

Universidade de Brasília

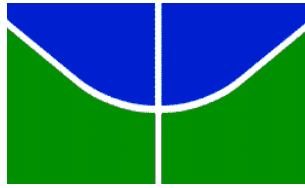
Instituto de Ciência Política

**Relatório de uma polêmica: Jean-Jacques Rousseau e
o problema da continuidade entre o *Discurso* e o
*Contrato***

Pedro Guimarães Pinho

Brasília – DF

Dezembro/2023



Universidade de Brasília

Instituto de Ciência Política

**Relatório de uma polêmica: Jean-Jacques
Rousseau e o problema da continuidade entre o
*Discurso e o Contrato***

Pedro Guimarães Pinho

Monografia apresentada ao Curso de Ciência Política, do Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciência Política sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Marilde Loiola de Menezes.

Brasília – DF

RESUMO

O trabalho a seguir busca, em primeiro lugar, reconstruir uma polêmica criada ao redor da obra de Jean-Jacques Rousseau. Essa polêmica é aquela da continuidade entre dois de seus mais importantes livros, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *O contrato social: princípios do direito político*. A reconstrução foi feita com base no comentador Jean Starobinski, que coloca como protagonistas da polêmica três filósofos da política (Immanuel Kant, Ernst Cassirer e Friedrich Engels) que produziram trabalhos sobre Rousseau. Esses trabalhos teriam em comum, a despeito de suas divergências, a busca por entender *O contrato social* como sequência para o *Discurso* e, por essa razão, elas estariam equivocadas, na formulação de Starobinski.

Em segundo lugar, o trabalho busca partir da crítica de Starobinski desses autores e propor uma outra continuidade entre os dois livros. Para tanto, se apoia na desconstrução que Jacques Derrida faz da obra de Rousseau e, em seguida, expõe e defende a proposta de Althusser para solucionar essa polêmica, recorrendo a partes dos dois livros para fundamentá-la rigorosamente. Com isso, o trabalho tem o intuito de recolocar uma questão de extrema importância para a teoria política, bem como de tentar respondê-la.

Palavras-chave: Rousseau, Filosofia moderna, Filosofia Política, Teoria Política Moderna, Starobinski, Derrida, desconstrução, Althusser.

ABSTRACT

The following work seeks, first, to reconstruct a controversy created around the work of Jean-Jacques Rousseau. This controversy is that of the continuity between two of his most important books, the *Discourse on the Origin of Inequality* and the *Social Contract*. The reconstruction was based on the commentator Jean Starobinski, who puts as protagonists three philosophers of politics who produced works on Rousseau. These works would have in common, despite their divergences, the search to understand the *Social Contract* as a sequence for the *Discourse* and, therefore, they would be mistaken in Starobinski's formulation.

Secondly, the work seeks to start from Starobinski's critique of these authors and propose another continuity between the two books. To this end, it relies on the deconstruction that Jacques Derrida makes of Rousseau's work and then exposes and defends Althusser's proposal for this controversy, using parts of the two books to support it rigorously. Thus, the work aims to replace a question of extreme importance to political theory, and tries to answer it as well.

Keywords: Rousseau, Modern Philosophy, Political Philosophy, Modern political theory, Starobinski, Derrida, deconstruction, Althusser.

SUMÁRIO

1. Introdução: a polêmica.....	7
1.1. Metodologia.....	8
2. O causador da polêmica: Jean Jacques Rousseau.....	10
3. Os livros polemizados.....	13
3.1. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.....	14
3.2. O contrato social: princípios do direito político.....	18
4. Os intérpretes polêmicos.....	21
4.1. Engels.....	22
4.2. Immanuel Kant.....	28
4.3. Ernst Cassirer.....	34
4.4. O polemista: Jean Starobinski.....	40
5. Solução da polêmica.....	44
5.1. Derrida.....	46
5.2. Althusser.....	51
6. Considerações finais.....	68
7. Referências.....	71

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	58
Figura 2.....	62
Figura 3.....	65
Figura 4.....	66
Figura 5.....	70

1. Introdução: a polêmica

Trataremos aqui daquilo que foi caracterizado, certa vez, por ser uma “dificuldade acadêmica que não tem outro equivalente na história da cultura ocidental” (ALTHUSSER, 2005, p. 23). É a polêmica que opõe interminavelmente dois livros de Jean-Jacques Rousseau: em primeiro lugar, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; e em segundo, *O contrato social: princípios do direito político*. De maneira geral, a polêmica nasceu e cresceu em virtude do contraste entre as semelhanças e as diferenças que eles possuem entre si, visto que ambos estabelecessem a existência de um estado anterior a qualquer sociedade, o estado de natureza, e uma linha histórica própria aos intuítos de cada um.

Uma série de interpretações, desde a morte de Rousseau, se apoiaram numa impressão de que a linha histórica do *Contrato* serviria de sequência para os eventos narrados na linha histórica do *Segundo discurso*, de modo que seria possível entender uma continuidade implícita entre eles. Sobre essa impressão, construiu-se a ideia de que o *Contrato*, por narrar a instituição de uma sociedade justa, poderia funcionar como um programa para resolver os problemas descritos até o final do *Segundo discurso*. Foram responsáveis por interpretações assim filósofos como Engels, Cassirer e Kant.

De um ponto em diante, contudo, foi estabelecido que as diferenças de intuito entre os dois livros impossibilitavam esse sequenciamento das linhas históricas. Estudioso responsável por defender essa tese da impossibilidade, Jean Starobinski argumenta que, por estar empenhado em propor uma construção normativa, sem diálogo com a história factual da humanidade, o *Contrato* não se propõe a resolver os problemas diagnosticados na linha histórica do *Segundo discurso*, essa sim, disposta a corresponder ao percurso da humanidade ao longo do tempo. Isso se manifesta, a rigor, no fato de que linha histórica de cada livro teria origem no mesmo estado de natureza e, a partir dele, tomariam dois caminhos diferentes — no *Contrato* temos a descrição de uma instituição legítima, enquanto no *Segundo discurso* temos uma saída do estado de natureza que, de imediato, leva a humanidade para um estado de guerra.

Desde a publicação do livro de Starobinski, sua análise foi paradigmática nos estudos de Jean-Jacques Rousseau, como nos mostram livros publicados sobre Rousseau desde então, como o do brasileiro Bento Prado Jr. Buscaremos, tomando conhecimento das formulações de Starobinski, propor uma outra hipótese de continuidade, que não se restrinja ao território do “sequenciamento”. Essa busca se

apoia em dois filósofos cujos trabalhos sobre Rousseau tem uma importância crucial — trata-se das análises de Jacques Derrida e Louis Althusser. Esperamos que a resposta aqui sugerida possa responder um problema tão imobilizador e, simultaneamente, tão importante, cuja solução poderia unir as reflexões de dois dos mais importantes livros da teoria política, de autoria de um de seus autores mais importantes.

1.1. Metodologia

Como a proposta de continuidade de Althusser se apoia numa unidade a qual o autor diz existir entre os dois livros inseridos na polêmica em torno de um mesmo conceito de “origem da sociedade contingente”, ou de “contrato legítimo contingente”, este trabalho optou como metodologia a observação de continuidade, ou descontinuidade, nos conceitos analíticos de “origem da sociedade” e de “contrato legítimo”. É preciso definir o que se entende por cada um desses termos. De forma geral, por “continuidade” será entendida uma persistência de conclusões sobre cada um dos dois conceitos através dos dois livros. Por “descontinuidade”, também de forma geral, será entendida uma diferença nas conclusões tiradas a partir da presença de cada um dos conceitos, novamente em ambos os livros.

A ideia de “origem da sociedade” A investigação sobre a origem da política é um tema central para a obra de Rousseau, que não se restringe ao espaço delimitado por essa pesquisa. Como diz Starobinski, essa preocupação com a origem desempenha um papel capital nas obras do autor e no seu sistema filosófico (STAROBINSKI, 1991, p. 281). Rousseau descreve o estado primitivo dos humanos para afirmar a necessidade de pensar as razões que podem ter posto fim a esse estado original. Serão exatamente essas razões que permitirão concluir sobre a continuidade ou não desse conceito nos dois livros – isto é, se as razões permanecem as mesmas ou se elas mudam com a passagem de um livro para o outro.

Em relação ao conceito analítico de “contrato”, esse também exerce uma função incontornável na obra de Rousseau. Conectando-se diretamente com o primeiro conceito analítico citado, a ideia de um contrato que dá origem a sociedade, colocando fim no estado de natureza, também aparece nos dois livros aqui analisados. Nesse caso, seria observada uma continuidade caso a caracterização da união dos humanos para dar origem à sociedade, observada em ambos os casos, se desse sobre os mesmos princípios, e descontinuidade se houvesse diferenças importantes e incontornáveis.

Como veremos, a ideia de Althusser é que é possível encontrar uma continuidade nesses dois conceitos — que se reduzem, como veremos ao mesmo conceito — a partir da ideia de contingência, a qual permite entender que ambas a origem da sociedade e o estabelecimento de um contrato legítimo surgem pelo acaso, mostrando, portanto, as mesmas razões e os mesmos princípios em ambos os livros. Um dispositivo metodológico importante deste trabalho, o qual cumprimos com essa observação sobre a continuidade dos conceitos, foi escapar do território hermenêutico no qual se restringiram as propostas de continuidade de Engels, Kant e Cassirer. Como veremos, esses filósofos não buscaram, nos dois livros, uma unidade conceitual, e sim alguma coisa, que difere em cada um, que permitisse coloca-los na sequência um do outro e, por essa razão, falharam em responder adequadamente à pergunta de pesquisa aqui posta.

O trabalho tem como fonte metodológica, principalmente, as duas obras de Rousseau aqui citadas, o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* e *O contrato social*. Além disso, consultamos uma terceira obra do filósofo, sendo essa o *Ensaio sobre a origem das línguas*. Por meio da consulta das obras originais de Rousseau, foi possível analisar detidamente as possíveis relações entre os dois livros, partindo diretamente dos conceitos analíticos escolhidos para o trabalho. No mais, foram consultadas também especialistas no trabalho de Jean-Jacques Rousseau, que permitiram fazer uma apreciação das obras do filósofo genebrino de forma mais segura e objetiva, entre eles Jacques Derrida, Louis Althusser, Friedrich Engels, Louis Althusser, Jean Starobinski, Immanuel Kant, Ernest Cassirer e Bento Prado Jr.

2. O causador da polêmica: Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, na Suíça, no dia 28 de junho, no ano de 1712, em um período politicamente conturbado, mas intelectualmente prolixo, fatos que ajudam a entender sua vida, sua obra e as intersecções mais claras entre essas duas esferas. Quando ainda era jovem, por volta de 1742, se mudou para a cidade de Paris, na França, um dos eixos gravitacionais — intelectual e politicamente — mais evidentes deste período. Nesta mudança, Rousseau conheceu os primeiros interlocutores de seus trabalhos, desde críticos até admiradores, entre eles Voltaire, filósofo de grande projeção da época, com quem teria uma relação de amor e ódio. Além disso, foi nesse período que começou seu trabalho intelectual, na ocupação de tutor (RILEY, 2001, p. 4). Foi de muita importância para sua carreira como “homem das letras”, também, a amizade que estabeleceu com Denis Diderot, logo antes de Diderot publicar a sua famosa enciclopédia.

Foi durante uma visita a Diderot, na prisão, que Rousseau decidiu, no ano de 1749, escrever um ensaio para um concurso promovido pela Academia de Dijon, em que buscou lidar com a questão da moral na época da *renaissance* das artes e das ciências. Essa foi sua primeira publicação, intitulada *Discurso sobre as ciências e as artes* (doravante, o *Primeiro discurso*), que ganhou o concurso e o prêmio da Academia. Nessa época, Rousseau era considerado um compositor e teórico da música e vivia de forma precária com seu emprego de tutor, conseguindo sustento com outros trabalhos, escrevendo e copiando partituras de música.

Sua situação era um espelho das dificuldades econômicas que viveu a França durante o século XVIII: se tratava de um país com um grande sistema colonial, o qual muitas vezes era mais dinâmico que o da Grã-Bretanha, cujo comércio externo havia expandido quatro vezes entre 1720 e 1780 e que se projetava como uma das monarquias mais consolidadas do continente — entretanto, esses fatores também concorriam para frear o desenvolvimento do país, dado o amplo controle da vida econômica exercido pela nobreza (HOBSBAWM, 2019, p. 126).

Essa era a causa de muitos problemas: a estrutura fiscal e administrativa do reino era tremendamente obsoleta e o país tomava decisões que, embora fizessem sentido para os interesses da classe nobre, acabavam resultando em gastos desnecessários, algo que a classe média francesa toleraria cada vez menos. Foi o caso do envolvimento do reino na guerra de independência americana: a vitória contra a Inglaterra foi obtida a custo de um

gigantesco rombo fiscal. Era parte importante desse cenário a extravagância do estilo de vida de Versailles, cujos integrantes e componentes ocupavam os postos oficiais que a classe média reivindicava. Os privilégios da classe nobre corroíam o Estado, devido à crescente tendência de assumir a administração central e provinciana. O campesinato, que compunha oitenta por cento da população do país, talvez fosse a classe mais afetada por essa administração. Era, ao menos, a classe mais afetada pelas decisões questionáveis da coroa: entre as tentativas de conter os gastos e manter seus privilégios, a nobreza tentou neutralizar diversas vezes o declínio de suas rendas usando ao máximo seus numerosos direitos feudais para extorquir dinheiro e serviço do campesinato (HOBSBAWM, 2019, p. 131). Portanto, é possível observar algo importante: o conflito entre os interesses do Estado monárquico e as novas forças sociais era mais agudo na França do que em outras partes do continente europeu.

Esse contraste era ainda mais patente se considerarmos que, ao lado da economia extremamente desigual e da aquecida situação política, caminhava o avanço das ciências e das artes. O seu desenvolvimento no país havia se iniciado no século XVII, século em que a liderança cultural da Europa havia passado da Itália para a França. Duas das primeiras razões dessa mudança foram a ascensão de várias artes no cenário francês e o desenvolvimento institucional, que seguiu o modelo italiano em muitos aspectos, mas passou a ser orientado por uma política governamental consciente e mais centralizada, fruto do amplo controle da monarquia (KRISTELLER, 2019, p. 23). O grande passo em direção à consolidação das ciências modernas e do sistema moderno das artes foi dado por essas instituições e pela classe de literatos e intelectuais em geral: ele foi cristalizado na famosa *Querelle des Anciens et Modernes* que — tendo surgido após a publicação das obras de Galileu e Descartes pela *Académie des Sciences* e pela *Royal Society* e animada por descobertas das ciências naturais da época — agitou muitos estudiosos na França e na Inglaterra. Foram reflexões geradas nesse momento que apontaram, como nunca na história da humanidade, razões pelas quais algumas atividades intelectuais humanas (que chamamos atualmente de “belas-artes”) não participam ou não podiam participar do mesmo tipo de progresso das ciências naturais, fato que promoveu a consolidação e o desenvolvimento de ambas as artes e as ciências enquanto campos separados, mas unidos em seu compromisso pelo progresso da humanidade em direção ao esclarecimento racional (KRISTELLER, 2019, p. 26).

Isso nos leva de volta ao primeiro trabalho de Rousseau. O *Primeiro discurso* ganhou uma forte reputação no continente europeu por motivos, talvez, inesperados: na

contramão do entusiasmo unânime em torno dos recentes avanços artísticos e científicos do país e do continente, Rousseau esboçou, de forma absolutamente inédita, a contradição existente no convívio desses avanços com aquilo que, no diagnóstico rousseauiano, era uma crescente degradação da moral e dos costumes na sociedade. Além disso, já em sua primeira publicação, Rousseau relativizou a importância dada a esses avanços por toda a sociedade — que os entendia como absolutamente necessários — e colocou em evidência a felicidade que existia em um estado no qual a humanidade vivia antes que pudesse haver arte ou ciência, ou sequer sociedade, a chamada “era da transparência” (ROUSSEAU, 2020a).

Tendo assumido, a princípio, um papel eminente de crítica moral, a ideia da era da transparência traduzia a diferença radical que Rousseau esboçava em relação a seus contemporâneos: segundo ele, mesmo os avanços do conhecimento e das artes cuja introdução na vida cotidiana era menos contestada — a exemplo das descobertas da medicina ou da celebração pública de certos artistas — colaboravam para um declínio moral, que seria, por sua vez, o movimento inexorável das sociedades europeias de seu tempo. Na era da transparência, os seres humanos teriam vivido atomizados, sem relações duradouras entre si e, portanto, longe de estabelecerem qualquer sociedade.

Perseguindo necessidades estritamente físicas, as relações que estabeleciam uns com os outros duravam apenas enquanto durassem essas necessidades. Sua comunicação era desprovida de qualquer opacidade, suas intenções, na medida em que eram estritamente físicas, eram comunicadas e satisfeitas sem qualquer ruído, dada a ausência de linguagem. Tudo isso tornava possível uma perfeita “transparência” entre as consciências, que não escondiam objetivos escusos, não mentiam ou ocultavam as intenções. Isso mune esse estado de um contraste visível com o declínio moral das sociedades europeias. Todas as necessidades dos humanos eram plenamente satisfeitas pela natureza, ao menos a princípio, a qual se apresentava como uma espécie de horizonte de amparo para qualquer ensejo que pudesse surgir em suas almas. Não havia necessidade de disputar recursos, ou de ingressar em um estado de concorrência. Na medida em que se relacionavam uns com os outros apenas de maneira intermitente, viviam em harmonia entre si e com a natureza.

O evento responsável por deflagrar o movimento de declínio teria sido o surgimento de obstáculos nessa natureza inicialmente harmônica. A tarefa empregada para a superação desses obstáculos exigiu dos humanos que estabelecessem algum tipo de colaboração entre eles, fato que os arrancou de sua condição inicial, em que viviam

atomizados e sem relações entre si. Esse evento está, portanto, equacionado ao surgimento da sociedade, tendo em vista que a sociedade surge justamente com o convívio efetivo e duradouro entre diferentes indivíduos.

E esse mesmo convívio que permitiria, na leitura de Rousseau, uma substituição gradual das necessidades físicas por comodidades que, ao longo do tempo, se degeneraram em verdadeiras necessidades. Apenas a vida em sociedade, enquanto convívio efetivo entre diferentes indivíduos, prepara as condições necessárias para essa transformação: é a partir de um convívio frequente e constante que os indivíduos habitam-se a fazer comparações entre si, adquirem ideias de mérito e de beleza e produzem sentimentos de preferência, fato que os leva a esconder suas verdadeiras intenções em busca de consideração — eles passam a priorizar a mentira em relação à verdade em virtude da vergonha, da vaidade, do desprezo e da inveja.

Esse evento, que é o surgimento da sociedade e o início do declínio da espécie humana, é também a cisão entre o ser e o parecer, ou a perda da transparência entre as consciências (STAROBINSKI, 1991, p. 15). Os benefícios que surgiram com as sociedades iluministas seriam, então, compensados pela sua conseqüente corrupção dos costumes, através da introdução dos vícios morais. Essa ruptura engendra todos os conflitos da modernidade, toda a história se divide em um antes e um depois a partir do momento em que as necessidades físicas do estado de natureza são substituídas e, conseqüentemente, em que a humanidade perde o contato com os fundamentos de sua própria natureza.

Esse livro estabeleceu um problema que Rousseau continuaria a dar bastante atenção, isto é, o confronto entre a postulação desse estado da transparência — que pode ou não ter existido de forma plenamente presente, como veremos — e o caminho percorrido pela humanidade até a sua atual situação (importante lembrar que a situação mencionada, embora tenha muitos reflexos nos dias de hoje, se refere ao século em que viveu Rousseau). Esse problema é tratado de diferentes formas nos livros subsequentes, tem diversas arestas aparadas e esclarecidas, outras nem tanto.

3. Os livros polemizados

Debruçar-se sobre a obra de Rousseau requer a versatilidade de saber as preocupações e os objetivos particulares a cada um dos livros, as diferenças fundamentais entre eles, mesmo que somente para não atribuir ao autor ideias que não

são suas, ou pior, ideias que conflitam diretamente com as suas, ideias que foram por ele expressamente recusadas. Em síntese, exige um esforço de especificar a abordagem de cada um dos livros para o problema em questão neste trabalho. Esse esforço é necessário para compreender o problema em questão, tendo em vista que as diferentes tentativas de estabelecer uma continuidade entre os dois livros aqui abordados o ignoraram, dando origem a uma interminável indefinição sobre contribuições importantíssimas que Rousseau pode oferecer à teoria política.

3. 1. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens

É possível começar apresentando o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (a partir de agora, o *Segundo discurso*) como uma espécie de virada política no pensamento de Rousseau. Não é difícil imaginar de que modo a era da transparência, que já no segundo livro de Rousseau ganha o nome de “estado de natureza”, pode participar do pensamento político do autor. A elaboração que equaciona a perda da transparência entre as consciências com a introdução dos vícios é o átomo daquilo que vem a ser a explicação de Rousseau para a origem da desigualdade entre os seres humanos. A desigualdade social passa a figurar, juntamente à degradação dos costumes, entre as consequências negativas das sociedades europeias de seu tempo, contrastando com os avanços comemorados pelos entusiastas das “luzes”. Essa virada política de Rousseau era premeditada já em seu primeiro livro, mas seria no *Segundo discurso* que essas imagens seriam cristalizadas e enraizadas numa crítica mais radical (e mais polêmica) da sociedade.

