação mais aprofundada) que o acordo com a natureza pode ser redescoberto, e essa natureza segunda, fruto da arte, não se define mais como um equilíbrio obscuro e instintivo: é esclarecida pela razão, sustentada pelo sentimento moral, de que o bruto primitivo nada sabia (STAROBINSKI, 2011, p. 300).

A capacidade do homem selvagem de criar relações, fazer comparações e raciocinar sobre o mundo a sua volta, Rousseau a chama de uma "prudência maquinal que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança" (ROUSSEAU, 1999, p. 88). As comparações entre as coisas e os seres o ajudavam na preservação de sua existência, dado o entendimento diferenciado que teria no procedimento diante de um animal pequeno ou de um grande, por exemplo. Tal capacidade foi elevada, e com o nascimento de novos interesses na sociedade, os homens a amplificaram no convívio social.

Já um pouco distantes do estado original os seres humanos davam vazão ao raciocínio e à imaginação, ressignificando o mundo e o outro. Os selvagens não se viam mais esporadicamente, mas desenvolveram contato contínuo através de pequenas famílias, e aprimoraram a linguagem, daí nasceram as primeiras sociedades. O uso desnaturado do raciocínio, e a divisão do trabalho foram muito prejudiciais, mas nada foi tão grave quanto a instituição da propriedade entre os homens.

Entendia John Locke que os homens recorreram ao recurso da sociabilidade com o objetivo de protegerem suas propriedades, que um pacto nasceria com o objetivo de proteger as terras demarcadas e os bens acumulados. Mas em Rousseau, as pequenas sociedades

nascerem por causa do entendimento de que, reunidos, os homens seriam mais eficazes na defesa contra outros animais e na ajuda com outros perigos.

Para Rousseau, a ideia de propriedade é resultado de um aglomerado de outras ideias contrárias à natureza, a sua instituição passa antes pelo engano e pela injustiça do que pela legitimidade. Rousseau escreve que: "o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, ao cercar um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para dar-lhe crédito" (ROUSSEAU, 1999, p. 87). Ao tomar um terreno o homem estaria sobrepondo o interesse particular ao social, e mesmo o trabalho aplicado sobre a terra não seria condição suficiente para justificar uma apropriação. A maneira como a instituição privada foi estabelecida, segundo Rousseau, foi possível por um desequilíbrio de forças, pois o homem no estado de natureza tinha como uma de suas características a ingenuidade. O homem que não conseguia fazer previsões para o futuro porque vivia em prol da sua existência e conservação mais imediata encontrou-se em desvantagem a outros homens que aperfeiçoaram o raciocínio e a linguagem.

No estado de convívio, os homens ao lançarem olhares de orgulho sobre si mesmos por meio do exercício da comparação, passaram a lançar olhares de desprezo sobre os demais. As habilidades que possuíam na solidão poderiam, na sociedade, ser utilizadas e desenvolvidas para o benefício pessoal; quanto mais esperteza e força alguém possuísse, mais conforto e glória teria nas relações sociais.

Nesse novo estado de dependência mútua, em que os homens não vivem mais em dispersão, a injúria e a violência se tornam as respostas mais comuns, o homem tende a não mais fugir dos conflitos que encontra, porque se antes ele tinha apenas que preservar e conservar a própria vida, agora seu desejo se orienta para preservar sua propriedade. O convívio lhe proporcionou confortos e privilégios, mas isto lhe custou a liberdade, sua vida se tornou repleta de temores e de ressentimentos, de adversários e de inimigos. Ainda que pudesse impedir a usurpação de sua propriedade, não poderia garantir que conseguiria impedir a resposta vingativa daqueles que se sentiriam ofendidos ou injuriados: "Ergueu-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, um conflito perpétuo que terminava em combates e mortes. A sociedade nascente deu ensejo ao mais horrível estado de guerra." (ROUSSEAU, 1999, p. 98).

A expertise viciosa de alguns combinada com as diferentes habilidades aprimoradas, promoveram um estado de desigualdade muito mais agressivo e desumano do que no estado selvagem. O poder de uns e a ingenuidade de outros foi a combinação perfeita para possibilitar a usurpação da terra que, segundo Rousseau, não poderia ser apropriada se não pelo direito.

Por mais que dissessem: "Fui eu quem construiu este muro; conquistei este terreno com meu trabalho", outros poderiam responder-lhe: "Quem vos deu as demarcações? Por que razão pretende ser pago a nossas expensas de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a

necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassa a vossa? (ROUSSEAU, 1999, p. 99).

Seria possível um nível de aperfeiçoamento e corrupção em que o homem se tornaria vicioso mas não quebraria completamente os laços com o estado de natureza. No primeiro momento da história humana que conta Rousseau, os homens colaborariam ocasionalmente uns com os outros, em um segundo momento eles fariam associações e teriam vivido em aldeias, fariam coleta e caça. Estes estados já seriam vítimas e agentes de desnaturação, mas ela ainda não seria completa. O maior potencializador do estado humano desnaturado foi a instauração da propriedade privada e a divisão do trabalho. Instituídos esses dois males, nasce a figura do homem rico que será quase um agente do mal na civilização, os homens começam a orientar seus esforços e seu trabalho não para usufruir do mundo, mas para possuí-lo. A posse do mundo não se dá pelo direito, cada um se torna usurpador da terra, e para possuir basta que o homem coloque muros e cercas e esteja disposto à violência para defender a terra que ocupa. Os incapazes de enfrentar pela força os grandes donos de terras, e os pouco habilidosos e talentosos serão os pobres, e sendo dependentes de uma propriedade alheia serão tentados à sujeição. Nesse momento, o homem se torna lobo do homem, como entendia Hobbes, e ameaçados de muitas e diferentes formas, recorrerão à socialização, que manterá as ordens das forças, e manterá através de um pacto a usurpação da terra, ignorando o direito de todos os homens de dela usufruir.

2.2.4 Propriedade e desigualdade

A propriedade é, portanto, o último passo e o mais significativo na história dos vícios humanos, por meio dela os homens passam a dividir-se em quem tem propriedades e quem não as tem, em quem é abastado de recursos e quem deles é carente — os pobres e os ricos. A propriedade privada, como fora instituída, ignorava o interesse coletivo e as necessidades dos demais.

Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta que é tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente. (ROUSSEAU, 1999a, p. 98).

Se os homens não possuem as mesmas habilidades de forma igualitária, se a concorrência é desproporcional, se os talentos não são suficientes para competir com o vizinho, os homens se apropriam da dissimulação para enganar uns aos outros, fingem

talentos que não possuem, mostram vantagens que inexistem — se não é possível concorrer com a verdade, a mentira se torna mais comum, e os associados passam a construir máscaras para utilizá-las nas mais diversas relações sociais. No estado de fantasia, o civilizado também encontra sua própria justificação, sua proteção, o homem não fantasia apenas para o outro, mas na busca de glória e honra também ilude a si mesmo. O homem inventa outra versão de si e quando vê a si mesmo enxerga a imagem que desenhou.

