UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Filino Carvalho Neto

Da conservação do próprio corpo à manutenção do corpo
político: um itinerário rousseauiano

São Paulo
2012

Filino Carvalho Neto

Da conservação do próprio corpo à manutenção do corpo
político: um itinerário rousseauiano

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria das Graças de Souza.

São Paulo
2012

“Mentira que a história começa com o homem-macaco. A história começa quando você concebe que é o ser responsável pela própria concepção.”

Raul Seixas

À memória de Filino Carvalho e dos queridos que se foram. Saudades e inspiração constantes.

Agradecimentos

De início, não posso deixar de agradecer aos que me acompanham desde muito antes deste empreendimento tomar forma e que sempre torcem pelo meu sucesso: aos meus pais, Valdir e Thaís, pelo carinho e compreensão inestimáveis, e aos meus irmãos, Valdir Falcão e Thaís Virgínia, pelo apoio incondicional.

Uma atenção especial àqueles que conheci no decorrer do mestrado:

A Carmem Toledo, “*Poème*” que me desvela os vários sentidos do amor;

A Isadora Bernardo (pela amizade e pelo apoio de sempre) e aos inesquecíveis de São Paulo: Zeli e Cida (pelas conversas e pelo convívio); Andrea Madambashi, Ladislao Roger e “Simão” (pelas lições); Edson e Irene (pela acolhida); além do pessoal da “Comunidade” (pelos encontros e momentos marcantes).

Igualmente registro meus agradecimentos àqueles que me incentivaram e me apoiaram em minha trajetória acadêmica:

À professora Sônia Barreto Freire, da Universidade Federal de Sergipe (UFS), por ter me despertado a inclinação para a pesquisa;

À professora Maria das Graças de Souza, pela atenciosa orientação e pela amizade;

Aos professores Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros e Jacira de Freitas, pelas valiosas contribuições quando do Exame de Qualificação;

Aos membros do Grupo de Estudos Kant e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM/UFS), pela maravilhosa troca de ideias desde os meus tempos de graduação;

Aos colegas do Grupo de Estudos Rousseau, pelos estudos e pela convivência;

Aos editores dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, pela grata oportunidade de uma experiência bastante enriquecedora.

RESUMO

CARVALHO NETO, Filino. **Da conservação do próprio corpo à manutenção do corpo político**: um itinerário rousseauiano. 2012. 136 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

O trabalho pretende demonstrar como Rousseau concebe a passagem do estado natural rumo à situação civil, tomando-se o corpo humano como uma perspectiva privilegiada para a descrição de tal processo. Nessa direção, serão assinaladas as consequências advindas ao homem nessa mudança, mostrando-se de que maneira, originariamente, ele é concebido, para ressaltar como o seu corpo, sua saúde e seu vigor são afetados. A partir dessa caracterização do homem no estado de natureza, tornar-se-á possível constatar a força ou a fraqueza do homem no estado civilizado, além do que foi acrescido ou subtraído em sua constituição original. Uma vez abandonada essa situação inicial, será ressaltada a importância do desenvolvimento de novas faculdades no homem, que lhe permitirão confeccionar ferramentas e facilitarão sobremaneira a sua subsistência, mas que trarão profundas consequências para o seu corpo e influirão decisivamente no surgimento de novas ideias. Igualmente novos sentimentos serão despertados e, com isso, o corpo será encarado de maneira diferente do seu semelhante daquele estado natural – e esse quadro conduzirá ao aparecimento do estado civil. Finalmente inseridos nesse estado, importa expor como o pensador genebrino compreenderá o que seja um corpo político e a relação entre os homens e esse corpo maior do qual fazem parte. Assim, será estudado de que modo o comportamento dos indivíduos refletirá diretamente na própria manutenção do estado civil: serão analisadas as atividades propostas por Rousseau que, ao mesmo tempo em que conferem saúde e vigor aos corpos dos cidadãos, igualmente contribuirão de modo decisivo para a conservação (ou “saúde”) do próprio corpo político.

Palavras-chave: Rousseau, corpo, estado de natureza, cidadão, corpo político.

ABSTRACT

CARVALHO NETO, Filino. **From the conservation of the own body to the maintenance of the body politic: a rousseaunian itinerary.** 2012. 136 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

This work intends to demonstrate how Rousseau conceives the passage from the natural state to the civil situation, taking the human body as a privileged perspective to the description of such process. In this direction, the consequences of this change to man will be assigned, showing in which way he is originally conceived in order to point out how his body, his health and his strength are affected. By this characterization of the man in the state of nature, it will become possible to find the force or the weakness of the man in the civilized state and, besides, what was added to his original constitution or subtracted from it. Once abandoned this initial situation, it will be pointed out the importance of the development of new faculties in man, which will allow him to build tools and will much ease his subsistence, but will cause deep consequences to his body and will influence decisively in the arising of new ideas. New feelings will also arise and, with this, the body will be faced in a different way compared to his equal from that natural state – and this situation will lead to the arising of the civil state. Finally inserted in this state, it is also important to expose how the genevian thinker will understand what a body politic is and the relationship between men and this bigger body where they are. Then, it will be studied in which way the behavior of individuals will directly reflect in the maintenance of the civil state itself: the activities proposed by Rousseau will be analyzed which, by the time they provide health and strength to the citizen's bodies, will also contribute in a decisive way to the conservation (or “health”) of the body politic itself.

Key-words: Rousseau, body, state of nature, citizen, body politic.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1. No princípio era o vigor	14
2. Em direção ao estado civil: desenvolvimento de faculdades e fraqueza do homem	50
3. Corpo humano e corpo político: o estabelecimento de uma relação	88
Considerações finais	128
Referências bibliográficas.....	132

Nota explicativa

As citações dos textos de Rousseau remetem às *Oeuvres complètes*, edição da Pléiade, em 05 volumes – referidas, neste trabalho, como OC, seguindo-se a indicação do volume em que o texto se localiza e as respectivas páginas. Logo após, são assinaladas entre parênteses ou colchetes as páginas correspondentes aos trechos nas traduções brasileiras utilizadas em cada citação (que se encontram arroladas nas Referências bibliográficas). Quando julgadas necessárias, foram promovidas modificações nos textos traduzidos e, ainda, passagens de Rousseau foram por mim vertidas para o português, sendo indicadas todas essas intervenções.

Introdução

No período denominado *Século das Luzes*, o pensamento de Jean-Jacques Rousseau comumente é associado ao movimento iluminista como um dos seus principais representantes. Em que pese a severa crítica desferida pelo genebrino contra os *philosophes*¹ e diversos elementos tão louvados no século XVIII (como o apreço, a seu ver desmesurado, pela reflexão e pela ciência), a referência às ideias defendidas por Rousseau parece incontornável – seja para criticá-las ou para referendar suas reflexões. Dentre a miríade de assuntos aos quais o pensador genebrino dedicou suas atenções, o questionamento acerca da condição do homem num estado natural, bem como sua reflexão a respeito do modo como se desenvolveu a passagem rumo à situação civil e como esta última poderia ser legitimada, têm constituído fonte de grande interesse e base para novas reflexões pelos tempos que se sucederam.