O sucesso do *Primeiro discurso* motivou Rousseau a escrever um segundo livro, para um outro concurso da Academia. O resultado disso foi o *Segundo discurso*, escrito em 1755. O livro desagradou muito mais a intelectualidade parisiense, e não teve o mesmo sucesso de seu antecessor, perdendo o prêmio da Academia. Despertou, famosamente, apontamentos irritados de Voltaire, que criticou o livro por emburrecer seus leitores e escreveu, fazendo referência à aproximação entre a condição dos humanos e a dos animais no estado de natureza: “dá vontade de andar de quatro quando se lê a sua obra. No entanto, como há mais de sessenta anos perdi este hábito, sinto-me, infelizmente, incapaz de retomá-lo, e deixo esta postura natural aos que são mais dignos dela do que o senhor e eu.” (VOLTAIRE, 1995, p. 55).

Nesse livro, o autor leva longe a crítica política: a saída da era da transparência, do estado de natureza, o início da sociedade e a introdução dos vícios morais teriam sido responsáveis pela origem da desigualdade entre os seres humanos, ou ao menos surgido simultaneamente a ela. Seriam aqueles mesmos valores e avanços comemorados nos salões da Europa — o avanço das ciências e das artes — que estariam apoiados na estrutura dramaticamente desigual dos Estados monárquicos.

Além disso, e de forma mais controversa, Rousseau leva adiante uma intenção que provoca parte considerável das discussões intermináveis a respeito de sua obra. Essa intenção é a de estabelecer alguma espécie de diálogo com a história da humanidade, apontando a origem primeira das diferenças entre os homens. Ela já estava presente de maneira embrionária em seu primeiro livro, mas é apenas no *Segundo discurso* que Rousseau passa a verbalizá-la. A natureza desse diálogo com a história é o objeto mesmo dessa polêmica. O que chama atenção é que não é de maneira despreocupada, entretanto, que Rousseau faz esse diálogo com a história. Multiplicam-se, no livro, as concessões em relação a esse problema:

Começemos, então, por afastar todos os fatos, pois que não levam à questão. Não se devem tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a este que cotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU, 2020b, p. 171).

Rousseau chega a se referir ao estado de natureza como a um estado que “não existe mais, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais existirá, a partir do qual se deve julgar o nosso estado atual.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 161–162). Dessa forma, é possível concluir que o diálogo de Rousseau com a história não é tão simples quanto pode parecer, a princípio. Rousseau não pretende, ao menos, com a narrativa das condições que levaram os seres humanos para fora do estado de natureza, corresponder a uma estrita verdade histórica.

Trata-se, então, de considerar essa narrativa como um procedimento, nas palavras de Rousseau, para esclarecer a natureza das coisas. Isso significa que o autor pretende investigar qual é a real natureza humana — mas não apenas isso. Rousseau também busca, com esse exercício, identificar o distanciamento a que os seres humanos chegaram de sua verdadeira essência, nas transformações sucessivas de sua constituição (ROUSSEAU, 2020b, p. 161). Ele busca chegar a um diagnóstico sobre o seu “estado atual”. Por isso, embora sua narrativa não corresponda a uma estrita verdade histórica,

ela não se contenta apenas em descortinar a verdadeira essência humana. Para tal, talvez não fosse necessário estabelecer esse diálogo com a história, que aparece, sobretudo, como instrumento para examinar esse distanciamento supracitado.

É possível observar que falta acordo, entre os comentadores de Rousseau, sobre o caráter desse diálogo de Rousseau com a história — e esse desacordo decorre das contradições do próprio pensamento de Rousseau. Henri Gaston Gouhier observa bem que, dada as concessões de Rousseau em relação ao tema, o estado de natureza e a narrativa histórica seriam apenas “hipóteses de trabalho” (GOUHIER, 2000). Por outro lado, Jean Starobinski afirma que, a despeito das concessões, o *Segundo discurso* perde seu caráter de hipótese e passa a corresponder a uma estrita verdade histórica, com a insistência de Rousseau em recorrer à essas imagens (STAROBINSKI, 1991, p. 26). Esse trabalho considera excessiva a conclusão de Starobinski, por descartar com muita facilidade formulações explícitas de Rousseau.

É importante reter de Starobinski, todavia, uma atenção dada à insistência de Rousseau em tratar da história, de modo que não se pode descartá-la facilmente, como se o diálogo com a história fosse inteiramente indiferente à tentativa de falar aquilo que realmente deve ter acontecido, ou não, na história da humanidade. Embora possa ser considerada uma “hipótese”, o livro busca, como já foi aqui argumentado, chegar até um diagnóstico preciso do distanciamento a que chegou a humanidade, no curso da história, de sua essência. Starobinski define o exercício do livro como uma “ficção histórica”, classificação que esse trabalho toma como adequada. O estado de natureza e o declínio subsequente da humanidade descritos no livro podem não ter a intenção de corresponder estritamente ao que aconteceu na história, no entanto, para compreender o lugar que o *Segundo discurso* ocupa na obra de Rousseau, não se pode perder de vista a sua tentativa de estabelecer uma aliança com a história, mesmo que apenas para extrair dela uma ordem das razões que nunca se atualizou concretamente.

Esse lado da teoria de Rousseau que é particular ao *Segundo discurso*, isto é, um trabalho de ficção histórica, aparece ao longo de todo o livro, é a sua característica essencial, e não pode ser deixada de lado. Ela é, propriamente, aquilo que permite a virada política do pensamento de Rousseau. Como dito anteriormente, a crítica moral carregada pelo fim da “era da transparência”, agora nomeada “estado de natureza”, assume o papel político de assinalar um declínio social com a origem da desigualdade.

No *Segundo discurso*, Rousseau narra novamente a saga da humanidade em direção ao seu declínio. Inicialmente encerrados em condições de prescindir

completamente uns dos outros — condições nas quais seus desejos se limitavam a suas necessidades físicas, seus encontros se restringiam à ordem do intermitente e nas quais, portanto, sua sobrevivência não pedia pela reunião com seus iguais (ROUSSEAU, 2020b, p. 190) — eles se defrontam pela primeira vez com os obstáculos da natureza — a escassez de recursos, as catástrofes naturais, os ilhamentos e os alagamentos que os obrigam a estabelecer uma colaboração rudimentar para sua sobrevivência.

Apenas com a diferença de que, no caso particular dessa genealogia, em contraste com a outra, a desigualdade passa a figurar com um dos principais vícios que saíram do declínio dos seres humanos de seu estado inicial, sendo a necessidade de cooperação entre os homens o átomo do que viria a ser o estado de servidão observada nos Estados da época de Rousseau.

Enquanto só se dedicaram a trabalhos que podiam ser feitos por uma só pessoa, e a artes que não exigiam o concurso de várias mãos, eles viveram livres, são, bons e felizes, tanto quanto podiam sê-lo por sua natureza, e continuaram a desfrutar entre si das comodidades de um comércio independente. Mas, a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro, a partir do momento que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que precisaram ser regados com o suor dos homens, e nos quais logo se viram a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas (ROUSSEAU, 2020b, p. 216).

É possível observar isso também numa formulação anterior: “[...] os elos da servidão se formam unicamente a partir da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível escravizar um homem sem antes colocá-lo na situação de não poder dispensar o outro.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 205). Toda a construção da sociedade, em suas etapas posteriores a essa, se daria no caminho de reforçar o grau de desigualdade entre os humanos,¹ resultando num estado do qual as sociedades do tempo de Rousseau estariam muito próximas, estado que ele chama de “último grau da desigualdade”, em que os particulares se tornam novamente iguais em sua escravidão ao déspota, fato que equivaleria a um “novo estado de natureza” (ROUSSEAU, 2020b, p. 241).

Podemos enxergar, nessa conclusão do autor, o nascimento da crítica ao Estado moderno por parte de Rousseau. Portanto, é imperioso concluir, como havia sido premeditado, que essa ideia de “ficção histórica” tem o papel de assinalar,

¹ No prosseguimento do argumento, o leitor descobrirá que o encaminhamento da história narrada no livro é mais nuançado do que apenas uma marcha implacável em direção ao mau.

necessariamente, uma saída real do estado de natureza: aquilo que realmente teria acontecido na história da humanidade, mesmo que na ordem das razões. Isso pode ser afirmado levando em conta todas as concessões feitas por Rousseau em relação a essa questão.

3. 2. O contrato social: princípios de direito político

A obra que chega alguns anos depois, *O contrato social* (a partir de agora, o *Contrato*), se assemelha em muitos aspectos ao *Segundo discurso* e repete as mesmas imagens responsáveis por compor a narrativa histórica do livro de 1755. Em primeiro lugar, torna a aparecer o estado de natureza. Ressurgem os mesmos traços que marcam as descrições do estado anterior a qualquer sociedade: uma convivência pacífica dos humanos entre si e dos humanos com a natureza. Perseguindo apenas suas necessidades físicas, os humanos se relacionam somente segundo o desejo de conservação da própria vida. As famílias se tornam, nesse livro, uma imagem representativa desse tipo de convivência que, anterior a qualquer sociedade, Rousseau caracteriza como “a mais antiga e única sociedade natural” — na medida em que, no interior de sua configuração, os filhos só estão vinculados ao pai enquanto necessitam dele para conservação, dado que quando essa dependência física se encerra, se encerra também o vínculo natural (ROUSSEAU, 1996, p. 10).

Se repete, também, a passagem que ocorre desse estado inicial para o estado de sociedade. Novamente, os seres humanos se confrontam com os obstáculos da natureza para sua conservação individual, que os retiram desse estado inicial em que o horizonte de amparo da natureza os oferecia a plenitude da satisfação de todas as suas necessidades físicas. É nesse momento, todavia, que começam a ser notadas as principais diferenças de um livro em relação ao outro. Em primeiro lugar, é preciso notar a transformação no tom utilizado pelo autor para se referir a essa passagem do estado natural para o estado social. Enquanto no *Segundo discurso* a passagem é narrada ao modo de um infortúnio, uma infelicidade como nenhuma outra que, em virtude de suas consequências, deve ser considerado como a grande causa dos percalços da humanidade observadas na modernidade — no *Contrato*, por sua vez, o surgimento da sociedade aparece a partir de uma série de medidas necessárias que os seres humanos devem tomar para que — superando a sua subsistência individual, através da qual não

conseguem mais encaminhar sua própria conservação — consigam unir forças e sobrepor as dificuldades impostas pela natureza.

Suponho que os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser (ROUSSEAU, 1996, p. 20).

Em resumo, são medidas que o autor considera imprescindíveis para que se construa o estado social, de maneira harmônica e em conformidade com os princípios da natureza humana. Se observa a diferença com maior clareza ao encontrar a narração da mesma passagem — do estado de natureza para o estado de sociedade — no *Segundo discurso*:

Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova, que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos [...] os dois sexos começaram a perder algo de sua ferocidade e de seu vigor nessa vida um pouco mais amena [...] nesse novo estado, com uma vida simples e solitária, com poucas necessidades e com os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, dispendo de um enorme tempo de lazer, empregaram-no a procurar vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais [...] foi esse o primeiro julgo que involuntariamente se impuseram, e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois essas comodidades, além de continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, perdem, com o hábito, quase todo seu encanto e degeneram em verdadeiras necessidades, tornando a privação tanto mais cruel quanto mais doce era a posse. Infelizes por perde-las, não tinham os homens a felicidade de possuí-las (ROUSSEAU, 2020b, p. 211–212).

Essa diferença, que a princípio se insinua discretamente, reflete as posições radicalmente diferentes que cada um desses livros ocupa no *corpus* rousseauiano. Como já foi destacado, o esforço do *Segundo discurso* é aquele de, “afastando todos os fatos”, esclarecer a natureza das coisas e esboçar um diagnóstico sobre o distanciamento a que chegou à humanidade de sua verdadeira essência. Em uma das linhas introdutórias do *Contrato*, encontramos uma indicação do esforço que é específico a esse livro: “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles. Como se deu essa mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.” (ROUSSEAU, 1996, p. 9).

Explicitar o conteúdo dessa elaboração é tornar óbvia a diferença entre os dois livros que aqui se pretende sublinhar: a passagem para o estado civil e a instauração de relações de dominação, isto é, o distanciamento a que chegaram os seres humanos de

sua condição original no estado de natureza era o que o *Segundo discurso* pretendia mostrar; no *Contrato*, Rousseau declara ignorar esse problema para salientar a questão essencial e específica do livro — a da legitimidade das instituições políticas.

Nesse sentido, a forma literária do *Contrato* também ganha, muitas vezes, o contorno de uma hipótese histórica. Mas é uma hipótese completamente diferente da ficção histórica esboçada no *Segundo discurso*.² Não existe, no *Contrato*, apesar das aparências, nenhuma tentativa efetiva de dar conta daquilo que realmente aconteceu na história da humanidade, isto é, do distanciamento a que chegaram os seres humanos de sua essência, através da instauração das relações de dominação que Rousseau observa em sua época. Já foi possível chegar a essa conclusão com a argumentação anterior.

Se nos é autorizado descrever o *Contrato* a partir de um caráter hipotético, é porque essa hipótese se dá em outra direção: ela tenta especular aquela que seria uma “saída ideal” do estado de natureza para o estado de sociedade, sem passar por estágios intermediários e formas decaídas, a partir da alienação da vontade de cada um em nome da vontade geral.

Brilharam sobre a terra milhares de nações que nunca teriam podido suportar boas leis, e mesmo as que teriam admitido duraram apenas um breve lapso de tempo para isso. Os povos, assim como os homens, só são dóceis na juventude, ao envelhecer, tornam-se incorrigíveis; uma vez estabelecidos os costumes e enraizados os preconceitos, é empresa vã e arriscada pretender reformá-los (ROUSSEAU, 1996, p. 56).

Enquanto no *Segundo discurso* o diálogo com o que realmente aconteceu na história da humanidade é refinado, esclarecido e, não obstante, perseguido por parte de Rousseau, no *Contrato* não há qualquer sombra desse diálogo. A história da humanidade é inteiramente recomposta, não a fins de chegar até a atual condição da espécie, iluminando essa condição com os fundamentos da natureza humana — essa recomposição é feita com o intuito de fazer uma construção normativa dos pressupostos necessários para estabelecer uma sociedade política justa, legítima e feliz.

Em partes, como na passagem supracitada, Rousseau compara esses pressupostos com aquilo que realmente se deu na história da humanidade, mas isso não faz com que exista uma tentativa de corresponder a esses fatos.

² Daremos maior importância para essa história hipotética do *Contrato* no final deste trabalho. Como veremos, ainda que essa história hipotética esteja, no livro, sempre subordinada ao objetivo de julgar o Estados modernos, ela ganha uma certa independência dele. De modo que podemos extrair do *Contrato*, não obstante, também uma história hipotética — a qual só se diferencia da história hipotética do *Segundo discurso* pelo fato de que não possui qualquer compromisso de corresponder à história real da humanidade.

4. Os intérpretes polêmicos

Devemos partir para o problema o qual é objeto desse trabalho, uma vez feitas as considerações, de maneira direta, sobre o conteúdo e o contexto histórico dos livros que o protagonizam. Esse problema, como já foi aqui mencionado, é aquele acerca da continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato social*. Tendo alcançado uma projeção importante no cenário intelectual europeu após sua morte, sobretudo em razão dos acontecimentos políticos aqui discutidos, a obra de Rousseau passou a ser amplamente discutida, chegando aos poucos a um estatuto singular. As ideias de Rousseau formaram o que é hoje considerado como um dos principais momentos do pensamento ocidental, tendo sido apropriadas e apreciadas por diferentes pensadores.

Parte considerável dessas apropriações se concentraram sobre os dois livros supracitados, tornando-os os livros mais famosos de Rousseau. Elas foram responsáveis por instaurar o problema, que seria mais bem descrito como uma polêmica, sobre a continuidade entre os livros, tendo em vista que essas apropriações buscaram estabelecer essa continuidade utilizando-se de elementos do próprio texto rousseauiano. Jean Starobinski foi o primeiro a reunir essas diferentes apreciações em torno desse problema. Por ter sido o primeiro a enunciar o problema tratado por esse trabalho, julgamos as considerações de Starobinski como de extrema importância.³

Os intérpretes que buscaram essa continuidade estabeleceram uma ordem entre os livros. O elemento de continuidade que aparecia como um elemento em comum nas diferentes interpretações era uma certa cronologia, segundo a qual o *Contrato social* seria uma sequência para o *Segundo discurso*. Embora exista, de um ponto de vista histórico, essa ordem ou sequência, não era disso que tratavam as interpretações — segundo elas, se trataria, na verdade, de uma sequência teórica, filosófica e política.

Segundo essas interpretações, os problemas que teriam surgido com a saída histórica dos seres humanos do estado de natureza seriam resolvidos pela construção normativa do contrato social. Se, no *Segundo discurso*, os seres humanos teriam criado os vícios, a desigualdade e os Estados despóticos, o *Contrato* ofereceria um programa

³ Como veremos na sessão seguinte, Starobinski também chega a uma conclusão sobre a possibilidade, ou impossibilidade, de estabelecer o tipo de continuidade tentada pelos pensadores reunidos em torno do problema, fato que é também essencial para a ordem das argumentações pretendida por este trabalho.

para dar fim a esses problemas, a partir de uma nova associação formal que estaria fundada na vontade geral.

Segundo Starobinski, a inclinação para dar essa organização para as ideias de Rousseau reflete algo que verdadeiramente aparece como um problema na obra do filósofo. Isso porque a saída do estado de natureza, tal como narrada de maneira particular pelo *Segundo discurso*, inaugura aquilo que Starobinski entende como uma ruptura da unidade original, que existia naquele estado entre o ser humano e a sua essência, entre o ser humano e a sua natureza (STAROBINSKI, 1991, p. 41). Essa separação seria uma tradução da separação, que foi discutida na breve abordagem do *Discurso sobre as ciências e sobre as artes*, entre o ser e o parecer. O parecer, os vícios, as más intenções e todas as suas consequências tornam opaca a relação dos humanos com a sua essência.

Por outro lado, o *Contrato* sugere uma formalização política que associaria os humanos de modo a tornar possível uma sociedade na qual seria possível viver, senão a mesma unidade presente no estado de natureza, uma espécie de suplemento daquela unidade original, uma vez que garantiria o usufruto da igualdade e da liberdade. Definidas como legítimas essas duas observações, sendo elas fiéis e justas com o texto rousseauiano, é preciso dizer, no entanto, que se trata de um passo a frente afirmar que essa “solução” do *Contrato* permite “consertar” uma situação de degradação, tal como aquela descrita no *Segundo discurso*, na qual a unidade original não foi apenas rompida, mas cujo rompimento foi extremamente aprofundado, em dimensões espirituais e políticas. Esse “passo a frente” é aquilo que será discutido no final dessa sessão — no momento, basta afirmar que é justamente esse “passo a frente” o que esses intérpretes buscaram dar, tentando enxergar na obra de Rousseau algo como proposições para resolver os problemas sociais.

4. 1. Engels

Starobinski separa em dois grupos esse trio de intérpretes que buscaram, numa sequência conceitual entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*, uma solução rousseauiana para “restabelecer a unidade perdida”: aqueles que buscaram restabelecer a unidade a partir de uma “síntese pela revolução”; e aqueles que perseguiram esse retorno à transparência numa “síntese pela educação” (STAROBINSKI, 1991, p. 41–45). Tratemos, então, do autor que, segundo Starobinski, teria sido responsável por dar à

obra de Rousseau uma interpretação propriamente revolucionária, de modo a oferecer ao filósofo um lugar entre os primeiros elaboradores de uma proposta de sublevação social: Friedrich Engels.

Engels foi um empresário industrial e teórico revolucionário prussiano — nascido no que hoje se reconhece como a Alemanha, no ano de 1820 (Rousseau já havia falecido há mais de 40 anos) — cuja principal contribuição consiste na elaboração, ao lado de Marx, da corrente filosófica que ficou conhecida como materialismo histórico-dialético. Marx e Engels defendem com o materialismo histórico-dialético uma filosofia que resulta necessariamente em uma direção política específica — por identificar que o fundamento da desigualdade nas sociedades capitalistas são as relações de produção encontradas nessas sociedades, Marx e Engels afirmam que o horizonte da organização social é, necessariamente, a abolição de tais relações.

Essa abolição passaria necessariamente pela organização política e revolucionária da classe que se apresenta como, simultaneamente, a base de sustentação para esse modo de produção e a sua própria negação, isto é, a classe cujas exploração e espoliação sistemáticas empurram para uma transformação social radical. Essa classe seria o proletariado, isto é, a classe trabalhadora — na época de Marx e Engels, eram os funcionários das fábricas e indústrias, cujo trabalho incorporado nas mercadorias por eles produzidas e o valor a elas acrescentado pela sua mão de obra era expropriado pelos proprietários das fábricas.

Em *Anti-dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*, Engels apresenta um dos muitos esboços do materialismo histórico-dialético em sua obra. Nesse trabalho, o autor busca rebater, como sugere o subtítulo, a filosofia do também alemão Eugen Dühring, que apareceu na época de Marx e Engels com uma proposta de socialismo científico alternativa àquela dos dois colaboradores. O tratamento dado por Engels à obra de Rousseau neste livro aparece como uma tentativa de reverter as bases do pensamento de Dühring, tendo em visto que ele mesmo (Dühring) toma Rousseau como um dos pensadores basilares para a sua ideia de socialismo: “Por fim: nem mesmo a teoria da igualdade de Rousseau, da qual a de Dühring é apenas um decalque desbotado e falsificado...” (ENGELS, 2015, p. 328).