Neste estado diferente de desigualdade, o apropriador poderia se sentir constantemente ameaçado, e mesmo que fosse forte poderia ser destituído de todos os bens caso um grupo organizado desejasse desapropriá-lo da terra usurpada. O acúmulo ilegítimo de riquezas custou o sangue de diferentes homens que no estado civil tornaram-se antagonistas. Quando não era a própria vida do homem rico que era perdida, eram as propriedades por ele conquistadas que eram frequentemente perdidas e ameaçadas. Os mais pobres e revoltosos que se manifestavam contra os mais poderosos, mantinham sobre si o perigo constante da violência, da perda, da morte. Observando os mais afortunados que tal organização seria demasiadamente custosa e que daí decorreria muito sangue e perdas, os homens pensaram na instituição de leis:

"Unamo-nos", disse-lhes, "para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna. (ROUSSEAU, 1999, p. 100).

Rousseau, em resposta ao rei da Polônia, escreve que "a primeira fonte de mal é a desigualdade" (ROUSSEAU, 1973, p. 386); Cassirer comenta que: "a solução dada por Rousseau ao problema da teodiceia consiste em retirar a carga de cima de Deus para impô-la à comunidade humana"(CASSIRER, 1999, p. 74). A averiguação apresentada por Rousseau, não se trata de uma investigação impessoal, mas antes é consequência de uma vida afetada pela pobreza e pela dependência.

Então, foram os homens afortunados os grandes vilões da humanidade? A princípio parece que sim. Mas, para Beyssade (2020, p. 134-146), Rousseau não está descrevendo uma figura ardilosa que busca extorquir e enganar os pobres, para ele, não há duas estruturas pactuais, um do mal e outro do bem, um do *Segundo discurso* e outro do *Contrato social*, para ele os pactos não são opostos. Segundo o comentador, para uma melhor compreensão do primeiro pacto, descrito parcialmente por Rousseau na citação acima, seria necessária a aplicação de uma ótica literária por parte dos leitores. Assim como o estado de natureza, a proposta associativa dos mais poderosos é também uma conjectura, e nesta conjectura os associados estão em acordo de que é a associação proposta pelos ricos a melhor para as partes.

Rousseau apresenta três personagens: a dos ricos, a dos pobres e a dos sábios. Os ricos propõem a ideia, mas aparentemente, não apenas por um interesse inteiramente frívolo, mas também pressionados pelas necessidades, pois já não era possível permanecer no estado de violência em que viviam. Já os mais pobres parecem encantados pelas palavras ouvidas, mas para Beysade isso não significa que não entendiam minimamente a proposta, afinal, é preciso considerar que tinham a voz da consciência com eles. Por último, os sábios, estes entenderam o que os interessados na associação diziam, mas, ainda assim, entenderam que era o melhor caminho, "até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo" (ROUSSEAU, 1999, p. 100). Portanto, teria havido consentimento, o que tornaria legítimo o pacto. Nenhum dos personagens dessa conjectura se opõe, será Rousseau, o narrador, que olhando essa história do futuro irá se opor, dirá que o pacto foi prejudicial e maléfico, dirá, depois que tudo se passou, que os homens correram para seus grilhões.

Starobinski dirá que Rousseau "quer permanecer vítima, para conservar o justo direito que se liga à situação de vítima" (STAROBINSKI, 2011, p. 291). Para além dos excelentes discursos, ele quer ser íntegro em seus pensamentos, puro em suas intenções. Ele parece entender que a desigualdade não se trata apenas dele, mesmo que aceitasse a proposta de uma vida de fortuna, muitos outros homens ainda padeceriam da mesma miséria que ele um dia experimentara em sua juventude e no decorrer de sua vida. Se a desigualdade é a instituição primeira do mal, o filósofo não desejará fazer parte dessa condição. Entende ele que a desigualdade é produzida por um delírio vaidoso de promover aparências. Assim, há por detrás dos soberbos palácios uma imaginação insana e desequilibrada, que abandona a realidade em busca da aparência, do parecer. Starobinski, ao comentar sobre isso, diz que:

quando nos libertamos desse encantamento e abrimos os olhos, percebemo-la tal como é: um malefício do irreal. Pela aberração dos homens que engana, a irrealidade vem corromper a realidade cotidiana. Em seus efeitos longínquos, a quimera abstrata da aparência se traduz em sofrimento e em crime (STAROBINSKI, 2011, p. 291).

O homem deu um salto para os grilhões, e sem perceber os homens mais grosseiros foram seduzidos pelos discursos dos mais habilidosos, e mesmo os que entendiam o perigo da proposta enunciada, compreenderam que para terem a vantagem da proteção de todos os membros da associação, deveriam abnegar de algo. O homem que era livre e independente se sujeitaria então a deveres mútuos, tanto o poderoso como o fraco.

A instituição de uma forma de organização de tamanha complexidade exigiu um exercício racional mais complexo por parte dos associados, só assim seria possível prever os grandes perigos provenientes de uma associação como a sugerida. Se o rico tinha muito a perder, agora tinha menos, e então propôs aos homens uma condição de paz, desde que garantidas a suas propriedades, e apenas o pobre viveria em miséria. A instituição do pacto,

assim, deu "novos entraves ao fraco e novas forças ao rico" (ROUSSEAU, 1999, p. 100).

A associação de um grupo numeroso de pessoas tornou necessário que outros fizessem o mesmo, caso contrário o equilíbrio de forças seria muito desigual e rapidamente uma determinada associação alcançaria a força que indivíduos externos e desorganizados jamais derrotariam. Não foi difícil então que os homens em estágio inicial de desnaturação se organizassem e se tornassem associações pactuais, presos sobre o jugo das leis e presos à desigualdade que conservava a riqueza de alguns e a pobreza dos mais numerosos.

Os homens, pela necessidade, logo se tornaram súditos, e os mais abastados se tornaram senhores. A desigualdade produzida não teve como causa apenas a carência de recursos, as mesmas condições que desnaturalizaram os interesses dos mais poderosos também o fizeram com os mais prejudicados pela nova organização da humanidade. O brilho dos poderosos era almejado por muitos, enquanto isso outros sofriam do receio de se oporem ao que fora instituído, assim muitos se sujeitaram à dominação quase indiferentemente. O desejo não foi orientado para a liberdade que antes desfrutavam, mas para alcançarem glória por meio da dominação e, quando não, de tomarem o lugar do senhor e de fazer dos seus vizinhos súditos também. As propriedades passando de pai para filho, e de filho para seus descendentes fizeram de determinadas famílias ainda mais poderosas, e quanto mais alguns possuíam mais poderiam adquirir. Rousseau entende que nesse novo estado, alguns se mantiveram apenas cativos das leis, e outros logo se submeteram a senhores; enquanto alguns ainda prezaram pela liberdade, outros tenderam rapidamente para a escravidão, e não demorou até que aqueles que escolheram a sujeição desejassem a remoção da liberdade dos seus vizinhos, pois não podiam "conceber que outros gozassem de um bem do qual eles próprios não gozavam mais" (ROUSSEAU, 1999, p. 109).