A crítica à situação civilizada, tal como desenvolvida por Rousseau, ao tempo em que questiona os benefícios oriundos desse novo estado em que doravante os indivíduos se encontram, igualmente suscita uma compreensível interrogação acerca da sua própria concepção originária do homem: com efeito, a partir daí é que se faz possível compreender o que se perdeu (e o que foi acrescido e despertado) nos homens durante o processo que culminou no advento do estado civil. E mesmo nessa nova situação, os indivíduos (compreendidos agora como cidadãos), inseridos em algo maior e no qual partilham, de modo necessário, suas vidas com seus semelhantes, igualmente não são olvidados por Rousseau, visto que a partir de suas ações (e de suas vontades) é que se tornará possível vislumbrar a grandeza ou o declínio desse estado em que se encontram.

Um exame mais detido sobre o homem que percorre esse caminho reveste-se, então, de grande importância. E um aspecto em particular detém um grande valor para o desenvolvimento da própria reflexão político-filosófica do autor

1 De acordo com Salinas Fortes, “no século XVIII o termo *philosophe* tem uma acepção mais ampla do que tradicionalmente engloba desde pensadores como Diderot até um naturalista e botânico como Buffon” (*O iluminismo e os reis filósofos*, p.12).

genebrino: trata-se do corpo. Através de uma apreciação acerca das mudanças ocorridas em sua constituição (pelo enfraquecimento ou pelo vigor que ele venha a apresentar), torna-se possível constatar o quão distantes estão os homens em relação ao estado natural e avaliar em que medida essas modificações lhes foram efetivamente benéficas. Nesse sentido, ao se eleger o corpo como fio condutor deste trabalho, verificar-se-á o que vêm a ser a força e a fraqueza exibidas pelos homens (seja no estado originário ou numa situação civil) e de que modo o vigor ou a debilidade serão refletidos não apenas no comportamento do homem isoladamente considerado, mas também enquanto inserido em algo maior, um corpo político. Deve-se considerar, enfim, que mediante um olhar sobre a constituição física dos homens se torna possível um julgamento sobre a condição em que os indivíduos se encontram, constatando-se inclusive a “saúde” ou a “doença” do próprio corpo político, cuja conservação (ou ruína) apresenta seus indícios no modo segundo o qual os cidadãos (os seus corpos) se comportam.

De modo frequente, no pensamento rousseauiano, o corpo humano é evocado quando das reflexões acerca da educação, comparando-se o discípulo concebido no *Emílio*, que apresenta saúde e vigor, àqueles alunos submetidos a um modo de educar pautado numa simples (e até irrefletida) transmissão de conhecimentos, deixando de se conferir a importância necessária ao cultivo do corpo do educando. Contudo, o autor genebrino não deixou de vislumbrar também uma ligação intrínseca entre o vigor dos corpos e a manutenção do corpo político. Nesse diapasão, de modo semelhante Rousseau procederá quando da análise do agir dos indivíduos enquanto membros do estado civil: aqui também será ressaltado o importante papel desempenhado pelo cultivo dos corpos dos cidadãos através de atividades determinadas que, ao tempo em que lhes proporcionam saúde e vigor, igualmente estreitarão os laços entre os indivíduos e entre estes e a pátria, implicando por conseguinte o fortalecimento do corpo político.

Para fins de desenvolvimento do referido tema, este trabalho estrutura-se em três capítulos: inicialmente trata-se de demonstrar a concepção rousseauiana do homem no estado de natureza, determinando-se em que medida ele se opõe ao seu semelhante da situação civilizada, assinalando-se as discrepâncias observadas nas constituições desses homens, bem como a força e a fraqueza características de cada um deles. Nesse ponto, mister se faz a diferenciação entre o amor-próprio e o amor de si, característicos da situação civilizada e do estado natural

respectivamente. Sob cada um deles, o corpo é considerado de maneiras distintas: como será visto, enquanto guiado pelo amor de si, o homem cuida da própria conservação; sob o império do amor-próprio, o indivíduo busca agradar e, para tanto, não hesita em submeter o seu corpo de modo a agradar ao próprio meio, aos seus semelhantes. Também serão apontados elementos que, mesmo apreciados pelos indivíduos do estado civil, são em verdade causas de enfraquecimento desses homens e da perda da simplicidade e do vigor típicos do estado de natureza concebido por Rousseau. Acerca disso, deve-se trazer à luz a avaliação do pensador genebrino sobre as ciências e as artes, ressaltando de que maneira o seu cultivo acarreta um descenso na constituição dos homens. E dentre as ciências criticadas por Rousseau destaca-se a severa apreciação sobre a medicina, que aos olhos do autor vai justamente de encontro à manutenção do vigor dos indivíduos: em vez de ser a promotora de uma situação saudável, torna-se verdadeiro diagnóstico de uma situação doentia.

Num segundo momento, torna-se imperativo investigar de que modo o pensador genebrino concebe a saída do homem desse estado originário – afinal, à primeira vista, não haveria um porquê que justificasse o abandono de uma situação caracterizada pela força e pelo vigor físico, num processo que o tornará cada vez mais fraco. Nesse sentido, além de se estudar as causas que levaram a isso, igualmente será questionada a possibilidade de um retorno àquele estado de natureza. Também será de grande importância focar as mudanças verificadas no comportamento dos indivíduos, investigando-se de que maneira elas se relacionam com as modificações observadas em seus corpos, no enfraquecimento de suas forças físicas e, simultaneamente, no afloramento de novas faculdades que, outrora, permaneciam como “adormecidas” no homem natural. O progressivo desenvolvimento da faculdade racional e a utilização de ferramentas, aliados às revoluções proporcionadas pelo manejo da agricultura e da metalurgia, acarretarão mudanças no modo de sobrevivência dos homens, que antes dependiam apenas do próprio corpo para conservar a vida. E esse processo, que também traz profundas consequências nas relações dos indivíduos entre si, desembocará no surgimento do estado civil – o que conduz ao terceiro capítulo.

Uma vez os homens inseridos no corpo político, deve-se buscar o modo segundo o qual Rousseau o conceberá, não somente como ele é, mas sobretudo como *deve ser* – e isso leva a uma indagação acerca dos fundamentos do estado

civil e de que modo tal situação pode ser legitimada. Destarte, serão trazidas à discussão não apenas considerações referentes à constituição do corpo político (ressaltando-se também as comparações estabelecidas entre este e o corpo humano), mas igualmente uma reflexão sobre a conduta dos cidadãos; de que modo a prática de certas atividades assume um caráter cívico e implica uma maior ou menor conservação da situação civil, ao mesmo tempo em que contribui para a manutenção da saúde e o vigor dos cidadãos. A agricultura volta, aqui, a ser tratada por Rousseau, que a relaciona inclusive à disciplina militar afirmando que ambas promovem o fortalecimento dos cidadãos e do corpo político. E ainda sobre isso, o pensador genebrino aponta os costumes e algumas espécies de espetáculo que podem contribuir decisivamente para a degenerescência do estado civil: insiste então Rousseau contra os malefícios que, a seu ver, são provocados pela representação teatral, sublinhando que essas características negativas atingem tanto os espectadores como os atores. A esse tipo de espetáculo o autor contrapõe atividades e jogos cívicos que, em lugar de manter os cidadãos passivos, vêm a incitá-los ao movimento, ao exercício, fortalecendo a constituição física; por consequência, estreitam os vínculos que os unem e conservam o corpo político.

A partir do tema do corpo em Rousseau, busca-se expor a importância conferida a ele pelo pensador genebrino, demonstrando suas forças e fraquezas e relacionando-as, simultânea e estreitamente, ao processo pelo qual o homem abandona o estado de natureza e atinge a situação civilizada. Nesse sentido, o corpo humano, através da saúde e do vigor (ou da falta desses caracteres), assume o papel de instância que permite, inclusive, um julgamento sobre a prosperidade ou a ruína do próprio corpo político.