Dando um passo atrás no livro, percebemos que, como Engels indica, um dos esforços de Dühring é uma crítica da construção materialista feita por Marx. Essa crítica é baseada e mobilizada por uma recusa peremptória, por parte de Dühring, da dialética hegeliana e da ideia de “negação da negação”, a qual Marx e Engels tomam como um

instrumento imprescindível — fato que Dühring considera extremamente condenável (ENGELS, 2015, p. 309–335). Para além dos motivos que levam Dühring a recusar a dialética — bem como dos que fazem Marx e Engels adotá-la — o que é importante para Engels é que, apesar de condenar Marx por utilizá-la, Dühring deriva alguns dos fundamentos de sua filosofia do pensamento de Rousseau, filósofo que, para Engels, não pode ser tematizado sem que seja considerado como um precursor, antes de Hegel, de versões rudimentares da dialética e da ideia de “negação da negação”, de modo que a última citação fica completa assim:

Por fim: nem mesmo a teoria da igualdade de Rousseau, da qual a de Dühring é apenas um decalque desbotado e falsificado, ganha existência sem que a negação da negação hegeliana preste seus serviços de parteira — e, ainda por cima, quase vinte anos antes do nascimento de Hegel (ENGELS, 2015, p. 328).

Posto de lado o papel que realmente desempenha a filosofia de Rousseau naquela de Dühring, o que realmente importa para este trabalho é o papel que ela desempenha na formulação do próprio Engels. Nos interessa essa ideia mesmo, isto é, de que Rousseau seria uma espécie de profeta da dialética materialista. É evidente, pela arguição até aqui encaminhada, que Rousseau foi um dos primeiros pensadores ocidentais a conceber a desigualdade como algo que é fruto de construção histórica. E não apenas isso — também é evidente que, para Rousseau, a acentuação da desigualdade nas sociedades e Estados europeus é o caminho *necessário* desde a saída do estado de natureza, na esteira da degradação moral e espiritual dos seres humanos. Engels observa bem esse aspecto do pensamento rousseauiano.

E, não obstante, esses chefes necessariamente se transformam em opressores dos povos e intensificam essa opressão até o ponto em que a desigualdade, levada ao extremo, torna a reverter em seu contrário. A causa da igualdade se torna esta: diante do déspota todos são iguais, a saber, iguais a zero. “É este o último termo da desigualdade, e o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; é nele que todos os particulares voltam a ser iguais porque nada são, e que, já não tendo os súditos outra lei além da vontade do senhor, [...]” Porém, o déspota só é senhor enquanto tiver o poder e, por essa razão, “tão logo o podem expulsar, ele não pode reclamar contra a violência. [...] Apenas a força o mantinha, apenas a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, de acordo com a lei natural”. E assim a desigualdade volta a reverter em igualdade, *mas não na antiga igualdade natural dos humanos primitivos sem fala, mas na igualdade mais elevada do contrato social* [grifo meu]. Os opressores são oprimidos. É a negação da negação (ENGELS, 2015, p. 330–331).

Nesse parágrafo, Engels faz, principalmente, referência a uma das passagens finais do *Segundo discurso*, em que Rousseau termina a consideração na qual introduz, na sua ficção histórica-genealógica, as primeiras distinções políticas e civis, “o estabelecimento da lei e do direito de propriedade, a instituição da magistratura e a transformação do poder legítimo em poder arbitrário...”⁴ (ROUSSEAU, 2020b, p. 236).

Dessa maneira, a condição de rico e pobre foi autorizada pela primeira época; a do poderoso e fraco, pela segunda; e a de senhor e escravo, pela terceira, que é o último grau da desigualdade, e o termo ao qual finalmente chegam todos os outros, até que novas revoluções dissolvam por completo o governo, [...] Mas esses detalhes constituiriam por si só matéria para uma obra considerável, na qual pesariam as vantagens e os inconvenientes de todo governo, em relação aos direitos do estado de natureza, e onde se desvendariam todas as diferentes faces sob as quais a desigualdade tem se mostrado até hoje e poderá mostrar-se nos séculos, de acordo com a natureza desses governos e *com as revoluções que o tempo necessariamente trará* [grifo meu] [...] É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo [...] chegaria finalmente a espezinhar as leis e o povo, e a estabelecer-se sobre as ruínas da República. Os tempos que precedessem essa última mudança seriam tempos de tumultos e calamidades, mas no fim tudo seria devorado pelo monstro, e os povos não teriam mais nem chefes nem leis, tão somente tiranos [...] É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de onde partimos. É nele que todos os particulares se tornam de novo iguais, pois nada são, e por não terem os súditos outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões; desapareceriam, mais uma vez, as noções do bem e os princípios da justiça. É aqui que tudo se reduz unicamente à lei do mais forte [...] e o contrato de governo está de tal forma desfeito pelo despotismo que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, logo que se pode expulsá-lo, em absoluto pode protestar contra a violência. A rebelião é que acaba por estrangular ou destronar um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais, na véspera, ele dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba. Tudo se passa assim, segundo a ordem natural e, *seja qual for o resultado dessas breves e frequentes revoluções* [grifo meu], ninguém pode queixar-se da injustiça de outrem, mas tão somente de sua própria imprudência ou de sua desgraça (ROUSSEAU, 2020b, p. 236–241)

É possível enxergar, entretanto, uma diferença importante na formulação rousseauiana e na interpretação de Engels. Como já foi destacado, nas duas encontramos a ideia de que a desigualdade que Rousseau identificou nas sociedades europeias de seu tempo eram, não apenas o resultado de um agravamento gradativo das relações de dominação ao longo da história, mas também um grau ainda inacabado e provisório nessa escada evolutivo, ou antes involutiva. Como Engels bem interpreta, fazendo referência a passagens diretas do próprio Rousseau, a evolução da desigualdade

⁴ Cabe considerar que Rousseau é levado, a partir desse ponto, para uma espécie de futurologia, visto que enxerga o progresso da desigualdade como algo que ainda não teria chegado à sua culminação nos Estados europeus de sua época, mas que chegaria num futuro próximo.

ainda atingiria um “último grau”, no qual a igualdade volta a aparecer, mas agora tendo passado por um processo histórico, a partir do qual essa igualdade só pode ser uma igualdade no interior de condições precárias. Embora o próprio Rousseau afirme que esse estágio pode ser tratado como um “novo estado de natureza” (ROUSSEAU, 2020b, p. 241), essa nova igualdade é de natureza inteiramente diferente, coisa que Engels bem entende, ao descrevê-lo como um período propício para revoluções.⁵ É o Estado de inteira ilegitimidade que levaria os indivíduos a depor o déspota, dispondo nesse ato de toda legitimidade.

É nesse momento, todavia, que os caminhos se bifurcam entre o alemão e o genebrino. Ao afirmar, em referência ao que seria o resultado dessas revoluções, que “[...] a desigualdade volta a reverter em igualdade, mas não na antiga igualdade natural dos humanos primitivos sem fala, mas na igualdade mais elevada do contrato social.” (ENGELS, 2015, p. 331), Engels estabelece uma continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato* que não pode ser defendida se nos basearmos rigorosamente no texto rousseauiano. Tudo que diz Rousseau, em referência às mesmas revoluções das quais fala Engels, é que “seja qual for o resultado dessas breves e frequentes revoluções, ninguém pode queixar-se da injustiça de outrem, mas tão somente de sua própria imprudência ou de sua desgraça.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 241)

Não existe, em Rousseau, a ideia de que essas revoluções, catalisadas pelo grau último da desigualdade, resultariam necessariamente em um governo justo e legítimo, ao modo daquele que é normatizado no *Contrato*. Rousseau parece estar mais inclinado a afirmar, ao contrário, que essas revoluções anunciariam uma espécie de “fim do mundo”, ou de “fim da história”, em que a desigualdade não poderia mais ser solucionada e em que o estado de caos seria definitivo, com o reino dos vícios e o triunfo do mau — embora ele não afirme isso categoricamente. Fato é que, embora Rousseau se aproxime de uma ideia de necessidade quando afirma que essas revoluções aparecerão “necessariamente”, a necessidade de que essas revoluções instaurem um governo justo e legítimo parece distante de sua formulação.

Com o propósito de marcar aqui um ponto que será mais bem desenvolvido nas próximas sessões, aquilo que Rousseau parece entender sobre a possibilidade de um governo justo e legítimo como resultado desses levantes populares é que essa

⁵ Suspendemos o juízo sobre se essas formulações, que de fato encontramos em Rousseau, podem ser consideradas um desenvolvimento ainda embrionário da “negação da negação” hegeliana, apropriada por Marx.

possibilidade é inteiramente contingente, e que essas revoluções poderiam muito bem resultar em coisa alguma. Retomando um trecho já citado na passagem anterior: “[...] até que novas revoluções dissolvam por completo o governo, *ou o aproximem da instituição legítima*. [grifo meu]”. Nela, podemos enxergar que Rousseau considera, sim, a possibilidade de que as revoluções construam um governo legítimo.⁶ Mas isso de forma alguma é necessário, e veremos como Louis Althusser tira dessa conclusão uma possível linha de continuidade entre os dois livros.

Ainda que o resultado final dessas revoluções descritas no *Segundo discurso* fosse a instituição de um contrato legítimo, o *Contrato* não apareceria como uma descrição dessa sociedade, então, estabelecida. Marcamos, nas sessões anteriores, duas diferenças principais entre os dois livros: a primeira é a de que, enquanto o *Segundo discurso* tenta corresponder à história factual, o *Contrato* narra uma história completamente hipotética; e a segunda sendo a de que o *Contrato*, uma vez que narra o estabelecimento de uma sociedade legítima de um só golpe a partir do estado de natureza, não descreve o estabelecimento de um contrato legítimo a partir de um estado já instalado de degradação social e moral.

O livro não permite, portanto, que seja colocado como uma sequência do *Segundo discurso*, que também narra, por sua vez, um outro encaminhamento da mesma história. Ainda que, no final da história por ele narrada, houvesse a conquista, por parte das revoluções, de uma instituição legítima, essa instituição não seria a mesma que encontramos no *Contrato*, de modo que se torna impossível colocar um livro como sequência do outro, da forma que faz Engels. Essa, portanto, se configura como uma terceira diferença importante, que resulta das outras duas: não é possível buscar essa continuidade entre os dois livros porque eles se apresentam como duas direções paralelas que partem de um mesmo ponto; na primeira, saímos do estado de natureza para um contrato legítimo de um só golpe; na segunda, uma sociedade autoritária é erguida e derrubada pelos seus cidadãos, a partir de um mesmo estado de natureza, e mesmo que a destituição dos déspotas possa abrir espaço para uma instituição legítima, não seria possível retornar ao estado de natureza original, dele saindo por uma constituição *ex-nihilo*, numa tentativa de imitar os passos do *Contrato*.

⁶ Para daí concluir que o *Contrato* foi escrito em uma espécie de ordem de continuidade, a partir da qual seria possível encontrar no livro os passos necessários para a instituição de um governo legítimo a partir da deposição de Estados despóticos, é uma operação bastante apressada da parte de Engels. Poderemos ver isso melhor no final da sessão, com as considerações de Jean Starobinski.

4. 2. Immanuel Kant

Seguindo a construção histórica da polêmica feita por Starobinski, temos em seguida dois comentários — também muito importantes — sobre a obra de Rousseau. O primeiro é um artigo de 1786, de autoria de Immanuel Kant, que se chama “Começo conjectural da história humana”. Kant foi um filósofo de grande importância, que nasceu no século dezoito e que foi responsável por contribuições que sistematizaram o pensamento iluminista. Sua “Crítica da razão pura”, como crítica das concepções de razão da metafísica dogmática cartesiana, significou uma refundação dos princípios de uma filosofia que privilegia a razão humana como o principal instrumento do conhecimento, além do que significou um importante direcionamento para as concepções humanistas que nasciam naquela época e que se desenvolveriam depois.

Em “Começo conjectural da história humana”, texto de breve extensão, Kant busca construir uma conjectura do que ele nomeia “o primeiro começo” da história humana, a partir do texto bíblico Gênese, para com isso especular de que modo os seres humanos teriam saído de sua condição animal a partir do uso da razão (KANT, 2010, p. 111). Para isso, todavia, Kant se distancia de uma história estabelecida e acreditada como relato real para, nesse texto, se aproximar de uma filosofia da natureza (KANT, 2010, p. 110), situando sua discussão como um exercício da imaginação em companhia da razão. A partir disso é que ele se autoriza a fazer paralelos com as passagens do Gênese, texto ilustrativo da capacidade da filosofia de traçar, a partir de conceitos, o mesmo caminho indicado pela história.

Nesse sentido, o exercício a que se propõe Kant não é muito distante do exercício de Rousseau no *Segundo discurso*. Não é por acaso que Rousseau aparece aqui como um aliado dos argumentos kantianos. Ao explorar a questão do surgimento da desigualdade, Rousseau também busca, como foi aqui argumentado, construir uma espécie de “ficção histórica”, cujos termos são bastante próximos aos que coloca Kant, isto é, uma reconstrução apenas conceitual daquilo que a histórica indica: “O leitor abrirá as páginas desse documento (1. Moisés Cap. II-VI) e, passo a passo, verificará se o caminho que a filosofia toma segundo conceitos coincide com aquele que a história indica.” (KANT, 2010, p. 110). Tal como Kant, Rousseau buscou “afastar os fatos” para se aproximar de uma filosofia da natureza.

Mas as diferenças entre o artigo de Kant e o *Segundo discurso* não podem ser descartadas. Com uma especulação sobre o afastamento dos seres humanos de sua

condição animal, Kant pretende defender a possibilidade de um desenvolvimento ainda vindouro da razão enquanto entendida como um “progresso da cultura”. Ainda em passos muito semelhantes aos de Rousseau, essa especulação tem início com a postulação de um único casal de humanos adultos capazes de se servirem de suas próprias forças— sendo esses os requisitos necessários, segundo Kant, para não vagar em conjecturas e para dispensar causas naturais precedentes (KANT, 2010, p. 110).⁷ Esse casal de humanos adultos seriam animados somente por instintos animais.

No entanto, logo essa condição inicial se transforma, e a humanidade passa a desenvolver o uso da razão, mesmo que, a princípio, em condições apenas rudimentares.

Enquanto obedecia a este chamado da natureza o homem inexperiente se encontrava bem. Mas logo a razão se fez notar e, por meio da comparação do já experimentado com aquilo que um outro sentido que não aquele ligado ao instinto — tal como o sentido da visão — apresenta-lhe como semelhante, tentou alargar o seu conhecimento dos alimentos para além da barreira do instinto. Ainda que o instinto não recomendasse, essa tentativa poderia talvez ser bem-sucedida, desde que ela não o contradissesse. Entretanto, é uma característica da razão ser capaz de, com a contribuição da imaginação, inventar desejos não só sem um impulso natural a eles voltado, como até mesmo opostos a este último — no início eles recebem o nome de lascívia — mas através dos quais são engendradas, pouco a pouco, toda uma multidão de inclinações supérfluas e até mesmo antinaturais — as quais recebem o nome de luxúria. A ocasião para renegar o impulso natural pode ter sido apenas uma trivialidade; porém, o sucesso da primeira tentativa, a saber, tornar-se consciente de sua razão enquanto uma capacidade de estender-se para além dos limites aos quais todos os animais estão confinados, foi muito importante e decisivo para o seu modo de vida (KANT, 2010, p. 112).

Embora não seja apropriado propor uma justaposição perfeita entre as duas genealogias, Kant está muito próximo de Rousseau neste tipo de conjectura. Não obstante Rousseau dispense tratar sua genealogia como uma espécie de “origem da razão”, como faz Kant, o início da sociedade no *Segundo discurso* aparece em uma formatação semelhante. É possível enxergar isso em uma passagem do livro em que, após descrever os primeiros avanços da técnica na humanidade, Rousseau enxerga o surgimento dos primeiros hábitos que se contrapõem às necessidades físicas, as quais orientavam a humanidade no estado de natureza:

⁷ O argumento comum entre Kant e Rousseau, na verdade, é a postulação de uma condição anterior à sociedade em que os humanos se animavam apenas por seus “instintos”, nas palavras de Kant, ou por suas “necessidades físicas”, no vocabulário rousseauiano. Como foi possível observar nas sessões anteriores, Rousseau não enxerga a necessidade de postular um único casal de humanos adultos para conseguir observar indivíduos autossuficientes e que se servem das próprias forças, prescindindo de seus semelhantes. É evidente que a diferença discreta que apresenta Kant nessa genealogia pode levar até críticas ao texto rousseauiano. O que importa, entretanto, é que, nessa peculiaridade, Kant se aproxima mais do texto bíblico do que do texto de Rousseau.

Nesse novo estado, com uma vida simples e solitária, com poucas necessidades se com os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, dispondo de um enorme tempo de lazer, empregaram-no a procurar vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais. Foi esse o primeiro jugo que involuntariamente se impuseram, e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois essas comodidades, além de continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, perdem, com o hábito, quase todo seu encanto e degeneram em verdadeiras necessidades, torando a privação tanto mais cruel quanto mais doce era a posse (ROUSSEAU, 2020b, p. 211–212).

Em ambos os casos, a superação da condição animal pressupõe o surgimento de uma série de impulsos “antinaturais”. Em Rousseau, esses impulsos ganham o nome de “vícios”, ou “hábitos”, já em Kant, eles são chamados de “inclinações lascivas”. É necessário, para os dois autores — que se dedicam a estabelecer um trabalho filosófico-conceitual que coincida com os indícios históricos — fazer com que a progressão dos fatos leve até o estado em que a humanidade se encontra atualmente, ou que se encontrava no momento histórico respectivo a cada um. Para Rousseau, como já foi mencionado, o estado em que viviam as sociedades europeias de seu tempo era de degradação moral, intelectual, política e social. Por mais que não tivessem chegado ao “último nível de desigualdade”, ainda sim eram resultado da marcha inevitável da humanidade em direção à sua própria degradação, desde a sua saída do estado de natureza.

Após considerar necessário o surgimento dos primeiros impulsos que fogem do escopo dos “instintos” —consequência imediata de um primeiro uso, ainda embrionário, da razão —, o texto de Kant passa a enumerar os estágios que teria passado a humanidade até chegar ao estado de esclarecimento que o autor julgava encontrar na sua época. Essa enumeração tem início quando Kant especula que o primeiro uso contrário aos instintos, ou o primeiro passo da humanidade no uso da razão, pode ter sido descoberto através da alimentação

Que tenha sido, pois, um fruto cujo aspecto, por meio de sua semelhança com outros frutos agradáveis já experimentados, convidou para a tentativa [...] e, a despeito do protesto da última [da natureza], fazer a primeira tentativa de uma escolha livre... (KANT, 2010, p. 112).

Em seguida, conhecemos os passos dois e três:

Depois do instinto de alimentação, por meio do qual a natureza preserva cada indivíduo, o mais relevante é o instinto para o sexo, por meio do qual ela cuida da conservação de cada espécie [...] o estímulo sexual, que nos animais se

baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação [...] Pois tornar uma inclinação mais intensa e duradoura afastando-se dos sentidos o seu objeto mostra já a consciência de algum domínio da razão sobre os impulsos [...] A recusa foi o artifício para conduzir do mero estímulo sensual ao estímulo ideal, para conduzir gradualmente do desejo meramente animal ao amor [...] O terceiro passo da razão, depois que ela se misturou às primeiras necessidades básicas imediatas, foi a espera refletida do futuro (KANT, 2010, p. 113–114).

Por fim, chegamos ao último passo no desenvolvimento da razão humana, desde a saída de sua condição animal.

O quarto e último passo dado pela razão, elevando o homem completamente acima da sociedade com os animais, foi ter concebido (ainda que apenas obscuramente) que ele é verdadeiramente o fim da natureza e que nada que vive sobre a Terra pode competir com ele nesse aspecto [...] E assim o homem pôs-se em pé de igualdade com todos os seres racionais, qualquer que seja a sua posição (III, 22): isto é, em relação à pretensão de ser seu próprio fim, de ser aceito como tal por todos os outros e de não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins. Aqui, e não na razão considerada meramente como instrumento para a satisfação das várias necessidades, encontra-se o fundamento da tão ilimitada igualdade do próprio homem com os seres superiores, os quais podem, para além de toda comparação possível, ultrapassá-lo em relação aos dotes naturais... (KANT, 2010, p. 115).

Essa reflexão não é de todo estranha a Rousseau, que dedica um importante papel, em suas genealogias, e em particular no *Segundo discurso*⁸, ao momento em que os seres humanos tomam conhecimento de sua superioridade em relação aos outros seres vivos. As duas análises diferem, todavia, porque Rousseau não enxerga nisso um passo definitivo para o estabelecimento do uso da razão, nem muito menos um pressuposto suficiente para construir, a nível social, a igualdade comum a toda humanidade, capaz de fazer com que um ser humano não faça do outro um meio para um outro fim. Todo o prosseguimento do livro de Rousseau aponta para o contrário, visto que o que se segue a esse momento é o estabelecimento de relações de dominação com o início da desigualdade entre os humanos.