Rousseau descreve uma estrutura que se assemelha ao parasitismo por parte dos novos protagonistas desse estado de escravidão: apenas pode haver um senhor porque há servos, apenas pode haver servos porque há senhor.

Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes, dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. (ROUSSEAU, 1999, p. 97).

Em certo momento do *Segundo discurso*, Rousseau considera a vida do homem não civilizado e diz que este "prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranquila dominação" (ROUSSEAU, 1999, p. 104). Mesmo os animais selvagens não se condicionariam voluntariamente à sujeição, o corcel indomável, diz ele "eriça a crina, bate com o pé na terra e se debate impetuosamente só com a aproximação do freio, enquanto um cavalo domado aguenta pacientemente o chicote e a espora" (ROUSSEAU, 1999, p. 104). Rousseau pensa a liberdade em lugar muito superior à servidão: enquanto é possível despojar-se de todos os

bens adquiridos, a liberdade é uma faculdade humana inalienável:

qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso que se tenha o direito de despojar-se. (ROUSSEAU, 1999, p. 106).

Viu-se que era necessário, para evitar ou amenizar os excessos de tirania e arbitrariedade, que um acordo entre os chefes e o povo fosse realizado, exigindo assim, de ambas as partes, o cumprimento de regras que favoreceriam não apenas os poderosos, mas também os cidadãos. O corpo político não nasceria da arbitrariedade, ou da força do mais forte, mas da obrigação mútua e contratual dos diferentes agentes políticos.

"limite-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união." (ROUSSEAU, 1999, p. 107).

A instituição de um corpo político organizado acaba, como visto, repercutindo a ordem antes vigente: promete paz aos homens mais fracos subtraindo-lhes a liberdade; os homens mais poderosos continuam sendo poderosos, e a condição de miséria da maioria é conservada. Rousseau aponta um grau de semelhança entre este estado e o estado de natureza, pois se os homens tinham em comum a liberdade que possuíam, agora os homens comungam as correntes que ambicionaram e conservam. Mesmo os senhores, como visto, se tornam cativos de seus servos, porque só podem ser reconhecidos como poderosos se existirem os antagonistas, sua riqueza só é conhecida diante da miséria. Se no estado de natureza os homens selvagens viviam dentro de si, o homem sociável vive "sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais, e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes." (ROUSSEAU, 1999, p. 115).

Salientaria como esse desejo universal de reputação, honrarias e de preferências, que nos devora a todos, adentra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens, nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e nossos filósofos, isto é, uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas. Provaria por fim, que, se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável (ROUSSEAU, 1999, p. 111).

O homem selvagem e o sociável podem ser distinguidos pelas motivações e interesses que possuem, dado que muitos no estado de sujeição e escravidão não lastimam ou desprezam

sua condição, mas a desejam e amam. No estado de escravidão os homens se orgulham de contribuir com os mais poderosos, seus mais profundos desejos passam pelo filtro do interesse pela honra, pelo reconhecimento, pela reputação e pela glória que os outros homens dar-lhes-ão. São essas as guirlandas de flores que enfeitam as correntes e grilhões do homem em sociedade; mesmo privado da liberdade e cativo da miséria, o homem sociável se alegra e se satisfaz, seja pela vil honra de seus senhores, seja pelo louvor de seus semelhantes.

O homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade, e mesmo a ataraxia do estóico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas: trabalha até a morte, corre no seu encalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza, nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixaza e da proteção deles e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la. (ROUSSEAU, 1999, p. 115).

Enquanto os bens e propriedades passam de pai para filho, ou de homem para homem no convívio social, o mesmo não ocorre com a liberdade, ela não é transmissível, todos os homens a possuem. Dessa forma entende Rousseau, que quando os homens decidiram que outro homem nasceria escravo apenas porque seus pais o eram, eles estavam postulando, na verdade, "que um homem não nasceria homem" (ROUSSEAU, 1999, p. 107). A condição natural da liberdade, não deveria ser subtraída por qualquer desejo de alienação - não poderia ser doada, vendida ou oferecida em troca de coisa qualquer.

O primeiro passo para a instituição do corpo político, não foi um passo em direção ao despotismo absoluto. Mas não tardou para que as leis criadas fossem desrespeitadas, e os homens passando por cima das regras dessem vazão a todo tipo de crime e violência. Logo, os homens viram a necessidade de instituição de magistrados para julgarem as causas; se as leis fossem obedecidas não haveria necessidade deles. Os homens viram como necessária a instituição de figuras de autoridades públicas que tivessem "o cuidado de fazer observar as deliberações do povo" (ROUSSEAU, 1999, p. 103).

A instituição de chefes tem como interesse primeiro, a aplicação das leis para o benefício comum: para defender a liberdade, não para subjugar o povo. Entende o pensador que as diferentes formas de governo nos diferentes corpos políticos foram formadas conforme as relações preexistentes, as leis não reformaram a sociedade, apenas deram regras para a melhor convivência das distintas partes: se o poder, as riquezas ou a virtude se mantinham concentradas em um único homem, tal civilização tendeu para a monarquia; se estas características se mantinham nas mãos de alguns, então tal civilização orientou-se para a aristocracia; se poder, fortuna e virtude eram características pertencentes a muitos ou a maioria, tais civilizações formaram democracias.

Se os homens estavam antes apenas sob o jugo das leis, que beneficiavam o mais forte, tenderam mais para a servidão com a instituição de magistrados, pois estes, governados por paixões egoístas poderiam usar o poder que possuíam para tornar ainda mais viciosas as civilizações. Mas vendo muitos, que nem a instituição das leis, tampouco a instituição dos príncipes e magistrados foram suficientes para manter a paz e a liberdade, procuraram por uma saída na autoridade arbitrária. Pensavam que seria melhor aumentar a servidão para garantir a paz. Rousseau entende que tal submissão, tem como fim principal a riqueza, pois todas as outras vaidades como, hierarquia, poder e mérito pessoal, poderiam ser alcançadas por meio dela.