1. No princípio era o vigor

As reflexões empreendidas por Jean-Jacques Rousseau, que grande polêmica causaram entre seus contemporâneos e ensejaram interpretações divergentes pelos tempos que se sucederam, têm como um de seus pilares a sua concepção do homem. Tal concepção acompanha o autor desde o *Discurso sobre as ciências e as artes* (ou *Primeiro Discurso*) até os escritos mais tardios, a exemplo das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

Já no *Primeiro Discurso* é possível antever as linhas mestras que guiarão o pensamento de Rousseau. Apesar de ter sido concebido sob o furor do célebre episódio da “iluminação” na estrada rumo a Vincennes, relatado pelo próprio genebrino, o filósofo não deixa de reconhecer a relevante importância desse escrito e das ideias nele contidas, que já assinalam, doravante, o ulterior desenvolvimento da sua filosofia. Na segunda carta endereçada a Malesherbes, datada de 12 de janeiro de 1762, há o relato daquele acontecimento e a importância das ideias que, consoante Rousseau, foram ali despertadas e posteriormente guiaram a sua reflexão:

De repente, senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de ideias vívidas apresentou-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançou em inexprimível desordem; senti a cabeça tomada por um atropelamento semelhante à embriaguez. (...) Tudo o que pude guardar dessa multidão de grandes verdades que, em um quarto de hora, me iluminou sob essa árvore, foi bem esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos, a saber: esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, obras inseparáveis e que perfazem juntas um mesmo todo.¹

¹ Igualmente nas *Confissões* o genebrino torna a se referir ao episódio ocorrido a caminho de Vincennes e, nesse mesmo escrito, mais uma vez sublinha a importância do *Discurso sobre as ciências e as artes* no desenvolvimento de suas reflexões, mas sem deixar de assinalar que esse *Primeiro Discurso* padeceria de “falha de lógica e de ordem; de todas as [obras] que saíram de minha pena é a de raciocínio mais fraco, e a mais pobre em harmonia” (livro VIII, OC I [p.352 e 356, modificado]). Todavia, como alerta Bento Prado Jr., é mister considerar, quando da apreciação das obras do genebrino, o público ao qual cada uma delas se dirige. Nesse sentido, leciona o professor que “a aparência de desordem e a ilusão de contradição, já denunciadas por Rousseau, bem poderiam ser o efeito de uma leitura que ignora a organização retórica da obra, a maneira pela qual ela se ordena para um *auditório particular*. Se o discurso de Rousseau é comandado por tal vocação retórica, seria inútil tentar reconstituir a totalidade de sua obra num espaço ou num tempo homogêneos, sem levar em consideração a geografia variável e

Uma vez assinalado esse episódio, sobretudo pelas reflexões por ele despertadas, cabe destacar que as concepções defendidas por Rousseau chocaram-se frontalmente com valores defendidos pelos *philosophes* – afinal, numa época dita esclarecida,² perante um “espetáculo grandioso e belo”³ proporcionado pelo uso das luzes da razão humana, ousou o genebrino abalar o espírito de uma época:⁴ mesmo no *Primeiro Discurso*, comparando os costumes de sua época com os de outros povos (notadamente Esparta em detrimento de Atenas), Rousseau abre caminho para uma avaliação acerca da própria condição do homem civil tal como este se lhe afigurava, tema que será retomado em obras posteriores e não apenas para denunciar uma situação de fraqueza que acomete esse indivíduo, mas também relacionando esse aspecto ao próprio corpo político.

Dessa maneira, verificar-se-á no pensamento rousseauiano uma grande valorização do aspecto corporal, de saúde e vigor dos homens. Se no *Primeiro Discurso* Rousseau tomara o partido daqueles que preferiram outras atividades às do espírito⁵ e, desse modo, tornaram os homens fortes e o povo “exemplo para as demais nações”⁶, posteriormente essa concepção assume os contornos de uma apologia do homem numa situação fora da sociedade, que movido pelo desejo da própria conservação, não se utilizaria da reflexão na conduta da própria vida.

Aos olhos de Rousseau, o homem na situação pré-civil chega, inclusive, a ser superior àquele que se encontra no meio civilizado (e em pleno uso da razão) e isso evidenciava-se porque as conquistas observadas no campo das ciências e das artes, tal como tinham sido cultivadas (e louvadas) no estado civil, tornaram os indivíduos cada vez mais cativos e fracos. Efetivamente, elas

heterogênea de seus *públicos*” (*A retórica de Rousseau e outros ensaios*, p.88).

2 Ou em vias de esclarecimento, como escreveria Kant alguns anos mais tarde: “se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós numa *época esclarecida*? – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do *Iluminismo*. (...) Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora [aos homens] o campo em que podem atuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral, ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados” (*Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?*, p.17).

3 *Primeiro Discurso*, OC III, p.06 (p.189).

4 De acordo com Cassirer, “o século XVIII repousa – em sua literatura, bem como em sua filosofia e ciência – num mundo da forma fixo e pronto. Nesse mundo, se encontra fundamentada a realidade das coisas e o valor delas determinado e assegurado. (...) Rousseau é o primeiro pensador que não somente questiona essa segurança, mas também a abala em seus alicerces” (*A questão Jean-Jacques Rousseau*, p.38).

5 *Primeiro Discurso*, OC III, p.12 (p.195).

6 *Primeiro Discurso*, OC III, p.11 (p.194).

estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles [os homens] carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados.⁷

Há, nessa passagem, uma referência a uma situação de liberdade que seria vivida pelo homem, à qual se contrapõe o indivíduo no estado civil; doravante, ficarão evidenciadas as diferenças que marcam os homens de cada uma dessas situações. Deve-se ressaltar que a partir do estudo do homem originário e de sua constituição física e espiritual é que se tornará possível um melhor julgamento acerca da situação atual dos indivíduos e, além disso, buscar um fundamento que venha a constituir uma base legítima para o corpo político, como será visto mais adiante. E não será demasiado insistir na necessidade de uma investigação sobre a constituição do homem no estado de natureza: já no prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (ou *Segundo Discurso*), lê-se que

esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas.⁸

7 *Primeiro Discurso*, OC III, p.07 (p.190). É bastante comum ler-se que Rousseau investe contra os malefícios oriundos da “civilização”. Tal assertiva é correta; no entanto, deve-se considerar que o próprio genebrino, ao tecer suas críticas contra a situação civil, não se utiliza desse termo. Nesse sentido é de valia a lição de Victor Goldschmidt, que afirma que “a palavra civilização, no sentido em que a compreendemos, não é atestado, parece, senão a partir de 1766, isto é, uma data em que os principais escritos de Rousseau já estão publicados. (...) Existem, antes de 1750, palavras tais como *civil*, *civilizado*, *policiado*; é verdade que substantivos correspondentes: *civilidade*, *polidez*, *polícia* são de um emprego mais restrito” (*Le problème de la civilisation chez Rousseau*, p.94). Entretanto, mesmo não utilizando a palavra “civilização”, Goldschmidt reconhece que “de fato, é Rousseau quem cria propriamente, nos tempos modernos, o *problema* da civilização (como inventará o conflito entre o homem e o cidadão), e a dificuldade, para o leitor do século XX, é reencontrar essa novidade e esse frescor, enterrados sob as camadas sucessivas da tradição que logrou êxito em banalizar o próprio problema e a maior parte das soluções que, desde Rousseau, tentou-se levar a ele” (*Le problème de la civilisation chez Rousseau*, p.94).