Essa reflexão de Kant é um problema mesmo para os seus próprios propósitos — se existe, como no Rousseau do *Segundo discurso*, a pretensão de fazer uma especulação conceitual que coincida com aquilo que a história indica, Kant parece se comprometer, nessa afirmação, com a ideia de que existia, em sua época, algo como uma igualdade comum a toda humanidade, reconhecida por todos os indivíduos.

⁸ Por exemplo, quando Rousseau trata dos primeiros desenvolvimentos da técnica, bem como das primeiras noções de individualidade: “Os novos conhecimentos que resultaram desse desenvolvimento aumentaram sua superioridade sobre os outros animais, fazendo-o consciente dela.” (ROUSSEAU, 2020b).

Lembremos que Kant não viveu muito tempo depois de Rousseau e, apesar de ter vivido em um país diferente e, portanto, em uma situação social e política diversa, não se pode dizer que conheceu condições muito melhores no que diz respeito à construção política e social da igualdade. Comprometer-se com essa afirmação é algo, no mínimo, contencioso, e é por isso que o artigo não tem fim aí.

Por acaso, ao fazer a ressalva que tal afirmação pedia, Kant menciona, pela primeira vez, a obra de Jean-Jacques Rousseau. Após defender que a última etapa para a igualdade já haveria sido consumada na história da humanidade, Kant reconhece que ainda persiste, mesmo após esse “quarto e último passo”, um conflito bastante manifesto, que seria, nas suas palavras, o conflito entre a natureza e a cultura.

Se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança deixa de ser uma questão quando consideramos a destinação de sua espécie, que consiste em nada mais do que no progredir para a perfeição, por mais que as primeiras tentativas de alcançar essa meta, mesmo em uma longa série de membros sucessivos, tenham sido errôneas e malsucedidas. — Entretanto, se para a espécie esse curso é um progresso do pior para o melhor, para o indivíduo não é exatamente o mesmo. Antes de a razão despertar não havia ainda mandamento ou proibição e, portanto, nenhuma transgressão; mas tão logo ela começa sua empreitada e, por fraca que seja, entra em conflito com a animalidade em toda a sua força, surgem males e, o que é pior, na razão mais cultivada surgem vícios que eram completamente estranhos ao estado de ignorância e, portanto, de inocência (KANT, 2010, p. 116).

A menção à Rousseau surge de maneira muito peculiar: Kant pauta Rousseau como se ele oferecesse uma solução para a contradição óbvia entre sua primeira afirmação, isto é, de que os seres humanos já teriam estabelecido a razão a ponto de inaugurar uma igualdade reconhecida de modo comum por toda a humanidade; e a sua segunda afirmação, àquela segundo a qual ainda haveria um conflito entre a animalidade e a “razão mais cultivada”, que resultaria em males de natureza individual que impediriam a construção plena da igualdade.⁹ Ao fazer esse movimento, Kant pretende resolver o que ele reconhece como uma grande dificuldade, a saber, a tarefa estabelecer um tipo de continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato* (isto é, Kant reconhece o problema de pesquisa desse trabalho):

Desse modo, pode-se também fazer concordarem entre si, e com a razão, as tão frequentemente mal-entendidas e aparentemente contraditórias afirmações do famoso J. J. Rousseau. Em seu escrito *Sobre a Influência das Ciências* e em

⁹ O fato de que esses vícios individuais impedem a construção da igualdade não está implícita em Kant. Como veremos, é o recurso que ele faz a Rousseau que dá a entender que se está lidando também com esse problema.

Sobre a Desigualdade entre os Homens, ele mostra muito corretamente o inevitável conflito entre a cultura e a natureza do gênero humano enquanto uma espécie física em que cada indivíduo deve alcançar completamente sua destinação; mas em seu *Emílio*, em seu *Do Contrato Social* e em outros escritos, ele busca novamente resolver o problema mais difícil de como a cultura tem de avançar de modo a desenvolver as disposições da humanidade pertencentes à sua destinação enquanto uma espécie moral, de tal modo que estas não mais entrem em conflito com aquelas disposições da humanidade enquanto espécie física. A partir desse conflito (*já que a cultura, de acordo com os verdadeiros princípios da educação do homem e, ao mesmo tempo, do cidadão, talvez não tenha ainda começado corretamente, muito menos atingido a completude*) [grifo meu] surgem todos os verdadeiros males que pesam sobre a vida humana e todos os vícios que a desonram. Entretanto, os estímulos para os vícios, aos quais nesse caso se atribui a culpa, são em si bons e, enquanto disposições naturais, são conformes a fins, mas essas disposições, posto que foram talhadas para o estado de natureza, são prejudicadas pelo avanço da cultura e, inversamente, prejudicam a esta, até que a arte completa se torne novamente natureza: enquanto tal, ela é a última meta da destinação moral da espécie humana (KANT, 2010, p. 117–119).

É como se a humanidade tivesse alcançado um nível da razão suficiente para construir a igualdade que é, na ordem do direito e na ordem do fato, comum à toda humanidade, mas não tivesse conquistado um avanço cultural capaz de realizar essa destinação — como se observa na passagem sobre a completude ainda por vir do progresso da cultura e da educação da humanidade. Kant pensa estar em estrito acordo com Rousseau ao seguir essa direção quando, em sua interpretação, diz que o *Segundo discurso* trataria o problema sobre um conflito entre a natureza e a cultura, cujas soluções poderiam ser encontradas no *Contrato*, a partir da realização das condições racionais já estabelecidas com a saída dos humanos de sua condição animal.

Contudo, essa ideia, incorporada na passagem “em seu *Do Contrato Social* [...] ele busca novamente resolver o problema mais difícil de como a cultura tem de avançar de modo a desenvolver as disposições da humanidade enquanto uma espécie moral...” (KANT, 2010, p. 117), não poderia ser mais contraditória com a constatação a que chegamos, esperançosamente, nas últimas sessões — isto é, de que o *Contrato* não parte do nível de degradação moral, social e política descrita pelo *Segundo discurso* para, a partir daí, oferecer soluções para reverter essa degradação. Trata-se de um “novo começo”, que não busca coincidir em nada com o que é indicado pela história da humanidade, de modo que não tem a menor pretensão de resolver o problema de “como a cultura tem de avançar”.

O *Contrato* é uma crítica ao Estado moderno que, no entanto, não tem o caráter de programa — ou seja, não persegue uma estratégia de dissolução desse modelo de

Estado para a construção de outro. A construção de um Estado que concede à humanidade a igualdade e a liberdade que dispunham no estado de natureza, como descrito no *Contrato*, parte de um começo novo, sem que a humanidade precise cair nas degradações que se apresentaram ao longo da história, como é descrito no *Segundo discurso*.

Não há, no *Contrato*, também, qualquer tentativa de premeditar, como indica Kant, um futuro em que o esclarecimento racional da humanidade através da educação possa levar até as condições políticas ali descritas, adotando como ponto de partida o nível de desenvolvimento da razão que se observava na época de Rousseau. Essa conclusão interrompe, tanto a tentativa de encontrar uma síntese pela revolução, como no caso exposto de Engels, quanto a busca por uma síntese pela educação, como no caso de Kant. A alternativa pela educação, tal como exposta por Kant, encontra uma dificuldade peculiar — isto é, de que, no livro em que as condições de sua época são, de fato, analisadas, o *Segundo discurso*, a humanidade não caminha em direção ao esclarecimento racional, nem muito menos no sentido de construir o Estado que é descrito no *Contrato*.

Mais do que isso — a saída do estado de natureza que aparece no *Segundo discurso* não estabelece uma potencialidade definitiva, ainda que somente virtual, de construção futura da igualdade, interpretação segunda a qual restaria para a humanidade somente a humanidade a tarefa, simples ou complexa, de satisfazer sua destinação enquanto uma espécie moral através de um progresso da cultura e da educação. Observamos, na verdade, uma queda da espécie, na qual os seres humanos deixam completamente um estado em que eram, sem o uso da razão, capazes de conviver a partir de seus impulsos meramente naturais, e se introduzem numa marcha inexorável em direção à degradação dos hábitos e dos vícios.¹⁰

4. 3. Ernest Cassirer

¹⁰ Uma dificuldade final na interpretação na interpretação kantiana de Rousseau é a de que o conflito entre o esclarecimento ou a racionalidade — que levaria até uma igualdade em que os humanos se reconheceriam como fins em si mesmos — e os vícios, ou os maus hábitos, é entendido como fruto de um resquício dos impulsos da humanidade enquanto espécie física. Para Rousseau, pelo contrário, os hábitos e os vícios, apresentados no *Segundo discurso*, são resultado, exclusivamente, da *saída* dos seres humanos do estado de natureza, e suas condições de possibilidade são estabelecidas pela tomada de consciência, por partes dos seres humanos, de sua unidade individual e, por conseguinte, a partir de operações de comparação entre eles. Não existe, na ideia que Rousseau tem dos vícios responsáveis pela degradação moral de sua época, sinal de qualquer conflito, como propõe Kant, entre natureza e cultura.

O segundo comentário enquadrado na “síntese pela educação” é o de Ernest Cassirer. Entendido por Starobinski como um herdeiro da interpretação kantiana de Rousseau, Cassirer, filósofo alemão de origem judaica, produziu um aprofundamento muito maior em relação a obra de Rousseau do que Kant. Tendo como um de seus principais trabalhos um livro sobre a vida e obra de Kant — fato que mostra a influência de Kant sobre Cassirer — Cassirer mostra, em outro de seus trabalhos, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, um alinhamento pouco surpreendente, considerando sua trajetória, com as ideias do filósofo alemão sobre Rousseau (STAROBINSKI, 1991, p. 42).

Esse alinhamento se dá não apenas em forma, mas também em conteúdo. Isso porque Cassirer se dedica a argumentar, em uma discussão mais aprofundada e complexificada em relação a Kant, que a tarefa da educação dos cidadãos, por parte do Estado, aparece na obra de Rousseau como uma oportunidade de unir as reflexões do *Contrato* e do *Segundo discurso*.

Cassirer defende uma interpretação bastante precisa do *Contrato*: ao contrário do que inúmeras abordagens dão a entender, Rousseau não é partidário da ideia de uma bondade original e essencial dos seres humanos. Muito se encontra, no interior de abordagens da teoria contratualista, um suposto contraste entre Hobbes e Rousseau, segundo o qual Hobbes seria defensor da ideia de “maldade” essencial, enquanto Rousseau a ele se contraporía por afirmar uma “bondade” original. Seria esse o “mito do bom selvagem”, pelo qual Rousseau ficou tão conhecido nas operações didáticas e pedagógicas.

Entretanto, como bem observa Cassirer, a reflexão proposta por Rousseau, contrapondo-se, inclusive, à ideia hobbesiana de um estado de natureza como “luta de todos contra todos”, é diferente de uma simples defesa da bondade natural dos seres humanos. Ele argumenta contra essa interpretação, como quando afirma que “o que Rousseau reconheceu agora é que o homem em si não é nem bom, nem mau, nem feliz, nem infeliz, porque o seu ser e a sua forma dada não são rígidas, mas formáveis” (CASSIRER, 1999, p. 64). Essa elaboração encontra respaldo na própria obra de Rousseau, que ao descrever o ser humano no estado de natureza, estado no qual o distanciamento em relação a sua própria natureza era igual a zero, não atribui a ele quaisquer predicados de ordem moral.

O estado de natureza, na verdade, como não é palco para qualquer convívio duradouro entre os indivíduos, também não testemunha deveres conhecidos, nem relações morais — dos seres humanos “selvagens” não poderia ser dito que são “bons”

nem “maus” (ROUSSEAU, 2020b, p. 194). Sendo a preservação de cada indivíduo — em condições nas quais os impulsos são forjados pela natureza — o menos prejudicial possível para os outros, dado que não convivem ainda em sociedade, os seres humanos não chegam a conhecer ideias de virtude. Não podem ser julgados por desobedecer a virtudes que ainda não existem, nem muito menos por negar acordos não-estabelecidos entre eles e seus iguais.¹¹

Rousseau elabora, de maneira muito clara, que a crítica que faz a Hobbes não o leva a concluir em favor de uma “bondade” natural dos seres humanos:

Sobretudo, não vamos concluir, com Hobbes, que o homem, *por não ter nenhuma ideia da bondade* [grifo meu], seja naturalmente mau, que seja vicioso por não conhecer a virtude, que negue sempre a seus semelhantes favores que não crê dever-lhes, tampouco que, pelo direito que com razão ele atribui a si mesmo sobre as coisas de que necessita, imagine insensatamente ser o único proprietário de todo o universo [...] Refletindo sobre os princípios que estabelece, esse autor deveria dizer que o estado de natureza, sendo aquele em que o cuidado com nossa preservação é o menos prejudicial à de outrem, consequentemente era o mais favorável à paz e o mais conveniente ao gênero humano (ROUSSEAU, 2020b, p. 195).

Cassirer observa, por essa razão, que a forma de Estado defendida por Rousseau, guiado pela ideia de vontade geral, tal como encontrado no *Contrato*, guarda uma particularidade de grande importância. Isto é, o Estado descrito no *Contrato* “não se dirige simplesmente aos sujeitos já existentes e dados da vontade, mas a sua primeira intenção reside em *criar* os sujeitos corretos aos quais pode lançar seu apelo” (CASSIRER, 1999, p. 62). O Estado, que nesse livro é estabelecido de um só golpe a partir do estado de natureza, não é erguido pela força de indivíduos já munidos de vontade — é a sua constituição que constitui, reciprocamente, a cidadania dos indivíduos e o corpo político que configura o Estado.

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, *sua vida e seu ser* [grifo meu]; de alterar a constituição do homem para fortalece-lo; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza (ROUSSEAU, 1996, p. 50).

¹¹ Essa caracterização do estado de natureza é comum ao *Contrato* e ao *Segundo discurso* — a despeito das diferenças descritivas que se pode observar entre um livro e outro, o estado de natureza que aparece em ambos os casos é o mesmo.

É nesse sentido que a ideia de “educação” como tarefa da instituição política ganha um significado mais aprofundado aqui do que em relação a Kant. Em Cassirer, a ideia de educação não aponta, como em Kant, para uma tarefa guiada pelo Estado para domar indivíduos maculados pelo vício. A moralidade do Estado e do indivíduo é constituída reciprocamente, até porque, no delineamento cronológico do *Contrato*, a ideia de degradação moral, como já vimos e veremos, é completamente inexistente. Cassirer afirma “Desse modo, porém, faz-se ao Estado uma nova exigência e apelo que praticamente não era ouvida com tal acuidade e determinação desde a época de Platão. Pois a sua tarefa essencial, que deve preceder a toda dominação e servir-lhe de base, é a tarefa da educação [grifo meu].” (CASSIRER, 1999, p. 62).

Enquanto se atém a essa ideia, Cassirer está em rigoroso acordo com Rousseau e com as formulações expostas no *Contrato*. Ele argumenta: “O *Contrato social* de Rousseau faz dessas duas existências uma só. Estado e indivíduo devem se encontrar mutuamente; devem crescer e vir a ser um com o outro a fim de se associarem daí em diante de maneira indissolúvel nesse crescimento conjunto.” (CASSIRER, 1999, p. 64). Em formulações como essa, entretanto, já se insinua um “passo a frente” na sua interpretação, que o levará até uma tentativa de propor uma continuidade entre o *Contrato* e o *Segundo Discurso*.

É que à ideia de crescimento conjunto do indivíduo e do Estado, Cassirer associa uma sugestão de transformação social. À sua perspicaz interpretação do *Contrato*, o autor sobrepõe uma leitura, por vezes duvidosa, do *Segundo discurso*, segundo a qual essa constituição e esse crescimento moral recíproco implicados no estabelecimento do Estado — tal como visto no *Contrato* — podem partir, também, de uma condição em que os seres humanos já possuem ideias de moral, mas na qual, no entanto, os indivíduos se veem, em virtude dos vícios, impossibilitados de obedecer à essa moral — como se fosse possível propor o estabelecimento do Estado descrito por Rousseau no *Contrato* a partir das condições de degradação moral vistas no *Segundo discurso*.¹²

¹² É como se Cassirer acreditasse na capacidade de um contrato legítimo de mudar a constituição de indivíduos já maculados pelo vício. Como veremos, essa ideia é apenas parcialmente equivocada. Rousseau identifica, sim, no *Segundo discurso*, a possibilidade de estabelecer um contrato legítimo a partir de um estado de degradação. Mas disso não resulta nenhuma sequência lógica entre os livros, a partir da qual seria possível pensar o *Contrato* como um “dever ser” do *Segundo discurso* — essa hipótese não supera a barreira teórica que representa o começo *ex-nihilo* do *Contrato*, com o qual o *Segundo discurso* não lida e não quer lidar. Tal como argumentaremos de maneira mais aprofundada, os livros tratam de duas linhas de desenvolvimento diferentes, paralelas, que não voltam necessariamente a se tangenciar após a sua origem comum no estado de natureza.

Segundo Cassirer, o estabelecimento do Estado, para Rousseau, teria se dado sem o direcionamento racional dos seres humanos¹³, resultando em Estados despóticos, destituídos de liberdade e em completo descompasso com a natureza. Enquanto leitor do *Segundo discurso*, Cassirer é bem-sucedido, tendo em vista que reconhece a ideia, presente no livro, de que a fundação da sociedade, que é idêntica ao surgimento do mau, é produzida pela humanidade e, ao mesmo tempo, às suas costas, não sendo possível atribuir culpa ou responsabilidade a nenhum fator ou a nenhum indivíduo pelo surgimento da maldade e pela introdução dos vícios.¹⁴

Entretanto, ao fazer a sobreposição com o *Contrato*, recuperando a ideia de uma instituição e um crescimento recíproco entre cidadão e Estado, Cassirer contamina sua leitura, tanto do *Contrato*, quanto do *Segundo discurso*.

Até agora, a humanidade foi bem mais possuída pelo Estado do que lhe deu forma livremente e manifestou nele a ordem adequada a si mesma [...] A necessidade impeliu-a ao Estado mantendo-a presa a ele — bem antes que ela pudesse entender interiormente e compreender a necessidade dele. Mas agora finalmente trata-se de quebrar esse encanto. O mero Estado imposto pela necessidade deve se tornar o Estado da razão. Tal como Bacon exigiu o "regnum hominis" sobre a natureza, Rousseau fez a mesma exigência para a verdadeira esfera dos homens, para o Estado e a sociedade (CASSIRER, 1999, p. 61–62).

Existe, aqui, a ideia de que o Estado despótico, que surgiu a partir da degradação observada na história humana, ou pelo menos tal é a narração do *Segundo discurso*, pode ser convertido, na ideia de Rousseau, em um Estado da razão, tal como descrito no *Contrato*. É dessa forma que a interpretação de Cassirer se assemelha a todas as outras: ele, finalmente, decreta a continuidade, reconhecendo as dificuldades dessa empreitada:

Desta maneira, apesar de todos os antagonismos aparentes, o Discurso sobre a origem da desigualdade e o Contrato social coadunam-se e complementam-se.

¹³ O protagonismo dado à ideia de razão, influencia de Kant, é notável, como em outro trecho: “Enquanto abandonamos os dois à mera necessidade física e ao *domínio dos afetos e das paixões* [grifo meu]; enquanto fizemos deles o picadeiro do instinto de poder e de dominação, da ambição e do amor-próprio, toda nova consolidação do Estado tomou-se para o homem apenas um novo flagelo” (CASSIRER, 1999, p. 44).

¹⁴ Starobinski reconhece essa característica da obra de Rousseau pela ideia de uma “teodiceia que inocenta o homem e Deus”: “O segundo discurso é uma teodicéia.” (STAROBINSKI, 1991, p. 301). É a forma Rousseau pode se defender da famosa acusação, a partir da qual surgiria uma pergunta feita copiosamente: como podem indivíduos atomizados e sem moralidade constituírem uma sociedade imoral? Como podem esses indivíduos darem luz ao mau? Essa pergunta, normalmente, é feita em termos mais grosseiros, e questiona a capacidade de indivíduos “bons” criarem uma sociedade “ruim”, apesar do fato de que, como já atestamos, uma leitura atenta de Rousseau leva até a conclusão de que não existe ideias de “bondade”, ou de “maldade”, no estado de natureza. Cassirer também reconhece essa “solução” ao problema da teodiceia, que foi motivo em diversas discussões filosóficas ao longo da história: “É essa a solução dada por Rousseau ao problema da teodiceia — e assim, de fato ele colocou tal problema num solo completamente novo.” (CASSIRER, 1999, p. 74).

Ambos contradizem-se tão pouco que só se pode explicar um a partir do outro e um através do outro. Quem considera o Contrato social um corpo estranho na obra de Rousseau, não compreendeu a organicidade espiritual dessa obra. Todo interesse de Rousseau e toda a sua paixão fazem parte de um modo ou de outro da doutrina do homem, mas ele compreendeu agora que a questão "o que o homem é" não pode ser separada da questão "o que ele deve ser" (CASSIRER, 1999, p. 64).