Quando escreve sobre os perigos do despotismo, ele diz que no caso de uma tirania "tudo seria devorado pelo monstro e os povos não teriam mais chefes nem leis, mas unicamente tiranos" (ROUSSEAU, 1999, p. 113). Nessa condição, todos os homens seriam iguais novamente, sem leis e chefes que prezassem pela liberdade, todos se encontrariam no estado de sujeição.

2.3 LIBERDADE E IGUALDADE NO CONTRATO SOCIAL

Rousseau é acusado por muitos críticos de ser demasiadamente ambíguo, paradoxal, até contraditório, alguns de seus textos, principalmente seus discursos, contêm partes que não se explicam facilmente dentro do todo de suas obras. Uma das razões pela qual o pensador foi acusado de contradição se deu por causa da construção da obra *O contrato social*.

O Rousseau do primeiro e do segundo discurso parece olhar para o estado de natureza como um bem sublime que jamais será alcançado pela humanidade. Mas acaba não respondendo de forma explícita se a humanidade deveria desejar retornar a tal estado, se pudesse: ele diz que é inalcançável, mas não esclarece se é desejável visto a degeneração produzida. À primeira vista, ele parece sugerir que um retorno seria desejável em vista dos males causados pela humanidade, mas isto parece mais um exercício de retórica para mostrar com maior intensidade a gravidade do problema apresentado.

O Éden rousseauiano está trancado e a humanidade deve viver com as consequências do usufruto de sua liberdade. Entretanto, a partir de uma primeira leitura não é fácil entender a razão pela qual andar sob quatro patas não seria desejável. Afinal, no estado de natureza a humanidade não conhecia a infelicidade, a insatisfação, a violência e medo constante. Assim, por que razão, ele diria que não é interessante retornar a esse estado visto os benefícios que ele mesmo descreve? Essa questão não fica clara em seus discursos, mas aparece de forma explícita na obra *O contrato social*.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em

consideração apenas a sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. 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 ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente 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, 1999d, p. 77).

O ajuntamento dos homens fora benéfico para sobrevivência humana, o agrupamento humano foi por si mesmo uma forma encontrada pela humanidade para auto preservação e enfrentamento de desastres e obstáculos que se manifestavam insuperáveis aos indivíduos isolados. Portanto, é possível entender que o estado de natureza promovia uma segurança fortuita, logo o modelo de associação se tornou mais benéfico para a conservação da espécie.

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 governo humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. (ROUSSEAU, 1999d, p. 69).

Na obra *O contrato social* ele descreve outras deficiências do estado de natureza: os homens não possuíam moralidade e senso de justiça, não consultavam a razão. Se, de um lado, o homem no estado de natureza era um animal tolo e limitado, e de outro, o homem artificial usou a razão para vender-se, é preciso então compreender o caminho que Rousseau traça como o melhor para a reconstrução de uma humanidade ideal. Esta nova humanidade parece reunir o que há de mais virtuoso no estado de natureza e o que há de mais virtuoso no homem civilizado. É necessário que o homem racional jamais abandone sua conexão com os sentidos, e que desenvolva a moralidade que o homem natural não possuía, também que faça uso da perfectibilidade de forma apropriada. No estado de natureza, mesmo em sua irracionalidade, o homem ainda tinha piedade dos semelhantes e outros seres, mesmo que apenas instintivamente. A razão não deveria, portanto, ser usada para sufocar um atributo fundamental à humanidade, deveria potencializá-la.

Assim, uma das razões pelas quais o homem deveria alegrar-se por ter saído do estado de natureza, é porque agora pode pensar sobre justiça e sobre o direito: pode aprimorar o impulso reto e bom que a natureza lhe deu. No estado de animalidade ele possuía compaixão, mas essa se manifestava para além de sua vontade, lhe era natural; nesse estado, ele não refletia sobre a condição alheia ou buscava voluntariamente auxiliar outros em suas carências. Na animalidade, se viam esporadicamente, se mantinham distantes uns dos outros, e a desigualdade física ou natural era causadora de conflitos e violências em razão da necessidade de auto conservação.

O uso e aperfeiçoamento da razão pode enobrecer os sentimentos mas também pode fazer o homem decair para um estado pior do que o da animalidade. Escreve Cassirer que "o

homem natural reconhece 'que a natureza está certa'. Contudo isso não significa que ele deva ser um animal ou um selvagem: razão e consciência são também partes da natureza humana - e, de fato, sua melhor parte" (CASSIRER, 1999, p. 24).

Era o estado de natureza melhor que o civilizado? Não. Mas em vista do que o homem fez com a natureza e consigo mesmo, pode ser. O problema que o pensador enxerga no estado de natureza pode ser resumido na seguinte questão: o homem natural era livre no estado de natureza? Escreve Rousseau: "poder-se-ia acrescentar... à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão." (ROUSSEAU, 1999d, p. 78). Quanto mais envolvidos estavam os homens com o modelo de cooperação, mais se tornaram dependentes, e nessa nova condição todos necessitaram cada vez mais uns dos outros para a manutenção e sucesso do empreendimento civilizacional. O estado de irracionalidade promovia apenas uma possibilidade de existência, mas a lei e a justiça permitem múltiplas possibilidades, pois ao garantirem a segurança dos indivíduos e ao promoverem o benefício comum, possibilitam que os homens se aprimorem e que torne possível o aprimoramento dos seus próximos, estabelecendo a igualdade. A questão tem grande relevância porque, como visto, a escravidão é, no pensamento rousseauiano, o resultado mais prejudicial decorrente da degeneração social, a desigualdade se torna tão ferrenha que as pessoas abandonam a liberdade. Logo, se os homens em estado de animalidade estavam em estado de escravidão, sob o império dos impulsos, e no estado de associação degenerado, os homens também cederam à sujeição, será então a sociedade fundada na lei e no direito que possibilitará à humanidade a liberdade, e uma igualdade mais significativa.

O filósofo ainda escreve que "a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade" (ROUSSEAU, 1999d, p. 78). A ideia que o filósofo tem de liberdade não é equivalente ao significado corriqueiro que popularmente é dado à palavra: liberdade não significa arbítrio, mas a superação de todo arbítrio. No fim do romance *Émile e Sophie ou os solitários*, Émile se encontra no estado de escravo, curiosamente ele não amaldiçoa sua condição, mas parece aprender com ela:

cheguei a conclusão que minha mudança de condição era mais aparente que real; que se a liberdade consistisse em fazer o que se quer, homem algum seria livre; que aquele que melhor sabe querer tudo o que esta (a necessidade) ordena é o mais livre, já que nunca é forçado a fazer o que não quer. (ROUSSEAU, 2010, p. 82, com adaptações).