8 *Segundo Discurso*, OC III, p.126 (p.47-48). Deve ser ressaltado que, ao tratar de uma situação anterior ao advento do estado civil, Rousseau se servirá de vocábulos como “natureza” e “original”. Embora haja alguma identificação entre os termos, é mister considerar as particularidades de cada um: em relação ao primeiro, Baczkó assinala que “é impossível precisar os diversos conteúdos que o conceito de ‘natureza’ veicula em Rousseau” (*Rousseau: solitude et communauté*, p.143), e nessa direção, ao opor os significados de “natural” e “original”, escreve Derathé que “natural e original não são termos rigorosamente sinônimos: há infinitamente mais na natureza do homem do que em seu estado original, portanto no estado dito de natureza” (*L’homme selon Rousseau*, p.113).

Nesse sentido, uma vez estabelecida a importância do papel desempenhado pela noção de homem natural para que seja determinado o que o constitui de fato, separando-o dos elementos que lhe foram acrescentados *a posteriori*, torna-se necessário verificar de que modo essa noção é construída, visto que a partir dela é que se tornará claro de que modo ocorreu a perda daquela independência originária. Ainda no *Primeiro Discurso*, ao desferir severas críticas ao comportamento dos indivíduos do estado civil, já se torna possível antever a posição que será defendida doravante por Rousseau acerca daquela situação primeira do homem: efetivamente, ao discorrer acerca do modo de proceder daqueles indivíduos, o pensador genebrino assinala que o refinamento dos costumes (algo típico daquele estado) não implicará, necessariamente, uma exata correspondência entre o comportamento e os sentimentos desses homens. Nas palavras de Rousseau:

Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas tantas qualidades dificilmente andam juntas e a virtude nem sempre se apresenta com tão grande pompa.⁹

O estado civil, portanto, provoca uma espécie de ruptura no próprio homem: há, entre o que lhe transmite o coração e o seu comportamento em relação a outrem, uma perigosa cisão. E esse comportamento (dis)simulado¹⁰ típico do homem civilizado, marcado por uma severa discrepância entre suas ações e os seus sentimentos, traduz-se também numa uniformidade que se revelará bastante nefasta; afinal, nessa nova situação,

(...) parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas

9 *Primeiro Discurso*, OC III, p.07-08 (p.191).

10 De acordo com Edmilson Menezes, “*dissimular* não é o mesmo que *simular*: *dissimulatio* (*rei praesentis*) – *eius quod revera adest, negata praesentia* (aquilo que realmente está junto, negada a presença); *simulatio* (*rei absentis*) – *eius quod revera non adest, praetexta praesentia* (aquilo que realmente não está junto, apresentado como presente)” (*Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*, p.57).

coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem.¹¹

Desse modo, na situação civilizada, além de presos por aquelas cadeias de ferro, o homem não apenas perde a sua independência mas parece ser destituído, inclusive, de qualquer caráter que o torne único aos olhos dos demais. Em lugar disso, os indivíduos adotarão comportamentos e submeterão seus corpos de modo a se tornarem apreciáveis pelos outros e, para tanto, não hesitarão em seguir uma conduta determinada (e esperada) por outrem. No entanto, não basta realizar esse diagnóstico dos novos tempos: importa relacioná-lo às suas causas. Nesse diapasão, consoante Rousseau, entre os povos civilizados, o desenvolvimento de costumes que, a seu ver, louvam como virtuosos determinados comportamentos (os quais, em verdade, seriam viciosos), está ligado de modo umbilical ao cultivo das ciências e das artes. Frutos do ócio e de uma vã curiosidade, essas conquistas próprias do homem civilizado desembocam, em última instância, no desprezo pela simplicidade e transparência que reinavam nos primeiros tempos. Originariamente circunscrito à situação em que se encontrava, sem depender do convívio obrigatório com os seus semelhantes, o homem dessa situação natural dispensa a aprovação e o olhar de outrem para se conduzir, tampouco necessita imitar o comportamento dos seus semelhantes para ser benquisto: movido primordialmente pelo desejo da própria conservação, ele se basta a si mesmo.¹²

Há de ser ressaltado que as críticas dirigidas por Rousseau ao homem civil não se restringem à esfera dos costumes, mas igualmente possuirão importantes implicações no âmbito físico, corporal. Efetivamente, as supostas vantagens advindas com o processo civilizatório, bem como o comportamento dos indivíduos (e até o seu modo de vestir), demonstrariam que tal homem, em verdade, não seria um “homem de bem”. Os parâmetros para um julgamento dessa espécie, consoante Rousseau, não dizem respeito a uma apreciação de cunho moral, mas devem assentar sobre a constituição física do indivíduo, o vigor por ele apresentado. Desse modo, importa debruçar-se sobre o homem e sua compleição e não sobre as premissas próprias de um estado civilizado. Ainda no *Primeiro Discurso*, lê-se que:

¹¹ *Primeiro Discurso*, OC III, p.08 (p.192).

¹² Até nos primeiros graus de sociabilidade, numa situação em que os costumes eram ainda rústicos e a linguagem igualmente simples, Rousseau afirma existir uma maior transparência nas relações entre os indivíduos: “no fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.” (*Primeiro Discurso*, OC III p.08 [p.191]).

A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se o homem são e robusto por outros sinais – é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. (...) O homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos esses ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer.¹³

Dessa maneira, constata-se que existe uma relação direta entre a noção de “homem de bem” e a demonstração de vigor físico e constante exercício das faculdades corporais. O pleno cultivo do corpo, liberto das amarras próprias à opulência e à elegância, demonstram um “bem” desconhecido do indivíduo civilizado, já que este se encontra às voltas com o gosto e a opinião dos seus pares, negando enfim ao seu próprio corpo um desenvolvimento apropriado ao não empregar suas forças de modo pleno, além de submetê-lo aos juízos de outrem.

Em sua investida contra os supostos benefícios advindos da situação civilizada, que a seu ver tornariam os homens cada vez mais fracos, mesmo a ciência não é poupada das severas considerações de Rousseau. Sustentando que o seu fomento “é muito mais adequado a afrouxar e afeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la”,¹⁴ o genebrino frequentemente recorrerá a exemplos históricos para reforçar as suas alegações e, dessa forma, demonstrar os malefícios acarretados por um cultivo desse jaez. Nesse sentido afirma que

quando os godos arrasaram a Grécia, todas as bibliotecas só se salvaram do fogo devido a uma opinião espalhada entre eles e segundo a qual se deveria deixar aos inimigos móveis tão próprios a desviá-los do exercício militar e a distraí-los com ocupações ociosas e sedentárias.¹⁵

Observa-se então que já em tempos pretéritos alguns povos teriam se apercebido dos malefícios que acompanhariam o desenvolvimento do saber e culminariam no enfraquecimento dos homens. Efetivamente, “as antigas repúblicas da Grécia, com aquela sabedoria que brilhava na maioria de suas instituições, interditavam a seus cidadãos todos os ofícios tranquilos e sedentários que,

13 *Primeiro Discurso*, OC III, p.08 (p.191).

14 *Primeiro Discurso*, OC III, p.22 (p.208).