Até mesmo nos primeiros passos de sua leitura de Rousseau podemos encontrar indícios de que essa tese não se confirma. O Estado político moral do *Contrato* não é fundado sobre condições sociais já estabelecidas, em que a moralidade já entrou no processo de degradação que é descrito pelo *Segundo discurso*.¹⁵ Ao contrário, o estado de natureza rousseuniano é amoral, em contraste com o hobbesiano — o estabelecimento do Estado no *Contrato* não confronta a tarefa de corrigir o espírito de indivíduos já incluídos nas dinâmicas de vício da sociedade moderna. Em um horizonte de escassez de convívio, os indivíduos amorais do estado de natureza não precisam ter seus costumes corrigidos, visto que não têm qualquer consciência moral anterior ao Estado. Eles não são como os indivíduos do estado de natureza hobbesiano, guiados pela satisfação de vícios e dispostos naturalmente a uma concorrência violenta com os iguais — é questionável se sequer possuem a noção de sua própria individualidade.¹⁶

Não é por acaso que, como já vimos na sessão 3.1, o possível fim do Estado despótico não decreta, necessariamente, o surgimento de um Estado da razão. Como Rousseau coloca, ninguém sabe o resultado dessas curtas e frequentes revoluções. Seu resultado é inteiramente contingente, podendo ser ele a criação de um Estado legítimo, bem como o anúncio definitivo do triunfo do mau sobre uma humanidade incapacitada de lutar contra costumes que, de já tão enraizados em seu espírito, fazem ouvir apenas de muito longe o clamor da natureza humana, para sempre enterrada, sepultada sobre as ruínas desse Estado despótico.

¹⁵ É uma tarefa complexa reproduzir a linha de raciocínio apresentada no *Segundo discurso*, todavia, são nítidas as ideias de que; em primeiro lugar, não é possível haver moral antes de qualquer sociedade, antes de qualquer estabelecimento de acordos e de deveres, como vimos já em algumas citações diretas; em segundo lugar, de que, após vivenciar um momento, breve ou duradouro, de convívio mais ou menos pacífico, a humanidade se joga um processo de degradação moral que, pelo fato mesmo de ser uma “queda”, é também testemunha da existência, não obstante negativa, de ideias morais das quais os humanos tem consciência, ainda que não as obedeçam.

¹⁶ No *Segundo discurso* existe a ideia de que a noção de individualidade tem uma data de nascimento, informado por um estado já avançado no desenvolvimento da espécie: “[...] nas florestas, sem trabalho, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem laços, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, e sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez, mesmo sem reconhecer a ninguém individualmente [grifo meu], o homem selvagem, sujeito a poucas paixões, e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e os conhecimentos próprios desse estado.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 203).

4. 4. O polemista: Jean Starobinski

Como já foi colocado, a linha de desenvolvimento dessa polêmica foi proposta por um dos grandes, senão o maior de todos, comentadores de Rousseau, o crítico literário, historiador das ideias e ensaísta suíço Jean Starobinski. Starobinski publicou, em 1957, talvez o trabalho mais completo e referenciado sobre a obra do filósofo genebrino, abrangendo a totalidade de sua obra, os meandros de sua biografia pessoal e as áreas de intersecção entre essas duas esferas, permitindo conclusões bastante perspicazes, interpretações até então inéditas e, sobretudo, um tratamento que se esforçava visivelmente em fazer justiça a Rousseau. Trata-se de *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*.

Como é de se esperar de um livro com tais pretensões, nele Starobinski contrapõe suas ideias sobre Rousseau com as ideias que foram tiradas sobre o autor ao longo dos anos, desde a morte do filósofo no final do século XVIII, nos quais se amontoaram interpretações, mais ou menos elaboradas, de comentadores e filósofos. Parte importante desse trabalho de contraposição é o esforço que Starobinski faz em demonstrar que boa parte desses comentadores e filósofos se mantiveram em um mesmo território hermenêutico: buscar desfazer as contradições e as lacunas que cercam a obra de Rousseau, aparecendo visivelmente nas passagens de um livro para outro, mas se mostrando presentes mesmo no interior desses próprios livros.

Revolução ou educação: esse é o ponto capital sobre o qual se opõem essa leitura “marxista” e essa leitura “idealista” de Rousseau, uma vez estabelecido o seu acordo sobre *a necessidade de uma interpretação global do seu pensamento teórico* [grifo meu] [...] por trás da adulação de certas de certas fórmulas, percebe-se nitidamente o voto de um retorno à unidade, de um despertar da confiança, de uma comunicação reconquistada. Então, nada do que os homens pensaram e inventaram seria rejeitado, tudo seria retomado na felicidade de uma vida reconciliada (STAROBINSKI, 1991, p. 33–34).

Pudemos vislumbrar que essas interpretações se dividiram em duas direções, como indica a citação acima. Em primeiro lugar, em uma “síntese pela revolução”, representada por Engels no *Anti-Dühring*, essa unidade da obra é recuperada em uma abordagem de Rousseau que faz dele um teórico da revolução.

Quando Engels interpretar o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, enfatizará o momento final do texto de Rousseau: os homens escravizados, submetidos à violência do déspota, recorrem por sua vez à violência para se libertar e para derrubar o tirano [...] Assim, acrescenta Engels, a desigualdade se

transforma finalmente em igualdade, mas aquilo que a revolução final realiza não é mais antiga igualdade do homem primitivo desprovido de linguagem, mas a igualdade mais alta do contrato social. Os homens realizam então a negação da negação. Essa interpretação hegeliana e marxista supõe que se possa ler o *Contrato social* como sequência, ou mesmo desfecho, do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (STAROBINSKI, 1991, p. 41).

Todos esses pontos já foram aqui abordados: essa leitura se apoia em passagens precipitadas de um texto para o outro, ignorando importantes apontamentos de Rousseau. Starobinski coloca essa observação em termos claros:

Ao examinar isoladamente o segundo *Discurso*, a situação revolucionária que sobrevém ao termo da história não provoca nenhuma mudança decisiva. Ela é infrutífera: inaugura tão somente uma *imobilidade* do mau, diametralmente contrária à imobilidade da inocência que caracterizava o estado de natureza. A revolução contra o déspota não inaugura uma nova justiça; tendo perdido a igualdade na independência natural, o homem conhece agora a igualdade na servidão: Rousseau não faz apelo à esperança e não nos diz como os homens poderiam superar seu destino e conquistar igualdade na liberdade civil (de que tratará o *Contrato social*). Ele conta apenas com “curtas e frequentes revoluções”, isto é, com um estado de anarquia permanente. A humanidade, no último grau de sua decadência moral, é incapaz de escapar à desordem da violência. Assiste-se a um fim da história, mas a um fim caótico: a partir de então, o mau é irremediável (STAROBINSKI, 1991, p. 41).

Em segundo lugar, em uma “síntese pela educação”, Immanuel Kant e Ernest Cassirer defendem uma continuidade apoiada em momentos nos quais Rousseau destacou a importância da educação moral dos seres humanos. Como observa Starobinski, em “Começo conjectural da história humana”, Kant argumenta que o pensamento de Rousseau segue um plano racional, e que, livre de contradições, encontrou soluções expressas sobre o que o filósofo alemão identifica, tal como foi aqui deslindado, o conflito da cultura e da natureza (STAROBINSKI, 1991, p. 43).

O que Kant chama de instituição jurídica, apoiado em uma leitura do *Contrato*, é a solução que Rousseau encontra para conformar os seres humanos a sua existência como espécie moral e como espécie natural. Cassirer, acrescentará, como diz Starobinski, que é a partir dessa instituição que os seres humanos redescobrem não apenas o imediato primitivo da sensação ou do sentimento, mas o imediato da vontade autônoma e da consciência racional. “Engels escolhe passar pelas duas ou três últimas páginas do segundo *Discurso*, em que Rousseau evoca o retorno da igualdade e a revolta dos escravos. Kant e Cassirer escolhem intercalar o *Emílio* e as teorias

pedagógicas de Rousseau.” (STAROBINSKI, 1991, p. 43). Os problemas, como foi aqui anteriormente argumentado, são os mesmos em relação a tentativa de Engels.

[...] ao considerar separadamente o *Contrato social*, nada vem evocar as circunstâncias históricas presentes ou futuras. A hipótese do contrato se situa no começo da vida social, à saída do estado de natureza. Não se trata aí de destruir uma sociedade perfeita para estabelecer a liberdade igualitária. Rousseau evita, assim, o problema prático da passagem de uma sociedade antecedente à sociedade perfeitamente justa [...] De um só golpe, sem passar por etapas intermediárias, ele nos faz ter acesso à decisão que funda o reino da vontade geral e da lei racional. Essa decisão tem um caráter inaugural, mas não revolucionária. Embora coloque nitidamente o problema do legislador, Rousseau não situa sua hipótese jurídica em uma fase determinada da histórica concreta da humanidade: não determina o gênero de ação que poderá tornar possível sua realização. O pacto social não se cumpre na linha de evolução descrita pelo segundo *Discurso*, mas em uma outra dimensão, puramente normativa e situada fora do tempo histórico. Parte-se do começo legítimo, *ex nihilo*, sem se colocar a questão das condições de realização do ideal político. A história assim recomeçada tem início racionalmente pela alienação da vontade de todos nas mãos de todos, em vez de pela afirmação possessiva: “isto é meu”. Essa sociedade escaparia, assim, de imediato, à adversidade histórica que, por um encadeamento necessário e fatal, condenou a humanidade *real* [grifo meu] a decair e a corromper-se irreversivelmente. Ela constitui o modelo ideal em nome do qual se torna possível *emitir julgamento contra a sociedade corrompida* [grifo meu] (STAROBINSKI, 1991, p. 42).

No início dessa sessão, foi indicado que o diagnóstico de Starobinski é mais do que uma simples condenação dos intérpretes, como numa intenção de purificar Rousseau de contaminações completamente estrangeiras ao seu trabalho. Pelo contrário — a argumentação de Starobinski é que essa busca por recuperar uma unidade perdida, compartilhada pelos pensadores citados, embora não tenha sido concretizada pelo próprio Rousseau, se apresenta para tapar um espaço em branco no qual toda a sua elaboração, de fato, se tornaria finalmente completa. Starobinski argumenta que, desde o início de seus trabalhos, Rousseau parece ter manifestado um desejo explícito, como no primeiro e no segundo discursos, pela tarefa de “deixar entrever a possibilidade de uma reconciliação” (STAROBINSKI, 1991, p. 43).

Isso porque lamentar-se por essa separação, dos indivíduos entre si, dos seres humanos consigo mesmos e com sua essência e, por fim, da sociedade em relação à natureza é o grande tema que une a obra de Rousseau. Portanto, Starobinski afirma “se os intérpretes se contradizem é porque Rousseau apenas esboçou a possibilidade de uma síntese que restabeleceria a unidade perdida.” (STAROBINSKI, 1991, p. 45).

Para Rousseau, sua época não estava pronta para resolver os problemas históricos e culturais.¹⁷ Os intérpretes esperavam que ele resolvesse as antíteses que tão violentamente confrontou — o recado de Starobinski é que essas expectativas não foram criadas no vácuo, sendo elas um resultado orgânico das próprias formulações de Rousseau (STAROBINSKI, 1991, p. 46). Isso porque a batalha teórica de Rousseau teria um adversário muito bem definido: a separação do ser e do parecer e o fim da transparência. É por ter encontrado, supostamente, na história da humanidade, o momento em que o humano viveu em unidade consigo mesmo que Rousseau se lamentaria, de maneira tão demorada, sobre a impossibilidade de recuperá-lo. E apesar de seus intérpretes, muitas vezes, não terem feito justiça a esse lamento, buscando solucioná-lo, resolvê-lo — é verdade que ao menos compartilharam com o mestre sua frustração diante da unidade perdida.

Starobinski sugere que seja dada a devida atenção a essa frustração, sem buscar satisfazê-la na própria obra, gesto que ele entende como uma grande violência a Rousseau e à sua filosofia. Fazer justiça a Rousseau, nesse caso, é entender as lacunas e as contradições como parte da grandeza de sua filosofia, e compreender essa falta de solução que se encontra no coração da obra como uma das suas características mais essenciais, sem a qual não se pode entender esse importante momento do pensamento ocidental. Essa conclusão se tornou totalmente paradigmática nos estudos sobre Rousseau, e não se pôde, desde a publicação de *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, passar incólume por ela.

Pensador responsável por publicar um dos livros mais substanciais sobre a obra de Rousseau após Starobinski, Bento Prado Júnior., em seu *A retórica de Rousseau*, pensa ser indispensável levar em conta as conclusões do escritor suíço: “Ao mostrar como cada uma dessas “sínteses” encerra o sentido da obra em apenas uma de suas linhas de força, Jean Starobinski nota como fazem desaparecer sua estranheza e originalidade.” (PRADO JÚNIOR, 2018, p. 43). Prado Júnior presta outras considerações a Starobinski no livro, como em:

¹⁷ É importante sublinhar que estamos tratando da interpretação de Starobinski, à qual este trabalho não necessariamente subscreve sem qualquer consideração. A ideia de que as revoluções narradas no fim do *Segundo discurso* decretam peremptoriamente o triunfo do mau não corresponde, segundo nossa elaboração, com a formulação de Rousseau. Para o filósofo genebrino, como já colocamos, o resultado dessas revoluções está em aberto, ele é contingente — pode tanto decretar o triunfo do mau quanto a criação de um Estado legítimo.

Ler Rousseau é, pois, ler em seu texto não somente uma teoria, mas a expressão de certo ritmo existencial, o destino excepcional de uma consciência singular. Tal é, igualmente, o projeto de J. Starobinski em *J. J. Rousseau, a transparência e o obstáculo*. A repetição de alguns temas-chave revelará a verdade tanto desse discurso quanto dessa existência: tais são os temas da transparência e do obstáculo. Acima dos conceitos construídos, no “labirinto turvo” dos relatos autobiográficos, na ficção, redescobrimos a permanência de algumas imagens que devem revelar a lei da obra assim como a inteligibilidade da vida. Entre a análise temática e a psicanálise existencial, o comentário de J. Starobinski nos fornece uma leitura original de Rousseau (PRADO JÚNIOR, 2018, p. 50).

O filósofo brasileiro também dá continuidade e aprofunda a consideração de Starobinski acerca do que ele julga, e Prado Júnior se subscreve a esse julgamento, ser o espaço em branco que ocupa o centro da obra de Rousseau: a restauração da unidade perdida.

[...] como procurar a verdade da obra de Rousseau na unidade de uma teoria? Por que, com efeito, tentar montar o aparato de um “sistema”, se o próprio Rousseau declara querer nos libertar desse “assustador aparato de filosofia”? A impossibilidade de tal empreendimento filosófico [...] Poderíamos, com efeito, encontrar um “sistema”, uma “doutrina” mais ou menos coerente na base de todos os seus escritos, mas essa doutrina não seria, então, nada além do resíduo dogmático de seu pensamento (PRADO JÚNIOR, 2018, p. 73).

Starobinski, como Prado Júnior expõe e aprofunda, está preocupado, não apenas em criticar as interpretações que se fizeram da obra de Rousseau, ele própria está interessado em propor uma exegese do *corpus* rousseauiano, informado por essa conclusão inédita de sua parte, isto é, de que a restauração da unidade perdida é a que Rousseau nunca chegou de fato, e, sobretudo, é algo que ele não acreditava ser possível de um ponto de vista social e político. Além de incitar a polêmica, portanto, Starobinski entende tê-la resolvido, nesse apelo modesto por um cuidado interpretativo em relação às lacunas fundantes da obra de Rousseau.

5. Solução da polêmica

Foi observado aqui a maneira como, diante das tentativas anteriores de estabelecer uma continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*, Starobinski foi levado a concluir por uma impossibilidade de qualquer continuidade entre os dois livros — um diagnóstico alcançado por uma argumentação muito sofisticada, minuciosamente exposta e amparada nas obras do próprio Rousseau.

Pensamos, todavia, que a conclusão de Starobinski também cai em tentativas de tapar buracos da obra de Rousseau, como quando o intérprete afirma que das revoluções descritas no final do *Segundo discurso* não pode resultar, de forma alguma, a instituição de um Estado legítimo. Vejamos, novamente, como Rousseau considera essa questão nessas passagens finais:

Dessa maneira, a condição de rico e pobre foi autorizada pela primeira época; a de poderoso e fraco, pela segunda, e a de senhor e escravo, pela terceira, que é o último grau de desigualdade, e o termo ao qual finalmente chegam todos os outros, até que *novas revoluções dissolvam por completo o governo ou o aproximem da instituição legítima* [grifo meu] (ROUSSEAU, 2020b, p. 236).

Não existe, como é possível observar, nenhuma afirmação categórica sobre qual é o resultado dessas revoluções. No outro trecho em que Rousseau fala sobre elas, seus termos são “seja qual for o resultado dessas breves e frequentes revoluções, ninguém pode queixar-se da injustiça de outrem, mas tão somente de sua própria imprudência ou de sua desgraça.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 236–241). Desse modo, não existe qualquer sustentação para afirmações como essa de Starobinski:

[...] a situação revolucionária que sobrevém ao termo da história não provoca nenhuma mudança decisiva. Ela é infrutífera: inaugura tão somente uma imobilidade do mau, diametralmente contrária à imobilidade da inocência que caracterizava o estado de natureza. A revolução contra o déspota não inaugura uma nova justiça [...] Ele conta apenas com “curtas e frequentes revoluções”, isto é, com um estado de anarquia permanente. A humanidade, no último grau de sua decadência moral, é incapaz de escapar à desordem da violência. Assiste-se a um fim da história, mas a um fim caótico: a partir de então, o mau é irremediável (STAROBINSKI, 1991, p. 41).

Defendemos, sim, com Starobinski e Prado Jr., a ideia de que a obra de Rousseau, bem como suas continuidades, não pode ser pensada sem dar atenção às lacunas, aos espaços em branco e aos momentos de indefinição e desconfiança. Pensamos, todavia, que esses momentos do *corpus* são mais bem pensados, como partiremos para argumentar agora, sobre o amparo da ideia de “contingência”. O dispositivo metodológico que se será adotado consiste em, apoiado em dois autores que se dedicaram sobre as ideias de Rousseau, fazer a seguinte pergunta: é possível buscar uma continuidade que não se encerre no território anteriormente exposto, isto é, de procurar no *Contrato* uma sequência ou um desfecho, nas palavras de Starobinski, para o *Segundo discurso*? Em caso afirmativo, essa continuidade poderia fornecer uma interpretação política e global do pensamento rousseauiano, levando em conta as

contradições e as rupturas da própria obra, fato que seria de importância para o pensamento e para a teoria política.

5. 1. Derrida

A abertura para a resposta que se tentará dar aqui, pela ideia de contingência oferecida por Althusser, pede primeiro por uma formulação do filósofo francês Jacques Derrida, que em um de seus trabalhos mais expressivos, *Gramatologia*, dedicou um espaço grande para comentar a obra de Jean-Jacques Rousseau. Nesse que é um de seus primeiros trabalhos publicados, Derrida inaugura aquela que seria a sua linha filosófica distinta: uma crítica da metafísica ocidental.

Essa crítica se dirige ao que, segundo Derrida, seria o principal projeto da metafísica ocidental, isto é, o projeto de delimitar um discurso sobre a essência, ou sobre a substância última, das coisas. Seguindo uma linha inaugurada por Martin Heidegger, Derrida diz que a palavra grega οὐσία, traduzida ao longo da história da metafísica como “substância” ou “essência” e representando o objeto mesmo da filosofia, é mais bem traduzida por “presença”, sendo a crítica da metafísica, para Derrida, portanto, uma crítica da metafísica da presença.

Isso porque o projeto da metafísica, para Derrida, seria procurar a essência como uma presença que se mantém por si mesma, uma identidade a si da presença. As diferentes linhas e vertentes da metafísica ao longo da história filosofia seriam, nessa alternativa, maneiras diferentes de procurar e postular um lugar onde a essência se mostraria plenamente presente — na consciência, no mundo suprassensível, na matéria etc. O seu principal argumento é que, quando observado a partir desse ponto de vista, o projeto da metafísica ocidental se revela frágil e insustentável, construído sobre a base instável da presença que nunca se mostra plenamente, sendo esse o principal lamento, para Derrida, dos filósofos ao longo da história.

Para Derrida, uma das principais manifestações da metafísica da presença foi a preferência, dada por muitos filósofos, desde a antiguidade, à voz como mecanismo de expressão da essência, que possibilitaria a transparência e a unidade perfeita da alma, tornando a essência, portanto, plenamente presente. Essa predileção se daria em detrimento da escrita, que seria, por sua vez, uma manifestação órfã da alma, não sendo ela capaz de oferecer a presença plena e duradoura e configurando, assim, uma relação sempre opaca com a essência.

Se Aristóteles, por exemplo, considera que “os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz” (*Da interpretação* 1, 16 a 3), é porque a voz, produtora dos *primeiros símbolos*, tem com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata (DERRIDA, 2017, p. 13).

A voz, ao contrário da escrita, seria onde a presença se mostraria plenamente, uma vez que se configura, nessa alternativa, como uma expressão pura e imediata da alma. Derrida dedica uma posição privilegiada para Rousseau na história da metafísica da presença, devido a um aspecto que nos parece de suma importância para esse trabalho. É que, ocupado em seus exercícios genealógicos, se esforçando por encontrar as origens e os momentos em que os seres humanos viveram em pura transparência, anterior ao estado de degradação que ele observava em sua época; Rousseau se torna, como veremos em seguida, um caso exemplar da frustração do filósofo em tornar, ou encontrar, a presença plena. Nesse sentido, Derrida destaca um importante aspecto dos desenhos genealógicos rousseauianos, isto é, a lamentação, não apenas pela essência perdida, mas pela dificuldade de encontrar o momento em que a transparência, ou a essência, tenha se mostrado plenamente presente.