Os agentes morais governantes de si mesmos, senhores de si, não usarão a liberdade para fazer o que desejarem, por amor aos impulsos e desprezando a liberdade e interesses do outro, de que, agora, necessitam para viver. As vontades serão livres no sentido de que não serão subordinadas pela lei do mais forte ou do mais rico, mas para garantir a igualdade a liberdade será restringida pela própria vontade livre dos associados. Os dois principais

objetivos de todo sistema de legislação seriam "a liberdade e a igualdade" (ROUSSEAU, 1999d, p. 127). Se houvesse liberdade sem igualdade, o homem poderia se encontrar em um estado muito mais violento do que antes. Sobre a igualdade Rousseau escreve que:

não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão, seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens, e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez. (ROUSSEAU, 1999d, p. 127)

A solução dada por Rousseau para garantir uma maior igualdade entre os homens tem como eixo principal a ideia do pacto social, que seria o legítimo fundador da sociedade civil, e a reunião das vontades dos indivíduos interessados na associação. Para garantir que não haverá vontades e interesses que se sobreponham às demais, o pacto parte do pressuposto da igualdade e, este princípio imporá as regras para a verdadeira manifestação da liberdade.

Nesse novo estado de sociedade as vontades e os interesses sociais devem estar orientados para o bem comum, o que não é uma surpresa pois se cada um agir de acordo com seus interesses, não tendo em vista a nova comunidade, então é previsível um colapso social muito precoce; "o ingresso no Estado já pressupõe a completa renúncia a todos os desejos particulares" (CASSIRER, 1999, p. 53). Mas, Rousseau, o pregador da liberdade do *segundo discurso*, não estaria recolocando os homens sobre ferros e grilhões ao prendê-los à necessidade de mortificar suas vontades em prol do interesse de outros? Rousseau dirá sobre seu tratado, que busca:

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, 1999d, p. 69)

O indivíduo permaneceria livre por que não obedece a ninguém, se não a si mesmo, sua vontade ainda é seu único senhor. O principal objetivo do Estado é portanto, a garantia das liberdades individuais: o Estado protege as pessoas e seus bens e os indivíduos de violências arbitrárias, vontades egoístas, homens degenerados. Diz o filósofo que "só a força do Estado faz a liberdade de seus membros" (ROUSSEAU, 1999d, p. 131). Essas ferramentas de proteção e garantias da liberdade não são semelhantes aos dos demais contratualistas que sucederam Rousseau. Enquanto chamavam pela força violenta e desigual do Estado para assegurar a proteção dos indivíduos e de seus bens, Rousseau chama pelo consentimento livre dos associados para obter os mesmos fins, mas por outros meios.

Uma vez que as civilizações degeneradas utilizam da própria lei e do poder, não para benefício da comunidade, mas para a busca de vantagens para os mais poderosos e suas facções - o amor-de-si exacerbado faz com que cada um conserve o que é seu em detrimento

do outro e do que é do outro. Entende ele que a vontade de todos deve ser priorizada, a vontade de cada parte, mas dentro do todo, pois se a vontade de alguns se sobrepusessem à da comunidade, e a das pessoas em sua individualidade, então os homens se sujeitariam à escravidão e fortaleceriam uma tirania.

A vontade dos associados é registrada por meio das cláusulas do contrato social, qualquer modificação das cláusulas resulta em violação do ato do pacto, tornando-o nulo. Rousseau escreve que:

essas cláusulas quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total, de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. (ROUSSEAU, 1999d, p. 70)

Rousseau pode concordar com Hobbes, quando este diz que o homem tende a violência, mas os dois discordam acerca do momento em que isso ocorre: para Hobbes o homem tende à violência mesmo quando não necessita dela, para Rousseau o homem tende à violência apenas em sociedade, visto que no estado de natureza esquivam-se de agressividades, e assim, é violento apenas fortuitamente para conservar sua existência. Ele diz que "os homens não são naturalmente inimigos" (ROUSSEAU, 1999d, p. 63), as inimizades nasceram e cresceram no processo civilizatório, que foi fortemente potencializado pelo nascimento da propriedade privada. Poder e riquezas se tornaram armas muito mais sanguinárias e despóticas.

O contrato social inicia com uma defesa do direito em detrimento da força. Esta não pode ser uma forma legítima de apropriação, porque ladrões e pessoas de má índole fazem uso dela para se apropriarem ilegalmente do que desejam. Qual a diferença então entre assaltantes e tiranos? Se ambos tomam o que querem pela força, nenhuma. O direito dos tiranos e usurpadores acaba, quando terminam suas forças, logo a força não pode ser um direito. Rousseau defende, portanto, que o direito dos conquistadores não é um direito, seria, se a nação escolhesse de forma voluntária o vencedor como chefe. A instituição da sociedade política, ao contrário, deve garantir, de forma prioritária, que ninguém se torne tirano do outro e da natureza, que todos sejam livres mas também conscientes da liberdade alheia; mas a liberdade é sempre presa à responsabilidade. O Estado deve portanto refletir a imagem, não dos conquistadores, ou dos mais ricos, pois como visto - a liberdade de cada um apenas será possível se a vontade não for violada pela vontade de outro qualquer. O homem no estado civilizatório usará a faculdade da razão para concordar, discordar, consentir, mas o fará tendo em vista que não é um animal isolado mas uma parte da coletividade, que o beneficia em aspectos diversos.

A associação não pode se dar legitimamente de outra maneira, a não ser por uma união acordada e voluntária dos interessados. Há uma forma de associação chamada de natural e que

parece remontar ao estado de natureza: a associação familiar, esta associação se inicia e permanece pela necessidade, mas após a independência dos filhos, só pode existir por vontade dos interessados, por convenção. Rousseau escreve: "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, 1999d, p. 61). Isto ensina que a associação familiar não é, portanto, inteiramente natural, mas também fundada em certo tipo de convenção e pacto.

Se a força escravizou os homens, é o exercício da vontade que irá libertá-los. E por isso nenhuma expressão fará mais sentido no tratado político de Rousseau do que o conceito de vontade geral. Este conceito busca tornar cada associado senhor de si, submissos as leis que aprovarem todos, e assim, libertos da tutela constante de uma autoridade presidida por interesses particulares. Sobre a vontade de reis e magistrados, que estabelecem suas vontades em detrimento da comunidade, Rousseau escreve: "mesmo que tal homem domine a metade do mundo, sempre será um particular; seu interesse, isolado do dos outros, será sempre um interesse privado." (ROUSSEAU, 1999d, p. 67)

Mas o que é a vontade geral? Seria ela o aglomerado das vontades individuais, a vontade da maioria, ou uma unanimidade? "Há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum, a outra, ao interesse privado, e não passa de uma soma das vontades particulares" (ROUSSEAU, 1999d, p. 91). Indivíduos egoístas que visam os próprios benefícios podem concordar sobre uma determinada ideia e um certo interesse pode chamar a atenção de uma agrupamento, desta maneira a vontade reunida dos associados pode ser muito fragmentada. Se a vontade geral só tem diante de si o interesse comum, então a vontade de todos não será necessariamente a vontade geral, esta não pode ser necessariamente a soma das vontades individuais. Derathé propõe uma explicação sobre o tema:

Poderíamos dizer, sem nos desviarmos em demasia do pensamento do autor, que a vontade geral é a vontade de um cidadão qualquer à comunidade inteira, sendo consultado a respeito das questões que concernem à comunidade inteira, ele abstrai seus preconceitos ou preferências pessoais, e dá um parecer que poderia, no direito, receber a aprovação unânime de seus concidadãos e que, por conseguinte, seria suscetível de ser erigido como lei universal, válida para o corpo todo do Estado." (DERATHÉ, 2009, p. 346).