15 *Primeiro Discurso*, OC III, p.22 (p.208).

enfraquecendo e corrompendo o corpo, rapidamente debilitam a alma”.¹⁶

Torna-se possível constatar, dessa forma, que Rousseau estabelece uma ligação intrínseca entre a valorização desmesurada da ciência, promovida pelos povos civilizados, a adoção de comportamentos viciosos e a fraqueza apresentada pelos indivíduos já afastados da condição originária. Na segunda de sua série de cartas endereçadas a Sophie, Rousseau volta a insistir nessa questão, escrevendo que

Os mais belos gênios de todas as épocas reúnem suas lições para nos instruir, imensas bibliotecas são abertas ao público, multidões de colégios e universidades oferecem-nos desde a infância a experiência e a meditação de quatro mil anos. (...) Tudo concorre para aperfeiçoar nosso entendimento e para prodigalizar a cada um de nós tudo o que pode formar e cultivar a razão. Mas tornamo-nos, por isso, melhores ou mais sábios, conhecemos melhor qual é o trajeto e qual será o término de nossa curta carreira, chegamos a um maior acordo sobre os deveres primordiais e sobre os verdadeiros bens da espécie humana?¹⁷

Entretanto, a despeito do tom incisivo adotado por Rousseau contra a ciência – sobretudo no *Primeiro Discurso* – o genebrino acautela-se de afirmar que a ciência seria pura e simplesmente malévola sob quaisquer aspectos em que fosse apreciada. Ainda nesse primeiro escrito, Rousseau adverte que “não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos”.¹⁸ E já no final desse mesmo *Discurso*, o pensador admite que a algumas pessoas o acesso à ciência poderia ser franqueado¹⁹ e prossegue nessa direção, afirmando mais adiante que “quanto a nós, homens vulgares, a quem o céu não concedeu talentos tão grandes e que não fomos por ele destinados a tamanha glória, permaneçamos na obscuridade”.²⁰ E tendo ressaltado que a ciência não deveria ser considerada sob um prisma totalmente negativo, Rousseau tornou a tratar dessa ressalva em correspondência com o rei da Polônia, na qual estabelece, de modo bastante claro, que “a ciência é muito boa em si mesma,²¹ eis o que é

16 *Primeiro Discurso*, OC III, p.23 (p.209).

17 *Cartas morais*, OC IV, p.1088 (p.147-148).

18 *Primeiro Discurso*, OC III, p.05 (p.185).

19 “Se é preciso permitir a alguns homens entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano” (*Primeiro Discurso*, OC III, p.29 [p.213]).

20 *Primeiro Discurso*, OC III, p.30 (p.214).

21 Afirma Maria das Graças de Souza que “é claro que, se perguntarmos se as ciências e as artes, em si mesmas, são boas, a resposta será positiva. Ocorre que, historicamente, não há ciências e

evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário”.²² Mas o genebrino não deixa de sustentar, mais uma vez, que o seu cultivo não deve ser fomentado em toda e qualquer pessoa; somente por alguns que sejam verdadeiramente aptos para enveredar por essa área. Desse modo, “esses verdadeiros sábios formam um pequeno número, confesso, pois para fazer bom uso da ciência é preciso reunir grandes talentos e grandes virtudes. Isso só se pode esperar de algumas almas privilegiadas, e não se pode esperar de um povo em seu todo”.²³

Ainda na esteira dessa apreciação sobre a utilização da ciência, promovendo-se a relação entre o cultivo dos saberes e a situação dos homens, cabe indagar se o cultivo desses elementos implica, inapelavelmente, o desprezo pela constituição física dos indivíduos; afinal, se o homem civilizado encontra-se atado a “cadeias de ferro” escondidas sob “guirlandas de flores”, não seria de todo estranho que as faculdades físicas e a força dos homens fossem desprezadas em favor do cultivo de sua inteligência (produtora, justamente, da ciência). Contudo, em que pese a severa crítica dirigida pelo genebrino ao modo pelo qual as ciências e as artes são cultivadas, é preciso ressaltar que o próprio Rousseau reconhece que tais elementos não são, por si sós, contrários a um desenvolvimento das faculdades físicas; em lugar disso, deve ocorrer justamente o contrário. No livro II do *Emílio* Rousseau enuncia que “é um erro muito lamentável imaginar que o exercício do corpo prejudique as operações do espírito, como se essas duas ações não devessem combinar e uma não devesse sempre dirigir a outra!”.²⁴ Mais adiante, ainda nesse livro II, lê-se que

Para exercer uma arte, deve-se começar por obter os instrumentos e, para poder empregar utilmente esses instrumentos, é preciso que sejam bastante sólidos para resistir ao uso. Para aprender a pensar, devemos portanto exercitar nossos membros, nossos sentidos, nossos órgãos, que são os instrumentos de nossa inteligência; e, para tirar todo o partido possível desses instrumentos, é preciso que o corpo que os abastece seja robusto e são. Assim, longe de a verdadeira razão do homem formar-se independentemente do corpo, é a boa conformação do corpo que torna

artes 'em si mesmas'. Elas nasceram, e só podiam ter nascido em sociedades nas quais uma certa dose de desigualdade já permitia que alguns poucos se dedicassem ao estudo e à contemplação da natureza” (*Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p.78).

²² *Primeiro Discurso*, OC III, p.30 (p.214).

²³ *Primeiro Discurso*, OC III, p.39 (p.244).

²⁴ *Emílio*, OC IV, p.360 (p.130).

fáceis e seguras as operações do espírito.²⁵

Dessa forma, constata-se que para Rousseau o processo de aprendizado dos homens pode ser severamente prejudicado caso não se atente para o cultivo do corpo daquele que aprende. Com efeito, um corpo bem constituído, vigoroso, torna-se condição *sine qua non* para o desenvolvimento apropriado das atividades do espírito.

Vê-se dessa forma que, ao se debruçar sobre a situação dos homens na condição civilizada, Rousseau não poupará críticas ao quadro que se lhe afigurava, denunciando os malefícios advindos com o aparecimento desse estado – malefícios esses que, à primeira vista, poderiam ser objeto dos maiores louvores; afinal, constituem um “espetáculo grandioso e belo” e atestariam o quanto afastados estavam os homens de uma situação de obscuridade. Entretanto, em que pese assinalar os ataques do pensador genebrino a essa condição em que se encontram os homens, não se deve olvidar que essas críticas devem estar assentadas sobre uma vigorosa base; destarte, trata-se agora de recorrer a um dos argumentos mais importantes da reflexão rousseauiana: o estado natural.

O recurso a uma situação originária da humanidade, anterior ao advento do estado civil, constitui importante ferramenta para o desenvolvimento da reflexão rousseauiana posto que, através de tal estudo, será possível avaliar o estado atual dos indivíduos e o quão apartados eles se encontram do vigor que poderiam demonstrar. Contudo, o próprio Rousseau reconhece que uma tal investigação é tarefa eivada de dificuldades: no prefácio do *Segundo Discurso*, lê-se que “não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”.²⁶

Nessa direção, afirma ainda Rousseau que a compreensão do homem no estado de natureza torna-se dificultosa justamente porque, diante dos seus olhos, o

²⁵ *Emílio*, OC IV, p.370 (p.141).