Tanto no *Segundo discurso*, quanto em outra de suas genealogias, o *Ensaio sobre a origem das línguas* (a partir de agora, o *Ensaio*), Rousseau defende ostensivamente uma versão da tese que Derrida localiza em diferentes momentos da história da metafísica, isto é, a da prevalência da voz sobre a escrita. Para Rousseau, o fim da transparência entre as almas no estado de natureza coincide com o surgimento da linguagem formalizada e o fim da comunicação perfeita e clara entre as consciências. A mediação efetivada pela linguagem contribui, para Rousseau, para a opacidade entre os indivíduos no estado de sociedade e, desse modo, ela se junta a todos artificios que contribuem para arrancar os seres humanos de sua posição original de transparência. A escrita se apresenta, dessa forma, como apenas mais um passo em direção à opacidade. Vejamos como Rousseau inicia o capítulo sobre a escrita no *Ensaio*:

Na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, senão à razão. Por isso mesmo, o acento se extingue e a articulação progride; a língua fica mais exata, mais clara, porém mais morosa, mais surda e mais fria (ROUSSEAU, 1983, p. 273).

Se a abordagem pessimista que o autor adota, por exemplo, no *Segundo discurso*, fica no subtexto de um trecho como esse, o final do mesmo capítulo deixa este aspecto às claras:

A escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera; não lhe muda as palavras, mas o gênio; substitui a expressão pela exatidão. Quando se fala, transmitem-se os sentimentos, e quando se escreve, as idéias. Ao escrever, é-se obrigado a tomar todas as palavras em sua acepção comum, porém aquele que fala varia suas acepções pelos tons, determina-as como lhe apraz. Menos preocupado em ser claro, dá maior importância à força; não é possível que uma língua escrita guarde por muito tempo a *vivacidade* [grifo meu] daquela que só é falada. Escrevem-se as vozes e não os sons. Ora, numa língua acentuada são os sons, os acentos, as inflexões de toda sorte que constituem a maior energia da linguagem, que tornam uma frase, fora daí comum, adequada unicamente ao caso em que se encontra. Os meios que se utilizam para substituir esse recurso estendem, alongam a língua escrita e, passando dos livros para o discurso, *enfraquecem a própria palavra* [grifo meu] (ROUSSEAU, 1983, p. 277).

Passagens como essa levam Derrida a afirmar que Rousseau condena a escritura como destruição da presença e como doença da fala, visto que a escritura deslocaria o sujeito plenamente presente que a fala constrói, impedindo-o de estar presente a seus signos (DERRIDA, 2017, p. 174). O importante para Derrida, todavia, e o aspecto que reserva para Rousseau uma posição tão peculiar na história da metafísica da presença, é o fato de que Rousseau vislumbra a impossibilidade, mesmo por parte da fala, de tornar a essência plenamente presente. É que, como bem observa Derrida, a fala que Rousseau eleva acima da escritura é a fala tal como ela *deveria ter sido*, de modo que Rousseau encontra a esquivança na própria fala (DERRIDA, 2017, p. 173–174). Um trecho do *Ensaio* nos deixa testemunhar isso:

Entretanto, a linguagem mais expressiva é aquela em que o sinal diz tudo antes que se fale. Tarquíno, Trasíbulo, decependo os botões de papoula, Alexandre apondo seu selo à boca do favorito, Diógenes passeando diante de Zenão, não falavam melhor do que com palavras? Qual o conjunto de palavras teriam exprimido tão bem as mesmas ideias? (ROUSSEAU, 1983, p. 261).

Concentrando, a princípio, suas preocupações nesse problema da escrita-fala, Derrida expõe um elemento que, talvez inaudito, esclarece o texto rousseauiano de maneira geral. É que, empenhado em encontrar as condições que possibilitaram, a partir do estado de natureza, o surgimento ou a origem da sociedade, Rousseau se vê em apuros. Para compreender isso, retomemos um raciocínio estabelecido nas sessões anteriores: era por força da ocasião que surgiam e desapareciam todas as relações que existiam entre os seres humanos no estado de natureza. Enquanto ainda se encontravam

nesse estado, seus desejos não iam além de suas necessidades físicas. As relações entre eles só tinham caráter ocasional, devido ao fato de que, limitados a suas necessidades físicas, “um homem não tinha mais necessidade de outro homem do que um macaco ou um lobo tem de seu semelhante” (ROUSSEAU, 2020b, p. 193). A linguagem, por exemplo, ainda não era necessária.¹⁸

Os seres humanos surgiram das mãos da natureza com poucas necessidades (ROUSSEAU, 2020b, p. 174). Esses impulsos, de forma alguma, os orientavam para o contato com os outros de sua espécie: a natureza satisfazia todas as suas poucas necessidades físicas. Abandonada a sua fertilidade natural, coberta de árvores que o machado ainda não havia mutilado, ela oferecia facilmente aos humanos sua subsistência e, por conseguinte, o espaço potencial para a realização de todos os seus desejos, ainda limitados. Não dependia, por isso, da cooperação com outros para sua própria preservação. Trabalhando para conservação de todas as formas de vida que a compunham, a natureza parece não ter tido qualquer interesse em fazer com que os seres humanos se reunissem. Eles se deslocavam em uma terra desprovida de fronteiras e propriedades, na qual o que os unia somente eram encontros intermitentes, que aconteciam “talvez apenas duas vezes na vida” (ROUSSEAU, 2020b, p. 186). Eles não se conheciam, não se falavam e prescindiam quase completamente uns dos outros

Eles viviam em plenitude, em transparência e por autossubsistência. Essa é a dificuldade de entender, para Rousseau, qual foi a necessidade que impôs a eles o convívio e, portanto, a sociedade. Nada na natureza, nenhuma de suas regras internas de funcionamento, impulsionava, no estado original, para esse convívio e, no entanto, esse convívio foi efetivado, resultando nos piores males possíveis, como pudemos vislumbrar na interpretação rousseauiana da origem do mau. Se viviam em plenitude preservando seu isolamento, qual teria sido o infortúnio responsável por forçá-los a conviver e, com isso, a pecar? Se no estado de natureza os humanos prescindem completamente de seus semelhantes para a própria sobrevivência, tendo em vista que a natureza garantia facilmente essa preservação, de que maneira um humano precisa cooperar com o outro pela primeira vez, fazendo surgir, assim, a sociedade?

É preciso que a solução, isto é, a origem da sociedade, portanto, venha de fora. No *Segundo discurso*, em que Rousseau confronta a dificuldade reiterada de encontrar a necessidade que impôs aos homens o uso da palavra, nos deparamos com a hipótese de

¹⁸ Como diz Rousseau no *Ensaio*: “Inclino-me, por isso, a pensar que, se sempre conhecêssemos tão-só necessidades físicas, bem poderíamos jamais ter falado...” (ROUSSEAU, 1983, p. 262).

que o isolamento de grupos humanos, por catástrofes naturais — “inundações de água ou tremores de terra” (ROUSSEAU, 2020b, p. 212) —, tenha sido a principal causa responsável por incitar a necessidade dessa invenção, o que abre espaço para afirmar que teria sido dos insulares a sua autoria. No *Ensaio* aparecem hipóteses parecidas: quando Rousseau trata da diferença entre a formação das línguas no Norte e no Sul do planeta, afirma que a necessidade dos seres humanos de se reunirem em torno da fogueira para se proteger do frio, no Norte, é a responsável pelo primeiro encontro entre eles, enquanto no Sul é a dificuldade de encontrar água, devido ao clima quente, que reúne os humanos pela primeira vez (ROUSSEAU, 1983, p. 295).

Esse apelo para a catástrofe, portanto, assinala para uma *falta* no estado de natureza. Rousseau não chega a confessar, mas é isso que está em jogo: é apenas de modo parcial que se pode observar transparência e plenitude no estado de natureza, por motivos aqui já expostos. É que, por mais que se insinue a presença da essência, os seres humanos, mesmo por não existirem enquanto tais (não são autoconscientes, não possuem individualidade, não se comunicam, não convivem entre si etc.), não podem usufruir dela, não tem dela qualquer experiência. Vemos isso na já citada solução da teodiceia rousseuniana. Não se pode falar estritamente em “bom selvagem” porque, como o selvagem não tem consciência moral, não pode também existir a própria moral, o próprio Bem ou o próprio Mau. Não é por acaso que Rousseau apela para a catástrofe: ela é a marca da falta da presença, falta que é inerente ao estado de natureza.

Tomando como objetivo investigar o início da humanidade e revelar, com isso, a sua natureza, Rousseau se põe na tarefa de, ao mesmo tempo, descortinar a essência que se esconde por trás de todas as impurezas e explicar a origem das características que tornam o humano uma espécie individual e distinta: a razão como consciência de si, a linguagem, o trabalho, a técnica etc. A essência, dessa forma, continua escondida. Não se pode encontrá-la no estado de natureza — destituído de todos os seus predicados, o humano que nele vive não pode ser definido como tal, não por acaso a profusão de comparações entre a condição do selvagem e a condição dos animais. Não se pode encontrá-la, também, no estado de sociedade, o qual, como Derrida observa, parece estar desde o início condenado ao status de “não-plenitude”, de degradação moral — a degradação está desde a origem, ela é primeira. Só pode existir o Bem no momento em que este já foi perdido na marcha do Mau.

A presença a si mesma da essência, portanto, sempre se esquiva. Não podemos falar, portanto, nos termos de Starobinski, de um “retorno à transparência” na obra de

Rousseau, já que a lição de Derrida é que, nos próprios gestos filosóficos de Rousseau, vemos que não há transparência para a qual podemos retornar, sempre estivemos e sempre estaremos no interior da experiência da falta, da incompletude e do distanciamento de uma unidade entre o ser humano em relação a sua própria “essência”.

5. 2. Althusser

O que devemos reter de Derrida é uma importante observação sobre os procedimentos de Rousseau — isto é, de que o próprio filósofo confrontou a impossibilidade da transparência, e não apenas de retornar a ela, como indica o diagnóstico de Starobinski. Isso implica, como buscarei argumentar agora, uma importante mudança na interpretação do pensamento de Rousseau, até mesmo no que tange ao problema aqui abordado, isto é, o problema da continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato social*. Althusser é o autor que, em face dessa virada interpretativa, propõe mais claramente uma nova solução, ou antes uma nova hipótese de continuidade entre os dois livros. Essa hipótese, como veremos, foge do território hermenêutico ao qual se limitaram as tentativas de Engels, Cassirer e Kant.

É em seu texto — escrito em 1982 e publicado postumamente¹⁹ — *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, que encontramos essa sugestão. Nele, Althusser conta uma história alternativa da filosofia — como o título já indica, uma corrente subterrânea que reuniria filósofos dos mais heterogêneos em torno de uma ideia comum, nesse caso, o materialismo do encontro. Nomeado também de materialismo do aleatório e da contingência, essa ideia se colocaria como oposição ao materialismo de tradição idealista, que seria, por sua vez, o materialismo da necessidade e da teleologia (ALTHUSSER, 2005, p. 10). A atenção dada a imagem do “encontro” aponta justamente para isso. Segundo Althusser, o encontro é aquilo que “poderia não ter acontecido”, que “pode não acontecer mais” e que, portanto, aponta para uma centralidade da contingência e do aleatório.

Rousseau aparece entre os filósofos que protagonizam essa história alternativa, tendo uma sessão inteiramente dedicada a ele. A imagem do “encontro” atravessa diferentes pensadores para dar sentido a cada uma de suas contribuições para a corrente. Dessa forma, Althusser argumenta que a aleatoriedade do encontro ajuda a entender, em

¹⁹ É o que nos informa a nota da tradutora (ALTHUSSER, 2005, p. 37).

Epicuro, a origem do mundo; em Maquiavel, a formação de uma unidade nacional; em Espinosa, o encontro entre dois atributos, dois entre os infinitos atributos que constituem sua concepção de Deus etc. Em Rousseau, Althusser busca a aleatoriedade e a contingência presentes na formação da sociedade, o “encontro” entre os seres humanos responsável por estabelecer o contrato social legítimo.

Essa interpretação de Althusser busca, portanto, enxergar uma “unidade” conceitual, ao longo da obra de Rousseau, em torno do conceito “contrato social”. Ele estaria propondo, então, que existe uma univocidade no tratamento, por parte de Rousseau, desse conceito. Isso permite a ele apontar que a sua solução de unidade para o *corpus* rousseauiano, decretado como problema insolúvel por Starobinski e Prado Jr., solucionaria também o problema mais específico que é objeto deste trabalho, isto é, o problema da continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*.

Se esta observação, que seria preciso desenvolver, não é falsa, ela resolveria a *aporia clássica que opõe interminavelmente o Contrato ao segundo Discurso, dificuldade acadêmica que não tem outro equivalente na história da cultura ocidental* [grifo meu], a não ser a questão ridícula de saber se Maquiavel era monarquista ou republicano... (ALTHUSSER, 2005, p. 23–24).

Olhemos de perto, então, esse raciocínio, buscando aprofundá-lo e desenvolvê-lo com o apoio dos textos de Rousseau. Na sessão anterior, falávamos sobre a excepcionalidade da análise de Jacques Derrida: de ter observado um Rousseau mais radicalmente desconfiado da ideia de transparência e de unidade na origem. Pudemos ver como essa desconfiança se expressa numa dificuldade encontrada pelo filósofo em suas genealogias, isto é, a dificuldade de encontrar a causa que pode ter imposto aos selvagens, no interior da plenitude do estado de natureza, a *necessidade* de apelar para os seus semelhantes, em favor da preservação de suas vidas.

Seria fácil, se necessário, apoiar em fatos esse sentimento e mostrar que em todas as nações do mundo os progressos do espírito são exatamente proporcionais às necessidades que os povos receberam da natureza ou àquelas a que as circunstâncias os obrigaram, e, conseqüentemente, às paixões que os levavam a atender às suas necessidades [...] Mesmo sem recorrer aos testemunhos incertos da história, quem não vê que tudo parece distanciar do homem selvagem a tentação e os meios para que deixe de sê-lo? Quanto mais se pensa sobre o assunto, tanto mais cresce, aos nossos olhos, a distância entre as sensações puras e os mais simpels conhecimentos, sendo impossível conceber que um homem pudesse, unicamente por suas próprias forças, sem o recurso da comunicação e o estímulo da necessidade, percorrer um intervalo tão grande [...] Suponhamos, porém, que os homens se houvessem multiplicado tanto que as produções naturais não bastassem mais para alimentá-los; suposição que, seja dito de passagem, representaria uma grande vantagem para a espécie humana

nessa maneira de viver; suponhamos que sem forjas, sem oficinas, os instrumentos agrícolas houvessem caído do céu nas mãos dos selvagens; que esses homens houvessem dominado o ódio mortal que têm todos por um trabalho contínuo; que houvessem aprendido a prever suas necessidades; que houvessem adivinhado a maneira de cultivar a terra, semear os grãos e plantar as árvores; que houvessem descoberto a arte de moer o trigo e fermentar a uva, enfim, *todas as coisas que os deuses precisaram lhes ensinar, porque não posso conceber como as teriam aprendido por si mesmos* (ROUSSEAU, 2020b, p. 184–186).

Observamos algumas páginas depois, na especulação que faz Rousseau do surgimento das línguas, que a solução para esse problema — a solução da catástrofe — satisfaz justamente o ensejo por uma *necessidade* que tenha imposto aos humanos a invenção da linguagem e da comunicação verbal, talvez o primeiro dos artifícios:

Grandes inundações ou tremores de terra cercaram de água ou de precipícios regiões habitadas [...] Imagina-se que entre homens assim aproximados e forçados a viver juntos deve ter se formado um idioma comum, mais do que entre aqueles que erravam livremente pelas florestas em terra firme (ROUSSEAU, 2020b, p. 212).

Se observamos e assumimos essa desconfiança como parte dos procedimentos de Rousseau, conseguimos compreender melhor o argumento de Althusser, segundo o qual a filosofia de Rousseau tem um lugar de destaque nessa “corrente alternativa”, a qual funciona como resposta para a filosofia da necessidade e da teleologia. Não entendemos que o objetivo de Althusser é afirmar que não há qualquer apreço pela necessidade ou pela teleologia por parte de Rousseau, já que poderíamos facilmente encontrar importantes argumentos desfavoráveis a essa hipótese.²⁰ Ao contrário, o que Althusser pretende defender é que, dentro de um exercício teleológico, Rousseau deixa vislumbrar, não sem alguma consciência, uma “necessidade” de pensar a ideia *contingência* (ALTHUSSER, 2005, p. 11).²¹

²⁰ A ideia de uma marcha triunfante do Mau, processo que em Rousseau é idêntica à marcha da própria história, é fundamentada essencialmente em uma teleologia, assim como o anseio de encontrar uma necessidade racional para o início da sociedade na história. No entanto, apelar para a ideia de catástrofe natural como um acidente necessário para o surgimento da sociedade, desvia a elaboração de Rousseau para outro lado, visto que a necessidade de recorrer a essa explicação é justamente a necessidade de recorrer a ideia de contingência, que está na base da ideia de catástrofes que surgem numa natureza inicialmente plena.

²¹ Fica claro, na argumentação de Althusser, que ao vislumbrar a incapacidade de encontrar a presença a si da essência dos seres humanos, Rousseau abriu as portas para pensar uma filosofia política fundamentada em algo muito diferente. Temos, portanto, de um lado, um Rousseau que enxerga estar no horizonte da humanidade, de maneira ou outra, em razão de sua essência, o estabelecimento derradeiro da justiça, através de um contrato legítimo no qual todos alienam sua vontade na mão de todos. É o Rousseau sobre o qual se apoiaram Engels, Kant e Cassirer, quando identificaram corretamente o ensejo por uma resolução de todas as antíteses, uma remessa para todos os termos. (O fato de Rousseau assumir, ao contrário do que foi projetado por esses intérpretes, um tom pessimista sobre o destino da humanidade,

Para entender essa ideia, Althusser inicia seu raciocínio com uma sessão sobre Epicuro, filósofo materialista do período helênico. Epicuro nos explica, segundo Althusser, que antes da formação do mundo átomos caíam paralelamente no vazio. (ALTHUSSER, 2005, p. 10). Para explicar o surgimento do mundo, Epicuro prefere optar por uma explicação que convoque um desvio infinitesimal, tão pequeno quanto possível, que acontece não se sabe onde, nem quando, nem como, e que faz um átomo desviar de sua queda e, quebrando de maneira quase nula o paralelismo em um ponto, provoca um *encontro* e o nascimento do mundo. Um agregado de átomos que provoca, em cadeia, o primeiro desvio e o primeiro encontro.

Essa opção pelo desvio e pelo encontro, para Althusser, é a opção pela ideia de que, antes do mundo, “não existia *nenhum* Sentido, nem Causa, nem Fim, nem Razão” (ALTHUSSER, 2005, p. 10). Implica explicar a origem do mundo não por uma causa, por uma necessidade interna anterior, mas sim pelo acaso:

Que a origem de qualquer mundo, e portanto de qualquer realidade e de qualquer sentido, deva-se a um desvio, que o Desvio, e não a Razão ou a Causa, seja a origem do mundo, tudo isso dá uma ideia da audácia da tese de Epicuro. Qual a filosofia retomou, pois, na história da filosofia, a tese de o *Desvio era originário* e não derivado? (ALTHUSSER, 2005, p. 10–11).

Ser fruto do acaso tem por consequência que o mundo só pode durar enquanto durar o encontro, e pode ter fim de maneira tão repentina e aleatória quanto começou. O

não o livra, de forma alguma, de seu compromisso com o essencialismo que carrega o Segundo discurso: é apenas por não acreditar em um retorno à essência que Rousseau opta pelo desfecho que aparece no livro, o desfecho ignorado pelos intérpretes. Não por acaso a história, na teoria rousseauiana, não perde sua ordenação teleológica — é ainda segundo o ritmo de uma essência que a humanidade caminha, apenas que, numa inversão, a humanidade caminha, necessariamente, no ritmo do distanciamento, da degradação e da obliteração dessa essência. Ainda que negativamente, é a essência que ordena. O que argumentamos é que esse pessimismo é decorrente de uma outra percepção que tem Rousseau — isto é, não apenas de que a transparência não pode ser recuperada, mas também de que ela nunca esteve presente.) Do outro lado, temos um Rousseau que multiplica desconfianças em relação a toda essa empreitada. Esse é o Rousseau que encontra obstruções por todos os lados — que deixa em seus textos pistas para concluir que não existe nenhuma lei interna que garanta para os seres humanos, seja na aurora ou no ocaso, um acesso para a concretização eterna e definitiva da justiça. Essa lei não são é as condições materiais de Engels, não é o destino da espécie enquanto espécie racional de Kant e Cassirer, nem mesmo uma liberdade e uma igualdade que estariam reservadas no fundo das almas, as quais teriam se preservado a despeito de todo o intemperismo da história. É apenas um e mesmo Rousseau — pensamos apenas que o segundo, que protagoniza os momentos de incerteza e os saltos de raciocínio, “explica” com maior exatidão a posição ímpar que Rousseau pode e deve ocupar na história da filosofia e da teoria política. Não é o caso de concluir, como buscaremos argumentar, por fim, que esse Rousseau nega qualquer possibilidade do estabelecimento de um contrato legítimo entre os seres humanos, como a interpretação de Starobinski tende a sugerir. Julgo que, através de Althusser, podemos compreender o tom pessimista adotado por ele no Segundo discurso e, ao mesmo tempo, defender uma unidade teórica em torno do conceito de contrato, através dos dois livros que, aparentemente, dividem a sua conotação em termos irreconciliáveis. Basta que se construa as bases para entender a ideia de contrato sobre a natureza contingente de uma outra ideia, isto é, da ideia de “encontro”.

mundo, enquanto encontro, não tem a necessidade de durar para sempre, assim como não tem/tinha a necessidade de acontecer — ele não se apoia em nenhuma essência anterior que garanta sua efetivação, nem muito menos sua continuidade ao infinito.