Se seria possível uma aprovação ou consentimento unânime é um outro problema que o pensamento de Rousseau enfrenta, ele entende que uma unanimidade não seria possível em todos os casos, mas que ela seria necessária apenas na constituição do pacto. "Fora desse contrato primitivo, e em consequência do próprio contrato, o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais" (ROUSSEAU, 1999d, p. 205). As ordens administrativas não precisariam de muita unanimidade, vigindo a vontade de maioria, mas a constituição e aprovação das leis fundamentais precisaria do máximo de concordância possível, uma

concordância próxima da unanimidade, vigindo a vontade geral. A dificuldade, de um povo, para entrar em consenso e em fazer convergirem as ideias, pode significar que há uma patologia social, que os cidadãos ainda estão apaixonados pelos seus interesses pessoais, pois se visassem os interesses da sociedade, chegariam, mesmo que com dificuldade à aprovação por parte de todos os associados. Tal condição pode ser o efeito do declínio de uma sociedade.

A função que o soberano desempenha no contrato não é a de um déspota, de alguém que assimilou todos os direitos dos associados e os detém consigo para seu benefício. Antes, o soberano é alguém que, como todos os demais associados, se comprometeu com as cláusulas do contrato e portanto, se compromete com os interesses da comunidade. "Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles" (ROUSSEAU, 1999d, p. 74). Uma vez que são os associados que definem as cláusulas do pacto, e que são eles a votar pelos interesses da comunidade, o povo e o soberano se mesclam, de forma a parecerem a mesma pessoa, nessa condição o soberano e o súdito não são distintos. Vistos de pontos de vista diferentes pode-se dizer que são a mesma pessoa (DERATHÉ, 2009, p. 342).

O primeiro pacto tinha as intenções de defender os fracos, assegurar as posses, criar leis que garantissem justiça e paz, reparar "os caprichos da fortuna", expulsar inimigos. Todos estes interesses são legítimos e estão por detrás dos princípios envolvidos na criação do *Contrato social*. Ao descrever a diferença entre o pacto do segundo discurso e do contrato social, Jean-Marie Beyssade escreve que: "o pacto do CS (contrato social) é um pacto de cada um consigo mesmo, enquanto o pacto proposto pelo rico no DOD (segundo discurso) é um pacto de cada um com todos os outros". (BEYSSADE, 2020, p. 143, com adaptações). Só há uma forma de o pacto associativo ser fortuito, é se a vontade individual for preservada, ela não deve ser aniquilada por interesses externos; no Contrato social a liberdade não é vendida aos reis e vizinhos, mas é um acordo em que cada um pactua com os próprios interesses, que são humanos, racionais e uma vez que são de acordo com a natureza, também são favoráveis aos demais homens.

Rousseau entende que a única forma de garantir a liberdade e a segurança dos associados e de seus bens é dentro de uma realidade em que todos possuem os mesmos direitos, mas a conquista de tal realidade carece de uma atitude negativa, de renúncia: os indivíduos devem alienar-se totalmente. A verdadeira tarefa fundamental do Estado, escreve Cassirer, "ao invés da desigualdade física entre os homens, que é irrevogável, é estabelecer a igualdade jurídica e moral" (CASSIRER, 1999, p. 59). Todos os direitos e privilégios individuais morrem na origem do pacto e renascem nas cláusulas pactuais, e uma vez que todos estão na mesma condição, entende Rousseau, não haveria interesse de favorecimento de alguma parte particular dos associados. A primeira vista pode parecer ingênuo considerar que ninguém estaria interessado em favorecimentos, mas a alienação total é uma garantia da imparcialidade dos membros, logo da liberdade de todos:

fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos; o estado de natureza subisitoria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã (ROUSSEAU, 1999d, p. 70).

Como anteriormente visto, a ideia de alienação aparece no *segundo discurso*, primeiro para se referir ao movimento do ser consciente para uma realidade imaginada, é a alienação que primitivamente faz do homem um ser racional e pensante, ele sai para fora de si para fazer comparações entre os diversos objetos e seres que até então eram apenas apreensíveis pelos instintos. Em estado contrário à natureza, ele entende que vivendo fora de si mesmos, os homens inflam suas consciências a ponto de tornarem-se escravos de seus semelhantes.

A alienação, foi o ponto de partida para o despertar do homem racional. Mas no contrato ela é o início e o fundamento da instituição do pacto social que dará origem a uma associação de fato livre e virtuosa. O homem fará uso de suas faculdades racionais, e de sua imaginação para dar luz a uma virtualidade inexistente no estado de natureza: a civilização justa. É a faculdade de abstrair que possibilitará a criação de uma associação fundada no direito. Violada alguma dessas cláusulas, a associação se desfaz como um castelo de areia e os indivíduos se vêem em uma condição muito semelhante ao estado de natureza, outra vez.

Rousseau, escreve no *segundo discurso*, que os indivíduos alienaram totalmente seus direitos a ponto de atribuírem a tiranos o direito, até mesmo, sobre a própria vida. Já no *Contrato social*, ele desenha um outro quadro em que os indivíduos alienaram-se também totalmente, doando os seus direitos, mas não a um particular, e sim a uma comunidade em que cada um se doa completamente. Para o pensador o segundo quadro não representaria uma tirania da coletividade, pois o pacto inclui a vontade de todos e também a vontade de cada um. A liberdade é então restituída, no sentido de que, dentro da associação pactual cada indivíduo não é impedido ou obrigado a fazer qualquer coisa que não passe pelo consentimento individual incluído nas cláusulas do pacto. Descumpridas as cláusulas por quaisquer dos indivíduos, estes se tornam excluídos de tal associação, se vivem de acordo com regras particulares não usufruem da liberdade conferida pelo contrato, mas vivem a liberdade do estado de natureza. Mas isto não se dá de forma tão simples, pois no mesmo tratado Rousseau diz que aqueles que se opuserem à vontade geral, usufruindo dos benefícios de cidadão mas não de suas obrigações deve ser "constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois essa é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal" (ROUSSEAU, 1999d, p. 75). O pensador entende que, livre da liberdade do pacto, o indivíduo se tornará servo de algum outro, fora da inclusão pactual a desigualdade de forças e de poder tornará a levar os homens a sujeição. -À primeira vista, pode parecer que Rousseau está tirando a arbitrariedade do tirano e colocando-a sobre a coletividade. Essa ideia não parece convergir com sua obra anterior, mas uma

perspectiva que pode reconciliar o seu entendimento de liberdade com o papel da comunidade de constringer os indivíduos é apresentado por Derathé: "o cidadão tem o dever de obedecer ou de se submeter à vontade geral, não por ela representar o interesse comum ou um interesse superior, mas porque nisso ele se engajou formalmente pelo pacto social" (DERATHÉ, 2009, p. 350).