²⁶ *Segundo Discurso*, OC III, p.123 (p.44). Nesse diapasão, discorre Gouhier que “o estado de natureza em que o conhecimento do homem presente requer ‘noções justas’ não está nem à nossa frente, nem atrás de nós; não é o nome de uma história antecipada ou de uma época pré-histórica; não pertence à série de fatos que, mesmo velados, tecem, tecerão ou teceram a realidade histórica: é, simplesmente, extra-histórico. Como tal, ele não reconstrói um relato mas constitui uma hipótese de trabalho” (*Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p.13).

indivíduo já se encontra numa situação diversa daquela inicial; os homens encontram-se repletos de características que não lhes correspondiam originariamente e os seus corpos igualmente estão cativos de diversas amarras (incluindo-se aqui o cultivo desmesurado da ciência e os costumes) desconhecidas do homem natural. Dessa forma, a busca pelo homem no seu estado originário pode malograr justamente por serem levados em conta os acréscimos típicos dos povos civilizados tal como se fossem elementos intrínsecos do homem natural. As dificuldades que cercam tal empreendimento, inclusive, foram ilustradas por Rousseau da maneira seguinte:

Como a estátua de Glauco,²⁷ que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível.²⁸

Tal metáfora torna presentes os obstáculos que se acercam daquele que venha a se debruçar sobre o estudo do homem numa situação anterior ao advento do estado civil. Além disso, a partir dessa passagem torna-se possível indagar se os investigadores que a tanto se propunham não teriam malogrado em suas tentativas justamente por não ter sido possível atingir esse homem originário em virtude dos diversos elementos que a ele foram adicionados. Rousseau não hesita em chegar a essa conclusão e nesse ponto é que vai dirigir uma severa crítica a seus predecessores, afirmando que “todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”.²⁹

27 Acerca dessa ilustração, escreve Starobinski que “a imagem da estátua de Glauco, no contexto de Rousseau, conserva algo de enigmático. Seu rosto foi corroído e mutilado pelo tempo, perdeu para sempre a forma que tinha ao sair das mãos do escultor? Ou então foi ele recoberto por uma crosta de sal e de algas, sob a qual a face divina conserva, sem nenhuma perda de substância, seu modelo original? Ou, ainda, a fisionomia original não é mais que uma ficção destinada a servir de norma ideal para quem quer interpretar o estado atual da humanidade?” (*Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p.27).

28 *Segundo Discurso*, OC III, p.122 (p.43).

29 *Segundo Discurso*, OC III, p.132 (p.52). “Os teóricos atribuem ao homem que vive no estado de natureza a noção do justo e do injusto, o direito de conservar aquilo que possui, a autoridade do forte sobre o fraco e, portanto, o governo. Todas essas atribuições são justamente teses que têm um pressuposto comum: a essência permanente do homem ou, como diz Rousseau, a condição

Essa crítica exemplifica a postura rousseauniana que se insurgia contra uma visão, a seu ver, bastante limitada dos filósofos em relação ao homem originário. Além disso, nessa mesma crítica insere-se também uma reprimenda aos próprios europeus quando estes se deparavam com outros povos e costumes que não aqueles aos quais já estavam habituados. Tal postura por parte dos europeus, que facilmente seria hoje classificada como etnocêntrica, desconsidera que o estudo do *homem* não se refere a um tipo singular de indivíduo que pode ser encontrado numa situação determinada. Contudo, justamente esse julgamento bastante europeizado é que torna infrutífera uma investigação que pretenda, realmente, atingir aquele homem natural.³⁰ Nesse sentido, sustentando que o estudo do homem, tal como levado a cabo por diversos pesquisadores, era em verdade uma exposição das características do europeu, é que Rousseau afirma, na nota “X” do *Segundo Discurso*:

Depois de, por trezentos ou quatrocentos anos, os habitantes da Europa inundarem as outras partes do mundo e incessantemente publicarem novos repositórios de viagens e de relatos, estou persuadido de que, quanto aos homens, só reconhecemos os europeus; parece até, devido aos preconceitos ridículos que ainda não se extinguiram entre os letrados, que cada um, sob o título pomposo de estudo do homem, só faz o dos homens de seu país.³¹

do homem natural com o homem civil. Esse pressuposto, por seu turno, apoia-se sobre um outro: a existência real do estado de natureza. Dito de outra maneira: cada autor começa por enunciar a tese cuja adoção, no estado atual das coisas, parece-lhe a mais conveniente, após o que a segue no estado de natureza (prova *a priori*) que, ele mesmo, é apresentado como uma realidade histórica (prova *a posteriori*). No fim das contas, em lugar de proceder dos princípios (estado natural) às consequências (estado civil), inicia-se por colocar uma consequência que agrada e cria, tarde demais, princípios destinados a assegurá-las em racionalidade e historicidade” (Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, p.146-147).

30 Ao chamar a atenção para um estudo dos homens e suas particularidades, extraíndo novos conhecimentos desses contatos e questionando as relações entre natureza e cultura, Rousseau foi considerado o pai de uma nova ciência. Nos dizeres de Lévi-Strauss, “Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Nele se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura. No plano teórico, distinguindo, com uma clareza e uma conclusão admiráveis, o objeto próprio do etnólogo dos objetos do moralista e do historiador” (*Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, p.42-43).

31 *Segundo Discurso*, OC III, p.212 (p.138). A despeito dessa crítica, Rousseau não deixa de salientar a importância que os relatos de viagem devem ocupar para a compreensão do próprio homem: “(...) a terra toda está coberta de nações das quais só conhecemos os nomes, e ainda queremos julgar o gênero humano! Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d'Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas (...). Suponhamos que esses novos Hércules, de volta das jornadas maravilhosas, escrevessem depois, à vontade, a história natural, a moral e a política do que tivessem visto: veríamos nós mesmos sair de sua pena um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso” (*Segundo Discurso*, OC III, p.213-214 [p.140-141]). Mas adverte Derathé que “é então pelo raciocínio que Rousseau elabora sua teoria do homem selvagem e se, como mostrou M. Gilbert

Dentre os autores aos quais Rousseau dirige a censura por não terem atingido verdadeiramente o homem em seu estado originário, sobressai a figura de Hobbes, ao qual o pensador genebrino refere-se constantemente. Em sua apreciação acerca da filosofia de Hobbes, Rousseau condena sobretudo a concepção do filósofo inglês sobre a condição natural do homem. Com efeito, de acordo com o pensamento hobbesiano, haveria uma “propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões mas, acima de tudo, de uma vã estima de si mesmos”.³² Tal situação implicará um quadro no qual “não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos”.³³

Cabe ressaltar, no entanto, que a despeito de Rousseau trazer a lume o pensamento hobbesiano para (muito frequentemente) posicionar-se de modo discordante dele, isso não implica concluir que as ideias do filósofo inglês careçam de importância para a elaboração do próprio pensamento rousseauiano. Em diversas passagens de suas obras o pensador genebrino refere-se indiretamente ao pensador inglês ou o cita nominalmente, apontando os “erros de Hobbes”³⁴ e, não raro, tratando aquele pensamento como o “horrível sistema de Hobbes”, como anota n’*O estado de guerra nascido do estado social*. Entretanto, nesse mesmo escrito o pensador genebrino torna patente a sua admiração pelo pensador inglês: após criticar o “sistema insano de uma guerra natural de todos contra todos”,³⁵ Rousseau o intitula “um dos melhores gênios que já viveu”, indicando assim que a despeito de discordar frontalmente de diversas ideias do pensador inglês (sobretudo aquela atinente à concepção de homem num estado original), o seu estudo não poderia ser simplesmente desprezado. Sobre isso, escreve Derathé que

Chinard, ele considera fatos e observações contidas nos relatos de viagem, é de modo secundário e unicamente na medida em que ali encontra uma verificação de suas deduções e a confirmação de seu princípio inicial. O isolamento do homem natural é para ele a noção fundamental da qual todo o resto se deduz por via de consequência” (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.133-134).

32 *Do Cidadão*, p.33.

33 *Do Cidadão*, p.33. No *Leviatã*, Hobbes trata dessa situação no capítulo XIII.