O mesmo vale para a ideia de origem da sociedade, presente em ambos os livros de Rousseau aqui tratados: inicialmente encerrada no estado de natureza — estado sem relação social, no qual os indivíduos vivem atomizados e “sem encontro” —, a humanidade não dá origem à sociedade devido à uma necessidade, à uma *causa sui*. Lembremos como o próprio Rousseau nos deixa entrever isso, ao anunciar as dificuldades que encontra ao procurar a *necessidade* que poderia ter imposto aos humanos o primeiro encontro duradouro.²² Em ambas os livros aqui polemizados, no *Segundo discurso* e no *Contrato*, apesar de suas diferenças, a sociedade tem origem graças a um acaso — é a isso que nos remete a ideia mesma de catástrofes naturais, que surgem repentinamente, nas genealogias de Rousseau, a partir de uma natureza inicialmente plena e sem acidentes.

Derrida encontra o apelo para a catástrofe no *Segundo discurso* e em uma terceira genealogia rousseuniana, como mencionamos, que não é tratada propriamente aqui, isto é, o *Ensaio*. Para aproximar essa ideia do problema específico ao trabalho, ou seja, da continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*, é importante reiterar, visto que já havíamos observado isso na sessão 2. 2., que as catástrofes também aparecem no *Contrato* para explicar a origem da sociedade, sob a forma desse mote repetido muitas vezes na obra do filósofo, os “obstáculos da natureza”:

Suponho que os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser. Ora, como os humanos não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não tem meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo (ROUSSEAU, 1996, p. 20)

²² É importante para Althusser em sua análise de Epicuro, a qual permanece subjacente na análise de todos os outros filósofos abordados nesse texto em questão, a ideia de que não basta que haja encontros para que nasça o mundo, é necessário que esses encontros durem — assim como é necessário que, para que haja sociedade, os encontros entre os indivíduos sejam duradouros. Existem outras consequências para esse pensamento. O encontro entre os átomos precisa durar, ser duradouro, para que nasça o mundo — para que o desvio dê lugar a um encontro é necessário que ele dure, que não seja um encontro breve. (ALTHUSSER, 2005, p. 11).

Os obstáculos da natureza, as catástrofes, denunciam propriamente o caráter contingente da ideia de “origem da sociedade” que atravessa, juntamente a essas catástrofes, os dois livros aqui tratadas, conferindo a esse conceito uma conotação comum contingente a ambos: isto é, de que a origem da sociedade tem lugar graças ao acaso.²³ Esse é o ponto que, como defendemos, permite enxergar uma continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*.

No entanto, esse ponto ainda não é nada sólido, pois não deixa entrever a profundidade que alcança a argumentação de Althusser: a começar pelo fato de que, como entendemos, a princípio, neste trabalho, a ideia de “origem da sociedade” assume conotações diferentes nos dois livros, sendo esse o fato que leva às suas contradições mais visíveis. Enquanto o *Segundo discurso* Rousseau narra a origem da sociedade como ela se deu na história da humanidade, no *Contrato* o autor constrói o que chamamos de “saída ideal” do estado de natureza. Poderíamos dizer, portanto, a princípio, que, enquanto no *Segundo discurso* o início da sociedade é marcado pela ideia de um “contrato ilegítimo”, contrato de força imposta pelos mais fortes aos mais fracos, o qual teria se dado na história da humanidade, o *Contrato* descreveria, por outro lado, um verdadeiro “contrato legítimo”.

No entanto, é dado o momento de levantar um detalhe sobre o *Segundo discurso* que, até este instante, havíamos propositalmente deixado de lado. Esse detalhe diminui a distância entre as origens narradas pelos dois livros. É que na narração composta pelo *Segundo discurso* existem, entre o estado de natureza e a subjugação do mais fraco pelo mais forte, importantes pontos intermediários. Como dito nas sessões anteriores, reproduzir em detalhes cada fase descrita por Rousseau na caminhada da humanidade até seu estado “atual” exige uma riqueza de detalhes talvez pouco produtiva — mas é importante mencionar agora ao menos essas fases iniciais que a humanidade percorre, segundo Rousseau, logo após sair do estado de natureza.

A princípio, logo após a saída do estado de natureza, com as primeiras convivências estabelecidas, está o que Rousseau chama de “juventude do mundo” (ROUSSEAU, 2020b, p. 215). É um primeiro estágio, no qual, ainda que já se observassem alguns vícios em fase rudimentar, “ainda que os homens tivessem se tornado menos tolerantes, e a piedade natural já tivesse sofrido algumas alterações, esse período do desenvolvimento das faculdades humanas [...] deve ter sido a época mais

²³ Veremos, logo em seguida, em que medida é possível defender que, em ambos os livros, existe uma identidade entre a ideia de contrato legítimo e a própria ideia de sociedade.

feliz e a mais duradoura” (ROUSSEAU, 2020b, p. 215). Com o estabelecimento posterior da agricultura e da metalurgia e, sobretudo, com a divisão da terra e a consolidação da propriedade privada, surge um novo estágio, no qual se aprofundam as feridas que já se insinuavam no primeiro. A divisão das terras, consequência direta da instituição da agricultura e propriedade, é emplacada por meio de uma distribuição extremamente desigual, fruto do desequilíbrio de capacidades entre os mais fortes e os mais fracos.

Assim é que a desigualdade natural se estende insensivelmente à desigualdade de combinações, e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças de circunstâncias, tornam-se mais sensíveis [...] Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio despertado, a razão em atividade, e o espírito que quase atingiu o termo da perfeição de que é suscetível. Eis todas as qualidades naturais postas em ação [...] qualidades essas que, por serem as únicas capazes de atrair consideração, logo se tornaram valiosas, fossem reais ou afetadas: para benefício próprio, foi preciso mostrar-se outro do que se era na realidade. Ser e parecer tornaram-se completamente diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem seu cortejo (ROUSSEAU, 2020b, p. 219–220).

Inventam-se, então, os sinais de riqueza para apoiar essa distribuição dos recursos, a qual se cristaliza ao longo do tempo. Essa consolidação tem por consequência, segundo Rousseau, a necessidade dos indivíduos desfavorecidos de roubar para a própria subsistência: “Então, começaram a nascer, de acordo com os diversos caracteres de uns e outros, a dominação e a servidão, a violência e as pilhagens.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 221). A desordem se instala entre os seres humanos, e Rousseau passa então a descrever esse estado de maneira muito semelhante à descrição que faz Hobbes do estado de natureza como estado de guerra,²⁴ inclusive porque diz ser, em face desse estado, que se torna necessária a primeira instituição de sociedade.

É impossível que os homens não tenham por fim refletido sobre tão miserável situação e sobre as calamidades que os afligiam. Os ricos, sobretudo, logo devem ter sentido o quanto lhes era desvantajosa uma guerra permanente, cujos gastos ficavam unicamente por sua conta, e na qual o risco de vida era comum,

²⁴ Apesar dessa aproximação pontual que Rousseau faz com Hobbes, é importante salientar que mesmo ela passa pela crítica que mencionamos anteriormente. Como podemos ver numa nota do organizador Paulo Pimenta: “Aqui, Rousseau se aproxima de Hobbes, para quem o estado de guerra de todos contra todos vai tornar necessária a realização de um contrato. Mas, para Rousseau, esse estado de guerra é apenas o último estágio do estado de natureza, ele dá seguimento à “juventude do mundo”, em consequência do aparecimento da propriedade, e não é próprio ao homem primitivo, contrariamente à tese de Hobbes (2020b, p. 221).

e o dos bens, particular [...] o rico, premido pela necessidade, concebeu enfim o projeto mais meditado que jamais ocorrera ao espírito humano: empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que fossem tão favoráveis quanto lhes era contrário o direito natural. Tendo isso em vista, depois de ter exposto a seus vizinhos o horror de uma situação que armava todos uns contra outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto suas necessidades, e na qual ninguém encontrava segurança nem na pobreza nem na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para conduzi-los ao seu objetivo [...] Em uma palavra, em vez de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que projeta e defenda todos os membros da associação, afaste os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna. Foi preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que, aliás, tinham muitas questões a resolver entre si para poder dispensar arbítrios, e muita avareza e ambição para poder passar muito tempo sem senhores. Todos acudiram ao encontro de seus grilhões, acreditando que assim estariam assegurando sua liberdade, pois, com suficiente razão para sentir as vantagens de uma instituição política, não tinham experiência suficiente para prever os perigos que dela adviriam. *Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis* [grifo meu] [...] (ROUSSEAU, 2020b, p. 223–224).

Observamos, nessa formulação, a instituição da sociedade, de modo que dois pontos devem ser destacados. O primeiro é que Rousseau marca a origem da sociedade no *Segundo discurso* apenas em um estágio muito posterior à saída do estado de natureza. Hábitos, vícios e até mesmo a violência, isto é, coisas que seriam, em tese, fruto das relações entre os humanos, se mostram presentes e, no entanto, não podemos entender, se quisermos ser rigorosos, que havia uma sociedade a partir da qual esses males pudessem ter se desenvolvido. Certamente, também não podemos entender que eles teriam se desenvolvido no interior do estado de natureza — a existência de males e vícios morais, por razões que já analisamos, é completamente incompatível com o estado de natureza rousseauiano. Só podemos concluir que esse estado de não-sociedade, em que os indivíduos acabam por ingressar num estado de guerra, deve ser um período intermediário entre o estado de natureza e o estado de sociedade, no qual os indivíduos ainda vivem parcialmente atomizados, sem relações sociais plenamente estabelecidas entre eles (ver a Figura 1).

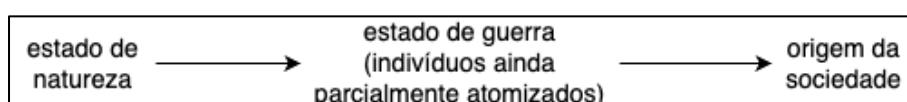


Figura 1. Primeiro esboço da linha histórica do Segundo discurso. Fonte: Própria, 2023.

O segundo ponto é que, no *Segundo discurso*, como a sequência do argumento de Rousseau consolida, a sociedade é fundada a partir de um contrato *legítimo*, assim como no *Contrato*. Na citação, podemos ver que o que está sendo descrito é um pacto de renúncias mútuas: “Em uma palavra, em vez de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremos que nos governe segundo leis sábias, que projeta e defenda todos os membros da associação, afaste os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 24). É verdade que ele é descrito como se se tratasse de uma espécie de enganação. Não se trata, afinal, de um contrato legítimo e justo em estado puro, como no *Contrato*, afinal, como o autor coloca nas linhas que se seguem imediatamente ao parágrafo acima:

Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico, destruíram de maneira irremediável a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma astuta usurpação um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 224).

Não obstante, é verdade também que Rousseau dá pistas de que não é possível “opô-los radicalmente”, como indica o tradutor e especialista Paulo Pimenta, nessa nota que faz referência ao momento em questão da história da humanidade, tal como tratado por Rousseau no *Segundo discurso*:

Esse contrato é por certo negativo: ele consolida a desigualdade favorecendo essencialmente os ricos. Efetivamente pode-se distinguir esse “contrato dos ricos” do “verdadeiro contrato” do *Contrato social*, que enuncia os termos do contrato legítimo. Porém, é praticamente impossível opô-los de forma radical. A história do homem certamente começou mal, mas não parece que ela poderia ter começado de outra forma: “até os sábios” veem a necessidade do *Contrato social* esbarra no fato de que os particulares, os de uma classe social, desempenham certo papel na conclusão do contrato (2020b, p. 224).

No prosseguimento da história narrada no *Segundo discurso*, observamos Rousseau sublinhar diversas vezes que esse contrato ainda não consolida relações autoritárias entre os indivíduos, de modo que parece mais razoável concluir pela legitimidade desse acordo descrito, ainda que ele esteja fundado sobre uma desigualdade material (a qual se torna responsável, nas etapas posteriores, pela degradação dessa sociedade justa em um contrato ilegítimo, garantido unicamente pela força).

Parece-me, pois, que não só os governos não começaram pelo poder arbitrário, que é uma simples corrupção, limite extremo e que enfim os reduz unicamente à lei do mais forte, da qual foram inicialmente o remédio, mas também que, ainda que assim tivessem começado, esse poder é ilegítimo por natureza e não pode servir de fundamento aos direitos da sociedade nem, por conseguinte, à desigualdade de instituição (ROUSSEAU, 2020b, p. 232).

Essa conclusão mostra com maior clareza a profundidade da interpretação de Althusser, em diferentes aspectos. A partir dela, é necessário fazer uma requalificação sobre a diferença entre o *Segundo discurso* e o *Contrato* no que diz respeito ao significado de “origem da sociedade”. Vimos que, para Althusser, é importante defender a hipótese de que a “origem da sociedade” é contingente, e de que essa hipótese possibilitaria uma continuidade entre os dois livros. Argumentamos, algumas páginas atrás, que essa hipótese não era sólida — não obstante fosse possível defender uma ideia, existente nos dois livros, de contingência presente na saída do estado de natureza, incorporada no recurso genealógico das “catástrofes naturais”, a “sociedade” que tem origem nas duas é completamente diferente.

Isso porque entendíamos, até então, que Rousseau atribuía um significado diferente para “sociedade” em cada um dos livros. No *Segundo discurso*, a sociedade poderia ser encontrada mesmo numa estrutura despótica e desigual. No *Contrato*, por outro lado, a sociedade já surge de um acordo de renúncias mútuas, o qual garante a igualdade moral e jurídica, bem como garante a liberdade de todos os indivíduos nela presentes. Entretanto, é necessário recuar e compreender que, dadas as últimas conclusões, os dois livros partilham do mesmo significado de sociedade — isto é, só é possível identificar a origem da sociedade, em ambos, com o estabelecimento de um contrato legítimo, de renúncias mútuas, no qual os indivíduos doam suas vontades individuais no objetivo de construir e seguir a vontade geral. Os estágios anteriores à origem da sociedade no *Segundo discurso* não devem ser entendidos como estados sociais, ainda que eles não sejam estados de natureza.

Podemos dar um sentido mais pleno, neste momento, para a elaboração de Althusser, segundo a qual a ideia de origem da sociedade permitiria estabelecer uma continuidade entre os dois livros, caso entendida pelo ponto de vista da contingência. Os esclarecimentos que podemos extrair dessa conclusão, no entanto, são acompanhados por riscos de interpretação com os quais devemos tomar muito cuidado. Passemos, então, para uma exposição de dois dos principais esclarecimentos. Mas vou intercalar a exposição de cada esclarecimento com a exposição de um risco para o qual se deve

atentar, a fim de que não regressemos no avanço que já produzimos na interpretação dessa continuidade.

Num primeiro esclarecimento, percebemos que não é apenas a origem de qualquer sociedade que é contingente, mas o estabelecimento de um contrato legítimo, o qual dá acesso a uma sociedade justa — no *Segundo discurso*, o surgimento dessa sociedade justa também é fruto, ainda que tardio, da confrontação com os obstáculos da natureza, da qual a primeira união dos humanos é resultado. Ora, essa conclusão tem a seguinte consequência: a construção de uma sociedade justa não é necessária, mas ela é possível. Na contramão da tese de Starobinski, nem mesmo o triunfo do mau é necessário, para Rousseau, de modo que algumas linhas que sumarizam o progresso da humanidade no *Segundo discurso* podem ser bastante surpreendentes:

Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, observaremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade constitui seu primeiro marco; a instituição da magistratura, o segundo, e que o terceiro e último foi a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Dessa maneira, a condição de rico e pobre foi autorizada pela primeira época; a de poderoso e fraco, pela segunda, e a de senhor e escravo, pela terceira, que é o último grau de desigualdade, e o termo ao qual finalmente chegam todos os outros, até que *novas revoluções dissolvam por completo o governo ou o aproximem da instituição legítima* [grifo meu] (ROUSSEAU, 2020b, p. 236).²⁵

Apesar disso, com a descoberta de um contrato legítimo no *Segundo discurso*, devemos ter cautela para não retornar ao território hermenêutico a que se restringiram Engels, Kant e Cassirer. É preciso, contra isso, argumentar que, não apenas esse “contrato dos ricos” deve ser diferente, por essa razão mesmo, do “verdadeiro contrato” do *Contrato*, como discutimos anteriormente, mas também que ele não permite ser colocado como uma “prova” da sequência lógica entre o *Segundo discurso* e o *Contrato* por uma segunda outra razão, como tentariam provar, talvez esses três intérpretes.

É que o núcleo bruto da tese da impossibilidade de propor essa sequência — tal como a requalificamos a partir de Jean Starobinski — é o próprio fato de que, partindo de um começo *ex-nihilo*, isto é, por ter estabelecido um contrato justo a partir de um “puro estado de natureza”, a linha histórica do *Contrato* nunca pode ser colocada na

²⁵ Apesar de dar espaço para pensar — ao contrário do que havíamos posto anteriormente — um lugar para Rousseau como teórico da revolução, esse trecho indica algo muito diferente daquilo que buscou provar a leitura de Engels. Principalmente no caso de Engels, temos a falsa imagem de um Rousseau que entende as revoluções como um fruto necessário do aprofundamento da desigualdade. Longe disso, o trecho acima parece deixar claro que Rousseau vê a possibilidade de instauração de um regime legítimo por meio de revoluções como algo contingente, ou seja, como algo que é possível, mas que não possui nenhuma garantia teleológica, como no materialismo histórico de Engels.

sequência da linha histórica do *Segundo discurso*. Tendo saído ambas do mesmo estado de natureza *original*, as duas linhas históricas tomam direções diametralmente opostas, de modo que mesmo a descoberta de um contrato legítimo no *meio* da linha histórica do *Segundo discurso* não é capaz de fundamentar um sequenciamento das duas. Mesmo a descoberta da possibilidade de estabelecer um contrato legítimo a partir de uma situação social já degradada não é — uma vez que esse contrato legítimo só pode ser estabelecido após uma situação já deslegitimada, coisa que é impassível com o surgimento da sociedade que figura no *Contrato*.

Em um segundo e último esclarecimento, notamos que a contingência do contrato também se expressa em algo que indicamos algumas páginas atrás, na abordagem que Althusser faz de Epicuro. A existência de um contrato legítimo no *Segundo discurso* chama atenção, não apenas pelo fato de que ela nos obriga a pensar a contingência no seu estabelecimento. Ela nos força a pensar a contingência, também, no seu término, na sua degradação. Isso porque, como deve ter ficado claro com as exposições feitas sobre o *Segundo discurso*, esse contrato legítimo cai numa estrutura despótica, cuja evolução resulta na profusão de revoluções narrada no final do livro. Lembremos da elaboração de Rousseau sobre a progressão das “épocas”, em específico sobre o que ele chama de “terceira época”: “[...] e que o terceiro e último foi a transformação do poder legítimo em poder arbitrário.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 236). Tudo isso significa que o contrato legítimo chega ao seu fim (ver figura 2).

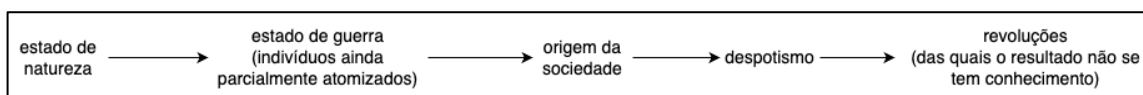


Figura 2. Segundo esboço da linha histórica do Segundo discurso. Fonte: Própria, 2023.

Temos aqui algo que é muito importante para o materialismo do encontro de Althusser: o fato de que a contingência no estabelecimento de uma sociedade legítima e justa tem por consequência, também, que a duração dessa sociedade, ou desse encontro, não seja necessariamente eterna, e que ela esteja sujeita ao seu fim a qualquer instante. Sociedades justas sempre estão sujeitas a uma nova degradação, como Althusser busca argumentar na passagem abaixo:

Não se refletiu ainda o bastante sobre os efeitos de todo esse dispositivo, que se fecha no segundo *Discurso* pela teoria do *contrato ilegítimo*, contrato de força, passado com a obediência dos fracos pela arrogância dos fracos, que são,

também, os mais astutos, e que fixa o verdadeiro sentido do Contrato social, que só passa e subsiste cercado pelo *abismo* (palavra do próprio Rousseau nas *Confissões*) da *recaída* no estado de natureza, organismo assombrado pela morte interior que deve conjurar, enfim, o *encontro que “pegou” forma*, e se tornou necessário, mas sobre o fundo da aleatoriedade do não-encontro e de suas formas, nas quais o contrato pode *recair* a qualquer instante (ALTHUSSER, 2005, p. 23).