Derathé (2009, p. 347-349) comenta que há semelhanças entre a vontade geral e a consciência, a começar porque ambas podem ser abafadas pelas pessoas, sejam pelas paixões, sejam pelos preconceitos de cada um. Uma outra razão, ainda mais interessante, é a de que, entende ele, tanto uma como a outra derivam do amor do homem a si mesmo. No estado de natureza, o homem vivia de acordo com a natureza porque seus interesses e sua vontade reconheciam instintivamente que o caminho da harmonia era o melhor para si, a consciência lhe dizia que a melhor vida que poderia viver estava com a natureza e que havia algo errado no caminho do progresso que retiraria o homem desse paraíso. Escrevendo sobre a vontade geral, Rousseau escreve:

Por que é sempre certa a vontade geral e porque desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? - eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem (ROUSSEAU, 1999d, p. 96).

Assim, a vontade geral não seria uma força opressiva, externa ao homem, mas derivada do próprio homem, este não abre mão de sua vontade para aderir a uma vontade coletiva, mas esta é o fruto de seu próprio desejo. Mesmo que envolvido por interesses e preconceitos, o homem, na profundidade de seu ser, reconheceria que para ele a liberdade e a igualdade promovida pela sociedade em que vive é benéfica para si próprio e inalcançável em estado diferente. Desejando para si mesmo o bem, ele obedece a soberania do pacto e de suas leis, porque isso é obedecer também ao interesse reto da consciência, e esta não pode ser calada.

A ideia de que o consenso entre os homens depende do acesso dos indivíduos à própria consciência enseja um problema: como é possível saber com certeza de que é a consciência que está sendo conferida e não algo que se assemelha a ela? Em *Émile e Sophie ou os solitários*, o personagem Émile, educado pelo mestre da natureza, ao se encontrar em estado de desilusão por causa de um rompimento afetivo acaba sendo motivado por sentimentos de ódio, vingança e frustração e isso dificulta o uso de sua razão para tomar a melhor ação:

quando as paixões, mostrando o próprio rosto, não nos conseguem vencer, usam a máscara da sabedoria para nos surpreender, e é imitando a linguagem da razão que nos fazem renunciar a ela (...) Não pude esconder de mim mesmo que estava raciocinando para me iludir, e não para me esclarecer (ROUSSEAU, 2010, p. 55).

Saber o que é certo e o que é errado não é impossível, está ao acesso de todos, mas isso não quer dizer que seja fácil. O caminho traçado pelo personagem Émile nesse período de desilusão é de auto-engano e de luta consigo próprio, as paixões não são fáceis de serem suprimidas, e uma vez que o filósofo não elimina as paixões da vida humana, é razoável entender que assim como Émile, os homens serão errantes e enganados em alguns momentos, mas poderão com resiliência, superar as ilusões provenientes da cólera, do ressentimento e do desejo por vingança.

O contrato social é a solução mais relevante que o pensador dá ao problema da desigualdade, a ideia é de que se os homens desejam, em sua liberdade, pelo aprimoramento contínuo então eles também podem desejar e realizar a construção de uma associação que conterà e amenizará dois grandes inimigos da humanidade: os obstáculos da natureza e a violência dos seres humanos. Assim, abre-se uma grande porta para que a desigualdade social seja passível de superação, e não apenas esta, mas também a desigualdade natural. Ambas as desigualdades enfrentadas pela vontade geral, interessada no bem comum, tornam-se as mais eficazes ferramentas contra as mazelas enfrentadas pela humanidade, seja social, seja natural.

3 CONCLUSÃO

O trabalho buscou mostrar as consequências e as causas do estado de degenerescência humana e civilizatória, apontadas por Rousseau nos seus dois discursos e no *Contrato Social*, e assim chegar a um entendimento esclarecedor do que muitos chamam de percepção negativa da história em Rousseau. O texto acompanhou os passos que a humanidade deu ao abandonar o estado de natureza para um estado melhor, de pleno uso da racionalidade e da perfectibilidade, e como foi significativo para que os homens desenvolvessem tanto aquilo que há de bom quanto aquilo que há de ruim no mundo. A desigualdade, fruto desse aprimoramento contínuo, é também o fruto de algo que provavelmente Rousseau não chamaria de liberdade, a desigualdade é fruto dos impulsos e paixões humanas, e esses são nossa escravidão. Liberdade para ele é vivida quando a liberdade e a igualdade são asseguradas. Mas o homem é livre também para se tornar escravo, para deixar de ser homem, e para filósofo, foi isso o que o ser humano fez, ao entrar em desarmonia com a natureza e a competir uns com os outros. A mentira se tornou uma ferramenta comum nas sociedades, a falta de transparência se tornou uma forma polida de ser aquilo que não se é, de fingir ter o que não possui. Assim, a mentira e a violência se tornam armas comuns, a falsidade se apresentou como um fruto da sofisticação, e a violência, a ferramenta mais comum, sempre utilizada pelos mais fortes e poderosos.

A retórica, a poesia, a ciência, frutos do próprio orgulho humano e da curiosidade vã tornam os homens mais fracos, e estes tornam-se mais suscetíveis à escravidão e morte. Os homens aprendem com a multidão de ciências e artes coisas que não cooperam nem com a sobrevivência, nem com a piedade; na concepção do filósofo, o coração desvirtuado usa a razão para o aprimoramento dos vícios, logo as ciências e as artes se tornam ferramentas malignas também para para a dissimulação e sujeição. Foi com o uso da retórica e das belas palavras que os homens convenceram outros de que um determinado terreno poderia ser cercado.