34 *O estado de guerra nascido do estado social*, OC III, p.610 (p.58).

35 *O estado de guerra nascido do estado social*, OC III, p.611 (p.57).

seria inexato crer que Rousseau nada tenha retido da doutrina de seu adversário [Hobbes], posto que soube fazer passar em seu próprio sistema os princípios essenciais do *De Cive*, não sem retificá-los alhures ou os transpor para dotá-los de uma nova significação.³⁶

Em sua concepção do estado natural, Rousseau tomará como pressuposto que o homem possui uma constituição física semelhante àquela do homem atual, ou seja, “andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu”.³⁷ Contudo, a tal semelhança assinalada pelo genebrino não vai corresponder uma identidade no tocante ao cultivo dos corpos, tampouco aos temperamentos desses dois estados diversos do homem – e isso constituirá o fundamento das críticas levantadas por Rousseau contra a condição civilizada. Como se lê no *Primeiro Discurso*, o homem civilizado tem como característica uma vida marcada pelos costumes afetados e a valorização exagerada das ciências. Dessa maneira, o homem de tal situação encontra ao seu alcance todas as facilidades e ferramentas de um estado que, se por um lado proporciona a esse indivíduo uma existência mais cômoda, torna-o entretanto um ser excessivamente dependente e fraco.

O homem originário, por seu turno, desconhece os elementos típicos de uma situação civil, já que vive solitário e os contatos que porventura ocorram com os seus semelhantes são bastante fugazes, insuficientes para que seja caracterizado, aqui, um estado de guerra de todos contra todos ao modo hobbesiano. No entanto, se o estado natural é marcado pela independência como característica do homem originário, isso não implica afirmar que toda e qualquer espécie de dependência estaria inevitavelmente ligada a um aspecto negativo. A esse respeito, no livro II do *Emílio* lê-se a passagem seguinte:

36 Jean-Jacques Rousseau *et la science politique de son temps*, p.107-108. Há, entre os autores que abordam a influência da filosofia hobbesiana no pensamento de Rousseau, dúvidas acerca de quais obras de Hobbes o genebrino teria, efetivamente, travado um contato direto. Tanto Bernardi quanto Derathé asseveram que, no século XVIII, o *De Cive* gozava de maior destaque que o *Leviatã*. Além dessa obra, o pensamento hobbesiano igualmente foi divulgado através do verbete “Hobbisme”, na *Encyclopédie*. Contudo, enquanto Derathé crê firmemente que “Rousseau, que conhecia mal o inglês, leu o *Leviatã* na edição latina” (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.104), Bernardi sustenta que “seu conhecimento do *Leviatã* é indireto: procede dos inumeráveis relatos feitos no *Dictionnaire critique* de Bayle ao artigo ‘Hobbes’ redigido para a *Encyclopédie*. Rousseau não lia o inglês e nenhum traço do Hobbes latino revela-se em sua obra” (*La fabrique des concepts: recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*, p.91).

37 *Segundo Discurso*, OC III, p.134 (p.57).

Existem dois tipos de dependência: a das coisas, que é da natureza, e a dos homens, que é da sociedade. Não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente.³⁸

Como corolário dessa (in)dependência originária, esse homem vê-se ligado de modo necessário à natureza, visto que é dela que dependerá a sua sobrevivência; destarte, será compelido a suprir, por si mesmo, as suas necessidades. Mas tal quadro não traz consigo o medo ou o terror; de modo diverso é que Rousseau enxerga o homem nessa situação: “vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades”.³⁹ Dessa forma, constata-se que a existência do homem do estado de natureza é marcada pela simplicidade e pouco lhe é necessário para viver. Contrariamente a tal situação, “a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias”⁴⁰ constituiriam um grande tormento para o indivíduo típico dos povos civilizados. Nessa direção é que, n’*O Estado de guerra nascido do estado social*, Rousseau afirma:

É incontestável que o homem deseja o seu próprio bem-estar, e tudo o que pode contribuir para ele. Mas esse bem-estar é limitado pela natureza à necessidade física. Com efeito, que falta ao homem para ser feliz de acordo com a sua constituição, se ele tem um espírito saudável e o corpo livre de sofrimentos? É pouco o que deseja quem nada tem; o que não tem ninguém para comandar tem poucas ambições. A abundância promove a ambição: quanto mais se recebe, mais se deseja.⁴¹

Tem-se desse modo o homem em duas situações distintas: no estado natural, privado das luzes e dos produtos das ciências e das artes, sua existência não ultrapassa os limites do próprio corpo e as necessidades físicas. Do outro lado, há o indivíduo típico da situação civilizada, cativo de necessidades e ocupações que ultrapassam os estreitos limites da satisfação das necessidades corporais. Essa contraposição torna-se essencial a fim de que se compreenda o que constituirá, efetivamente, a fraqueza típica do indivíduo civilizado em relação ao homem no

38 *Emílio*, OC IV, p.311 (p.77-78).

39 *Segundo Discurso*, OC III, p.135 (p.58).

40 *Segundo Discurso*, OC III, p.139-140 (p.63).

41 *O estado de guerra nascido do estado social*, OC III, p.611-612 (p.58).

estado de natureza. Para tanto, deve-se recorrer ao *Emílio*, no livro II, visto que nessa obra Rousseau apresenta uma definição do que vem a ser a fraqueza. De acordo com o genebrino, essa palavra

indica uma relação, uma relação ao ser ao qual a aplicamos. Aquele cuja força excede as necessidades, ainda que seja um inseto ou um verme, é um ser forte; aquele cujas necessidades excedem a força, ainda que seja um elefante ou um leão, ou um conquistador, um herói, ou mesmo um deus, é um ser fraco.⁴²

Nesse sentido, aplicando-se tal concepção no julgamento acerca da condição do próprio homem, torna-se claro que o homem fraco é justamente aquele que se encontra prisioneiro das mais diversas espécies de necessidades próprias do estado civilizado e que são estranhas ao estado natural – já que o homem originário tem a sua existência pautada pela simplicidade e os seus desejos, circunscritos a limites bastante estreitos, são satisfeitos de um modo mais fácil. O homem civilizado, por seu turno, encontra-se em situação diversa: é assaltado por necessidades estranhas àquele primeiro estado e que sobrepassam os próprios meios de satisfazê-las; torna-se então um ser fraco. Nesse diapasão é mister ressaltar que o próprio Rousseau não se limita a apresentar uma definição de fraqueza, aplicável aos mais diversos seres; igualmente apresentará a sua origem no que concerne aos homens de modo particular: destarte, mais adiante, no livro III do *Emílio*, lê-se:

De onde provém a fraqueza do homem? Da desigualdade existente entre a sua força e os seus desejos. Nossas paixões tornam-nos fracos, pois para satisfazê-las precisaríamos de mais forças do que as que a natureza nos deu. Diminuí, pois, os desejos, e será como se aumentásseis as forças; quem pode mais do que deseja tem forças de sobra e certamente é um ser muito forte.⁴³

Do exposto, torna-se possível compreender a fraqueza típica do homem civilizado sob um duplo aspecto: o primeiro refere-se à própria constituição física

42 *Emílio*, OC IV, p.305 (p.71).