Faltaria rigor a esse ponto — que nos permite enxergar o alcance da interpretação de Althusser — caso não encontrássemos, também no *Contrato*, a ideia de que a sociedade legítima pode cair em estado de degradação, no qual indivíduos atomizados ingressam numa estrutura concorrencial e belicista. Afinal, a ideia de pautarmos essa hipótese é a capacidade que ela teria de unir os dois livros em torno da ideia de um contrato legítimo contingente — e a confirmação dela depende dessa possibilidade, necessária para a ideia de contingência, de que esse contrato possa chegar ao fim. Observemos, portanto, a citação abaixo do *Contrato*:

Brilharam sobre a Terra milhares de nações que nunca teriam podido suportar boas leis, e mesmo as que teriam admitido duraram apenas um breve lapso de tempo para isso. Os povos, assim como os homens, só são dóceis na juventude; ao envelhecer, tornam-se incorrigíveis; uma vez estabelecidos os costumes e enraizados os preconceitos, é empresa vã e arriscada pretender reformá-la [...] Não quer isto dizer que, assim como certas doenças transtornam o juízo dos homens e lhes tiram a lembrança do passado, não haja às vezes, na duração dos Estados, épocas violentas em que as revoluções ocasionam no povo o mesmo que certas crises provocam nos indivíduos, em que o horror do passado ocupa o lugar do esquecimento e o Estado, incendiado pelas guerras civis, renasce assim por dizer de suas próprias cinzas e retoma o vigor da juventude, *emergindo dos braços da morte*. Assim foi a Esparta no tempo de Licurgo, assim foi Roma depois dos Tarquínios; e assim foram, entre nós, a Holanda e a Suíça após a expulsão dos tiranos. Mas tais acontecimentos são raros; formam exceções cujo motivo se acha sempre na constituição particular do Estado que apresenta a exceção. Então, as agitações podem destruí-lo sem que as revoluções sejam capazes de restabelecê-lo; e, tão logo seus grillhões se partem, o povo se dispersa e deixa de existir. Daí por diante, passa a necessitar de um senhor, e não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos dessa máxima: pode-se conquistar a liberdade; nunca, porém, recuperá-la (ROUSSEAU, 1996, p. 55).

A despeito dos exemplos históricos aos quais Rousseau recorre neste parágrafo, a reflexão que nele se apresenta está em estrito acordo com o fio que guia o *Contrato*, isto é, o estabelecimento de uma história hipotética que, livre de qualquer compromisso com aquilo que de fato ocorreu na história da humanidade, funciona para julgar os Estados realmente existentes de sua época.²⁶ Nele fica claro que, mesmo no

²⁶ Esse trecho também expõe uma certa característica do Contrato: apesar da construção da história hipotética — a qual está inteiramente divorciada da história — estar subordinada ao objetivo de “julgar o

estabelecimento dessa história hipotética, o elemento de contingência do contrato legítimo aparece às claras: mesmo o contrato legítimo estabelecido *ex-nihilo* desse livro está sujeito à degradação. Não apenas há, como está implícito, a possibilidade dessa “queda”, mas também há, como está explícito, a possibilidade desse Estado, não apenas ruir, mas de nunca ser capaz de se reerguer. Ele pode ter um fim definitivo, e em todos esses elementos encontramos o elemento da contingência de maneira radical.

O risco associado a esse esclarecimento está visível na última citação que fizemos de Althusser, no qual o autor afirma que o verdadeiro sentido de contrato se fixa quando entendemos que ele “só passa e subsiste cercado pelo abismo (palavra do próprio Rousseau nas Confissões) da *recaída no estado de natureza* [grifo meu]...” (ALTHUSSER, 2005, p. 23). Parece estranho pensar, por exemplo, que Rousseau esteja falando de uma “recaída no estado de natureza” ao narrar, no *Segundo discurso*, as fases do despotismo e da profusão de revoluções nas quais ingressa a humanidade. Mais estranho ainda parece pensar que, ao considerar a possibilidade de um contrato legítimo recair em deslegitimação no *Contrato*, o autor esteja tratando, também, de uma “recaída no estado de natureza”.

Principalmente porque, da mesma forma como o primeiro esclarecimento, este segundo ponto carrega o risco de que regressemos para a concepção de continuidade que combatemos duramente ao longo deste trabalho. Parece fácil enveredar, com base numa leitura apressada desta conclusão, por uma via segundo a qual, se o que observamos no final do *Segundo discurso* é uma “recaída no estado de natureza”, autoriza-se pensar que é possível colocar o *Contrato* na sua sequência. Pensando com essa alternativa, a humanidade do *Segundo discurso*, que tinha anteriormente estabelecido um contrato legítimo a partir de um estado de guerra, mas que teria, também, recaído no despotismo (Figura 1), poderia estabelecer um novo contrato legítimo, conquistado pelas revoluções, o qual seria, por sua vez, o mesmo daquele que é narrado no início do *Contrato*.

Se aquilo que encontramos no final do *Segundo discurso* é um estado de natureza, então o começo *ex-nihilo* narrado pelo *Contrato*, no qual a humanidade

nosso estado atual”, é verdade também que essa história, na qual o contrato legítimo se constrói de um só golpe a partir do estado de natureza, garante sua independência em relação a essa operação. A verdade é que se pode retirar do *Contrato* uma narrativa paralela à história da humanidade, uma história que “poderia ter acontecido”, mas que não aconteceu, por conta das circunstâncias, isto é, do acaso. Além disso, é fato também que essa história está fundada na contingência, tanto em sua origem, nas catástrofes naturais, quanto na suscetibilidade que tem de chegar ao fim, de sofrer degradações que podem resultar em autoritarismo, que podem fazer nascer nela a desigualdade e obrigá-la a testemunhar a profusão de agitações e de revoluções que não conseguem, entretanto, salvá-la.

estabelece o contrato legítimo de um só golpe a partir do estado de natureza, poderia muito bem ser conquistado a partir das revoluções descritas no livro, fato que colocaria os dois trabalhos em uma sequência, na qual o final dos eventos narrados no primeiro (*Segundo discurso*) teriam continuidade no segundo (*Contrato*). O estado de natureza, entendido em uma nova acepção, poderia servir de elo entre os dois livros, de modo a possibilitar o sequenciamento de que tratamos. Buscamos ilustrar essa hipótese, que reabilitaria, ao menos, um intérprete como Engels (ver Figura 3).²⁷

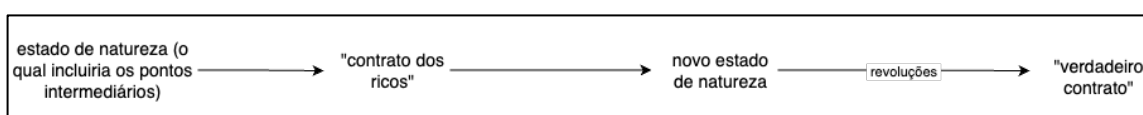


Figura 3. Hipótese equivocada da sequência entre os dois livros. Fonte: Própria, 2023

Entretanto, não é assim que devemos entender esse trecho de Althusser. Isso porque ele está utilizando o termo “estado de natureza” para designar dois estados diferentes, a saber, o estado de natureza *original* — no qual os seres humanos não possuem ideias de moral, senso de individualidade, projeção de futuro, relações sociais etc. — e o estado de não-sociedade — o qual, como argumentamos algumas páginas atrás, quando falávamos dos estados intermediários do *Segundo discurso*, não pode ser idêntico ao estado de natureza, apesar de testemunharmos nele uma certa atomização dos indivíduos.

Para Althusser, o que importa é opor dois estados — de um lado, teríamos o mundo como fato consumado, cuja manutenção seria garantida pelos encontros que duram, ainda que de maneira contingente; do outro, teríamos o vazio, o estado de não-encontro, a chuva de átomos epicurista, a não-anterioridade do Sentido, da Causa e da Razão (ALTHUSSER, 2005, p. 11). A ideia de “não-encontro”, em verdade, pode até abarcar ambos o estado de natureza original e os estados de não-sociedade em uma mesma denominação. Mas essa dicotomia não é compatível com a obra de Rousseau. É verdade que o próprio Rousseau ao menos justifica, algumas vezes, esse uso impreciso do conceito de “estado de natureza” por Althusser, uso que abarca qualquer estado de não-sociedade.

²⁷ Bastaria substituir o papel da revolução nesse sequenciamento pelo que Kant e Cassirer chamam de “educação” para reabilitar todos os intérpretes anteriores.

Recuperemos, por exemplo, uma passagem do *Segundo discurso* já vista no início deste trabalho, na sessão 3.1., em que nos é descrito o “último grau de desigualdade”.

É aqui que tudo se reduz unicamente à lei do mais forte, e, por conseguinte, a um *novo estado de natureza* [grifo meu], diferente daquele pelo qual começamos, por ser esse o estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção. Aliás, *há tão pouca diferença entre esses dois estados* [grifo meu], e o contrato de governo está de tal forma desfeito pelo despotismo que o déspota só é senho enquanto é o mais forte e, logo que se pode expulsá-lo, em absoluto pode prestar contra a violência.” (ROUSSEAU, 2020b, p. 241).

Nessa passagem, todavia, Rousseau parece querer indicar outra coisa: mais do que identificar o estado de guerra encontrado no final do livro ao estado de natureza *original*, Rousseau parece querer destacar a completa ausência de laço social nessa situação, de modo que ela não pode ser descrita como um estado de sociedade, e sim algo mais próxima ao estado de natureza. Rousseau indica nessa citação uma visão purista do conceito de “sociedade”, sublinhando que, a esse ponto da caminhada da humanidade, não se pode dizer que exista um “social”. Isso corrobora para algo que dizíamos anteriormente: o autor parece enfatizar a ideia de que é preciso ter algum resquício de acordo legítimo entre os indivíduos para que tenhamos sociedade — fora disso, estamos no terreno da não-sociedade.

Essa, ao menos, parece ser a interpretação mais convincente e plausível desse trecho, ao passo que a outra opção, que resultaria no que chamamos de “hipótese do sequenciamento”, teria que responder a uma série de questionamentos. A começar: como poderia um estado de estrutura concorrencial, um estado de guerra, ser colocado em equivalência ao estado de natureza rousseauiano? Fazer isso seria como ignorar a importante diferença entre o estado de natureza rousseauiano e o estado de natureza hobbesiano, do qual Rousseau se aproxima apenas após uma longa caminhada da humanidade. Significaria ignorar todas as advertências através das quais Rousseau constrói seu estado de natureza original, em parte significativa de seus trabalhos — ao menos no *Segundo discurso* e no *Contrato* (ver Figura 4).

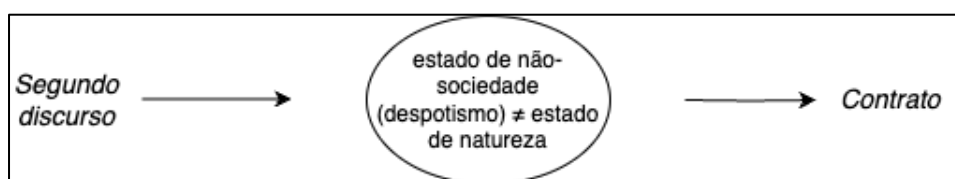


Figura 4. Impossibilidade da hipótese de sequenciamento. Fonte: Própria, 2023.

Tudo isso não faz, todavia, com que não consigamos aproveitar enormemente a contribuição que Althusser tem a oferecer. Feitas as advertências necessárias, a unidade em torno da ideia de uma origem contingente da sociedade traz para a obra de Rousseau esclarecimentos que julgamentos muito importantes. Uma vez que apresenta solidez incontestável, essa hipótese permite, pelo menos a princípio, resolver a polêmica sobre a continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*, sem que regressemos para o tipo de interpretação de Engels, Kant e Cassirer. Entendemos, finalmente, que esse conceito comum pode ser reconhecido, em ambos os livros, pela presença de um contrato legítimo, que tem início pelo acaso e que é assombrado sempre pelo seu fim, seja ele consumado ou não — fato que os unifica em torno desse conceito.

6. Considerações finais

Como considerações finais, retomemos os argumentos propostos durante este trabalho, agora com a luz dessa conclusão que, como defendemos, deve iluminar toda a discussão aqui pautada. Em primeiro lugar, buscamos traçar um panorama geral de ambos o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *O contrato social: princípios do direito político*. Logo, foi possível detectar uma primeira conclusão sobre as diferenças entre os livros: enquanto um deles busca recompor, ainda que de maneira especulativa, toda a história da humanidade até seu estado atual; o outro deseja construir do zero, com o intuito de julgar a legitimidade dos Estados modernos, uma história hipotética, que não tem qualquer relação com aquilo que aconteceu na história da humanidade.

Foi possível concluir que, configurando duas linhas históricas distintas, os dois livros não podem ser colocados em sequência, como se o *Contrato* pudesse dar continuidade mecânica aos acontecimentos descritos no final do *Segundo discurso*. Estudando em detalhes os intérpretes que buscaram propor tal sequenciamento, bem como a crítica de Starobinski a essas análises, chegamos ao veredito de que essa impossibilidade se deve: em primeiro lugar, ao compromisso estritamente diferente que cada um estabelece com a história da humanidade, como colocado acima; e em segundo lugar, como consequência da primeira questão, de que, por não buscar corresponder, em nenhum aspecto, ao percurso histórico da humanidade, a linha histórica do *Contrato* parte, de um só golpe, do estado de natureza para a instituição legítima, enquanto no *Segundo discurso* a saída do estado de natureza não resulta em qualquer acordo de justiça, nem na renúncia mútua de liberdade que está presente no último.

Não obstante comecem do mesmo ponto, as duas linhas histórica tomam direções completamente diferentes. Starobinski opta, no que ele entende como um gesto de respeito à obra de Rousseau, por declarar a completa incompatibilidade entre os dois livros. Para criticar a inclinação, observada em outros intérpretes, de conferir à obra de Rousseau uma unidade, Starobinski impõe ao filósofo certezas que ele não possuía. Além disso, Starobinski não deu suficiente atenção ao fato de que a dificuldade em pensar um retorno à transparência possuía, na obra de Rousseau, uma estranha semelhança com a dificuldade, também observada em seus trabalhos, de pensar a própria origem da sociedade.

Por essa razão, recorremos a dois intérpretes que nos deram uma abertura para pensar uma outra hipótese de continuidade, que não se restringia ao território hermenêutico no interior do qual se mantiveram as propostas de Engels, Cassirer e Kant. Com Derrida, estendemos o questionamento sobre a possibilidade de “retorno à transparência”, posto por Starobinski, para um questionamento mais amplo sobre a própria ideia de transparência, a qual, como Derrida argumenta, sempre escapa do raciocínio de Rousseau, como escapa a essência de se manter plenamente presente.

Mostramos como esse questionamento mais amplo identificava uma dificuldade de Rousseau em pensar a ideia de *necessidade*, seja a necessidade de pensar a razão que garantiria para a humanidade, no seu ocaso, a concretização da liberdade e da igualdade; seja a necessidade de que seres humanos tivessem, em primeiro lugar, saído do estado de natureza. Com a abordagem de Althusser, pudemos pensar que, substituindo a necessidade pela contingência, algumas portas se abriam no caminho de uma nova hipótese de continuidade entre os dois livros. Aliado à descoberta de um contrato legítimo no *Segundo discurso*, e a identidade que esse contrato ganha com a ideia de “origem da sociedade”, essa ideia de contingência nos autorizou a pensar que os dois livros partilhavam de um conceito comum de “origem da sociedade” contingente.

Dessa forma, o diagnóstico de Rousseau se revela o seguinte: a humanidade não encontrará, necessariamente, a efetivação da justiça, da igualdade e da liberdade, porém, ela *pode* encontrar, sim, a depender das circunstâncias. Ela também pode, contudo, após encontrar uma instituição legítima, voltar a recair em degradação, como é possível observar em ambos os livros. Esse diagnóstico respeita a impossibilidade de colocar o *Contrato* como sequência do *Segundo discurso*. Ele entende que não se pode abstrair, dos dois livros, uma única linha histórica — mas se pode, sim, a partir da análise que mostramos aqui, extrair deles duas linhas históricas que, após surgirem em um ponto comum (o estado de natureza), assumem direções paralelas.

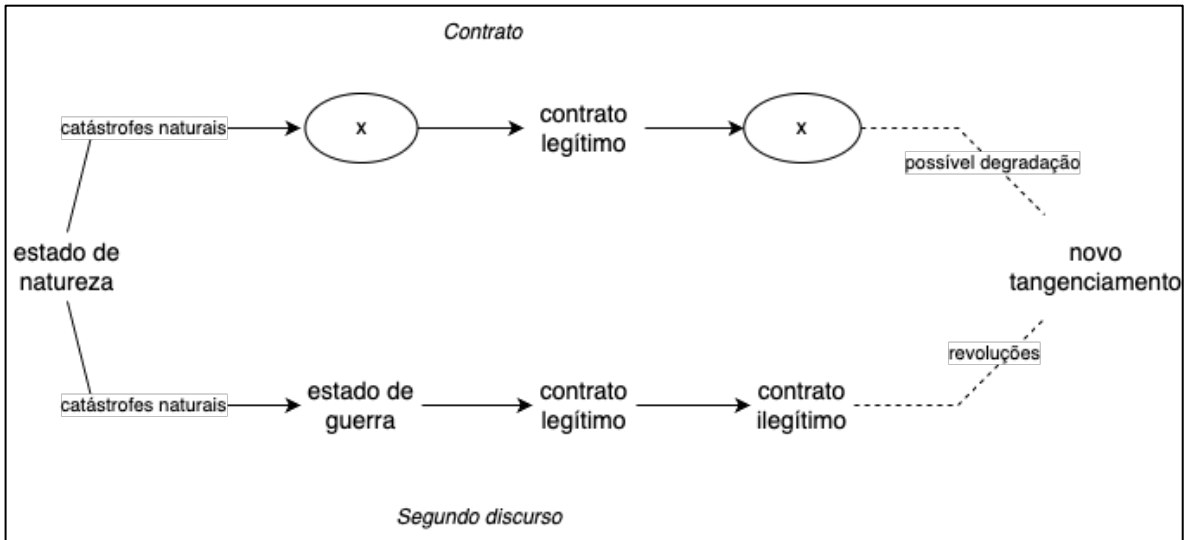


Figura 5. Relação entre as linhas históricas do *Contrato* e do *Segundo discurso*. Fonte: Própria, 2023. Os círculos com o sinal "x" apontam para as impossibilidades de tangenciamento, enquanto as linhas tracejadas do final (cujos mecanismos são a “possível degradação” do *Contrato* e as revoluções, sem resultado determinado, do *Segundo discurso*) apontam para a possibilidade contingente de um novo tangenciamento

Seguindo um ritmo afetado pela contingência, essas duas linhas estão suscetíveis a se tangenciar novamente, no entanto, ainda que isso acontecesse, não estaríamos dentro de uma opção pelo sequenciamento. Ainda que o *Segundo discurso* e o *Contrato* se encontrassem numa degradação final da humanidade, ainda sim não estaríamos assumindo que o segundo é sequência do primeiro, apenas que, como duas linhas paralelas, esses livros podem voltar a se encontrar novamente, como haviam se encontrado no ponto comum em que surgiram, isto é, o estado de natureza. Mesmo que, suponhamos, após esse estado de degradação, esses dois livros continuassem a convergir no estabelecimento mútuo de um contrato legítimo, ainda não estaríamos optando pela hipótese do sequenciamento, pelas mesmas razões apontadas.

Por terem seu ritmo afetado pela contingência, essas retas estarão sempre suscetíveis a se tangenciar — afinal, é da natureza de retas paralelas que se encontrem no infinito. Não obstante, esse paralelismo nunca pode se converter em sequenciamento, e com isso acreditamos ter chegado a uma hipótese de continuidade entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. **Revista Crítica Marxista**, n. 20^a ed., p. 40, 2005.
- CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução: Erlon José Pascholar; Tradução: Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ENGELS, F. Dialética: negação da negação. Em: **O anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring**. São Paulo: Editora Boitempo, 2015.
- GOUHIER, H. **Les méditations métaphysiques de Rousseau**. 2. ed. Paris: Vrin, 2000.
- HOBBSAWM, E. **A era das revoluções, 1789 - 1848**. Tradução: L. Teixeira Maria. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
- KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- KRISTELLER, P. O. O sistema moderno das artes: um estudo em história da estética. **Artefilosofia**, n. 27, p. 2–26, dez. 2019.
- PRADO JÚNIOR, B. Introdução: leitura de Rousseau. Em: **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- RILEY, P. Introduction: life and works of Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778). Em: RILEY, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ROUSSEAU, J.-J. Ensaio sobre a origem das línguas. Em: **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes/ Jean-Jacques Rousseau - Coleção Os Pensadores**. Tradução: Lourdes Santos Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ROUSSEAU, J.-J. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ROUSSEAU, J.-J. **Escritos sobre a política e sobre as artes**. Tradução: Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2020a.
- ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Em: PIMENTA, P. P. (Ed.). **Escritos sobre a política e sobre as artes**. Tradução: Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.
- STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VOLTAIRE. **Carta de Voltaire a Rousseau**. Tradução: Ayalla K. Aguiar; Tradução: Carmen M. Serralta; Tradução: Rosa Maria M. Freitas. n. 2 ed. Florianópolis: Arca: Revisa Literária Anual, 1995.