Cabe a uma aliança pactual e artificial reconciliar os homens uns com os outros. Todos, livres da sujeição aos tiranos e aos vizinhos, poderiam exercer a liberdade e a perfectibilidade para alcançarem um estado mais sublime do que o dado pela natureza. A liberdade possibilitou a escravidão, mas só a liberdade romperá as cadeias; a perfectibilidade possibilitou a desigualdade, mas só a perfectibilidade tornará possível que os homens criem cláusulas inalienáveis do contrato social que assegurará a igualdade. A esperança de Rousseau não está na força de um soberano ou de um legislador, mas dentro do homem mesmo, porque, dispondo todos de ouvidos para ouvir a voz da consciência, farão uso de sua razão, expressando em uma só voz a vontade geral. Mas isso, só é possível se o homem ouvir novamente a voz do coração, que se manifesta na consciência, e que pode ser buscada por meio da razão.

O trabalho lançou a questão: como é possível que do homem, de natureza boa, brote e

se desenvolva o mal? E não seriam as faculdades humanas ruins, porque possibilitam o mal? Está claro, pelos discursos investigados, que o problema por detrás da perfectibilidade é o seu uso imoral, promovendo um estado de desarmonia com a natureza. O problema central não é a essência das faculdades, mas sim, o afastamento da natureza, o homem não ouve mais sua voz, e por isso torna-se tirano de si mesmo e do outro, usando suas faculdades para o mal. A razão, usada de forma adequada e aperfeiçoada, poderia desenvolver formas de preservar os princípios dados pela natureza: o da conservação, o da piedade, da liberdade. As faculdades possibilitaram o mal, mas não são o mal, elas podem levar o homem a decadência mas também podem leva-lo ao esplendor, elas são a esperança de dias melhores e de tempos muito mais gloriosos do que os dados no estado de natureza. Assim como o homem explorou e aprimorou as habilidades científicas e artísticas, ele pode também, elevar suas faculdades morais e políticas, a começar pela conservação do que jamais deveria ter se perdido: a liberdade e a igualdade.

As ciências e as artes, bem como o estado de alienação que elas pressupõem, são, portanto, ambíguas, pois são fruto do progresso, da manifestação da perfectibilidade. Não são necessárias, são resultantes da liberdade humana. Nasceram de um processo de desnaturação, e se tornam perniciosas porque a degeneração aumentou constantemente durante a história. Vendo o homem que poderia aperfeiçoar-se para ter domínio sobre a natureza, usou as ciências e as artes como ferramentas de alienação. As ciências e as artes passaram a ser instrumentos narcísisticos (o amor-de-si exacerbado), elas são criadas pelo homem para a adoração do próprio homem nem sempre para seu desenvolvimento. Aquele que medita se isola da natureza, faz comparação entre si e os outros, e inventa uma forma de subjugar a natureza para obter poder, reconhecimento e bens. Se no início o aperfeiçoamento contribuiu para que os selvagens sobrevivessem, em momentos posteriores o aperfeiçoamento ultrapassou em muito os interesses necessários para a sobrevivência. Rousseau entende que o aperfeiçoamento pode ser diminuído, que os homens podem decidir se ele deve continuar a ser acelerado: sobre as virtualidades do progresso estão as rédeas da liberdade.

É possível dizer que filosofia de Rousseau dá esperanças à humanidade: os mesmos recursos que foram utilizados para depravação podem ser usados para restauração do que fora perdido. Nenhum homem andarás sobre quatro patas, ou desfarás a sua capacidade de raciocínio, ou deixará de fazer uso da perfectibilidade; mas poderá usar essas ferramentas, dadas pela natureza, para reconstruir uma relação harmoniosa com seus semelhantes e com os demais seres.

Rousseau lança questões sobre a filosofia e sobre os desejos humanos que uma vez apreendidos, dificilmente serão esquecidos, pois não basta que sejam alteradas as leis e a administração, é a vontade do homem que tem que ser mudada, são os impulsos que precisam ser dominados. Cassirer comenta que:

é coisa dos homens e está em seu poder transformar em benção 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. (CASSIRER, 1999, p. 64).

Quando Rousseau entende a desigualdade como um mal a ser removido, não compreende que o destino de todos os homens é ocupar o lugar dos mais ricos, os homens em estado de igualdade não necessariamente ocupariam mansões ou viveriam com luxo. Voltando-se para os princípios do estado de natureza desejariam viver para usufruir e não para acumular. O excesso não representaria uma condição de normalidade. Assim, a obra de Rousseau se torna significativa tanto para o rico como para o pobre, e aquele que não tem não é orientado para então desejar tomar tudo o que não pôde possuir, pois tal estado apenas moveria o ciclo de forças mantendo o mesmo estado de desigualdade, se não um pior. Não há uma solução escatológica para o problema da desigualdade, não há proposta de uma solução definitiva, nas obras analisadas. Entretanto, como já visto, todos os males, inclusive a desigualdade poderiam ser bastante amenizados, é difícil dizer até que ponto, pois as paixões continuariam; a luta pela igualdade seria sempre constante. Mesmo conhecendo os imensos obstáculos que se colocam entre o homem civilizado e o do estado de natureza, a filosofia rousseauiana parece implicar na responsabilização de toda pessoa que, no exercício de sua liberdade, faça uso da perfectibilidade para a ressignificação das relações e das estruturas presentes no mundo. Se o homem pôde usar o aperfeiçoamento para instituir o mal, pode usar o mesmo aperfeiçoamento para remover, nem que de pouco em pouco, o mal que ele mesmo promoveu.

REFERÊNCIAS

- BENDER, Thurid . Rousseau e Hegel: poder e impotência da má-infinitude*. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos** , v. 17, n. 29. 27 p, 2020. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/download/406/310>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- BEYSSADE, Jean-Marie . J.-J. Rousseau: o pacto social e a voz do malandro: Do Discurso sobre origem da desigualdade ao Contrato social: dois pactos opostos ou um só?. **Analytica**. Tradução Maria Isabel Limongi , Rio de Janeiro, v. 24. 13 p, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/54450/29749>. Acesso em: 20 set. 2022.
- CASSIRER, Ernst. **Questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, v. 1, f. 71, 1999. 141 p.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Slatkine Reprints, 1948. 197 p.
- DERRIDÁ, Jaques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau, da teoria à prática**, f. 67. 1976. 134 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões**. Nova Fronteira, v. 2, f. 312, 2018. 624 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta ao Rei da Polônia**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, v. II, 1999. (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução Lourdes Santos Machado. Nova Cultural, v. II, 1999a. (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução Lourdes Santos Machado. Nova Cultural Ltda, v. I, 1999c. (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Tradução Lourdes Santos Machado. Nova Cultural, v. I, 1999d. (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile e Sophie ou os solitários**. Tradução Françoise Galler. São Paulo: Hedra, 2010. 93 p. Tradução de: Émile et Sophie ou Les Solitaires.
- STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Editora Companhia das Letras, v. 2, f. 280, 2011. 560 p.