43 *Emílio*, OC IV, p.426 (p.201). As considerações tecidas por Rousseau acerca da fraqueza dos homens têm como corolário uma ideia de “sabedoria humana ou o caminho da verdadeira felicidade” (OC IV, p.304 [p.70]). De acordo com Rousseau, ela consiste “não exatamente em diminuir nossos desejos (...). Trata-se, pois, de diminuir o excesso de desejos relativamente às faculdades, e de igualar perfeitamente a potência e a vontade. Somente então, estando todas as forças em ação, a alma permanecerá tranquila e o homem se encontrará bem ordenado” (*Emílio*, OC IV, p.304 [p.70]).

desse indivíduo, que por se encontrar num estado marcado pela lassidão não apresentará um corpo robusto, vigoroso, tal como se concebe no homem do estado de natureza. O segundo aspecto, por sua vez, diz respeito ao descompasso entre as necessidades do homem civilizado e os meios que ele possui para satisfazê-los. De acordo com Rousseau, o homem desse estado tem à sua disposição todos os benefícios próprios de sua situação que são frutos dos costumes e, sobretudo, do cultivo das artes e da ciência. Esta última, de modo particular, proporciona-lhe toda sorte de instrumentos que facilitam a consecução de diversas atividades desenvolvidas pelo indivíduo. No entanto, esse mesmo estado que o poupa de diversos trabalhos é também aquele no qual os homens são acometidos por necessidades que, em última instância, seriam totalmente prescindíveis – não passariam de “inutilidades”, como escreve Rousseau. No *Segundo Discurso*, o genebrino insiste na diferenciação entre as necessidades consideradas naturais, partilhadas também pelos outros animais, e aquelas advindas posteriormente, com o surgimento do estado civilizado. E no fragmento que trata da influência dos climas sobre a civilização, Rousseau igualmente tratará disso, estabelecendo três tipos de necessidades: as primeiras são relacionadas à conservação; as segundas, à satisfação dos apetites; as terceiras, enfim, como pertencentes ao império da opinião.⁴⁴

Em oposição ao estado civilizado, o homem natural, não se relacionando com quaisquer outros, é forçado a buscar o próprio alimento e a sobreviver com a única ferramenta que lhe está ao alcance: o seu próprio corpo.⁴⁵ Nesse sentido, em que pese o pouco número de necessidades às quais esse primeiro homem encontra-se submetido, ele deve, no entanto, servir-se do próprio corpo muito mais do que o faria um indivíduo na situação civil. Dessa maneira, o homem do estado de natureza deve apresentar uma constituição física muito mais vigorosa que a do seu

44 “(...) as primeiras são aquelas relacionadas à subsistência, e das quais depende nossa conservação. (...) Outras necessidades dizem respeito menos à nossa conservação que ao nosso bem-estar, e não são propriamente senão apetites, mas algumas vezes tão violentos, que atormentam mais que as verdadeiras necessidades (...). As necessidades dessa segunda classe têm por objeto o luxo de sensualidade, de fraqueza, a união dos sexos e tudo aquilo que agrada a nossos sentidos. Uma terceira ordem de necessidades que, nascidas após as outras, não deixa de ter enfim primazia sobre todas, são aquelas que vêm da opinião” (*L'influence des climats sur la civilisation*, OC III, p.530-531, minha tradução).

45 “O homem original possui então um corpo, mas ele o deixa desenvolver-se de acordo com sua lei, sem nele introduzir esses embaraços que fazem do civilizado um animal pervertido e o tornam um instrumento menos flexível. É nosso corpo, contudo mais vigoroso, o que mais importa, uma vez que a riqueza de nossas ideias é baseada em nossa organização” (Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, p.229-230).

semelhante de um estado civilizado:

Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir.⁴⁶

Vê-se dessa forma que o cultivo do corpo pelo homem natural atesta uma grande discrepância que o distingue do indivíduo civilizado. E uma vez estabelecida essa oposição, são inegáveis as vantagens que se encontram ao lado do homem natural; com efeito, isso pode ser constatado a partir da seguinte comparação:

Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepasses com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixai-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconhecereis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à sua disposição, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transportar-se, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo.⁴⁷

Dessa maneira, Rousseau expõe o quadro dos malefícios advindos da utilização de ferramentas próprias do estado civilizado, que retiram o vigor dos homens, chegando, inclusive, a embotar o uso de seus órgãos. Constata-se então de que forma tais ferramentas, em vez de proporcionarem uma situação preferível àquele estado original, revelam-se nefastas para o homem que delas se torna dependente. E é nesse diapasão que, no livro III do *Emílio*, mais uma vez essa questão é abordada; afinal, a fraqueza demonstrada pelo homem civilizado não se restringe ao puro aspecto da força física e do exercício. Consequências igualmente graves são verificadas na própria constituição dos órgãos dos indivíduos, que se veem dispensados de exercitá-los justamente por ter à disposição as ferramentas que forjaram e das quais, doravante, serão dependentes. Desse modo, lê-se que “quanto mais engenhosos são nossos instrumentos, mais grosseiros e desajeitados tornam-se nossos órgãos; de tanto juntar aparelhos ao nosso redor, já não os achamos em nós mesmos”.⁴⁸

Frente a isso, vê-se que o quadro que retrata o homem originário num

46 *Segundo Discurso*, OC III, p.135 (p.59).

47 *Segundo Discurso*, OC III, p.135-136 (p.59).

48 *Emílio*, OC IV, p.442-443 (p.220).

estado de natureza não deve, então, ser encarado como um estado digno de lamento. Contudo, objetar-se-ia que, mesmo possuindo uma compleição robusta e apresentando um notável desenvolvimento e agilidade corporais, a hipótese de sobreviver numa situação anterior ao convívio em sociedade exporia o homem às mais diversas ameaças por parte da natureza, que poderiam ser evitadas caso contasse com o auxílio permanente dos seus semelhantes. Tal objeção, entretanto, ainda traz consigo uma avaliação errônea acerca do estado natural e até da própria natureza. Com efeito, ainda que se encontre privado das relações contínuas com outrem, o homem desse estado não é por isso um ser fraco e desprotegido de quaisquer perigos; pelo contrário:

A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando na floresta do que em nossas casas (...). Acontece o mesmo com o próprio homem. Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem.⁴⁹

Dessa forma, a situação do homem no estado de natureza não deve ser interpretada de modo pessimista. Como assinala Rousseau, tal quadro demonstra, inclusive, que o homem natural goza de vantagens que o homem civilizado, em meio ao fausto, aos costumes e à ciência, desconhece. Com efeito, sem as diversas necessidades próprias dessa situação ulterior, o homem originário dirigirá suas atenções a si mesmo, buscando a sua própria conservação. Vê-se, aqui, que não há, à primeira vista, uma diferença marcante entre o homem e os outros animais, igualmente abandonados à própria sorte, já que “perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos”.⁵⁰ Em consequência disso, haverá entre o homem natural e o indivíduo civilizado uma outra diferença, que se refere ao desenvolvimento dos órgãos de cada um desses seres que se encontram em situações distintas. Enquanto o primeiro encontra-se às voltas com a própria conservação,

⁴⁹ *Segundo Discurso*, OC III, p.139 (p.62).

⁵⁰ *Segundo Discurso*, OC III, p.143 (p.65).

as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, ao contrário, permanecer num estado de grosseria que deles excluirá qualquer delicadeza; ficando seus sentidos, nessa direção, divididos, terá o tato e o gosto⁵¹ de uma rudez extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza.⁵²

Tais eram as condições nas quais se encontrava o homem originário. Um julgamento precipitado por parte do homem imbuído das características próprias dos povos civilizados talvez enxergasse em tal quadro uma situação de miséria e, inclusive, propícia ao aparecimento e disseminação de diversos males de natureza física, uma vez que tal situação originária não contaria com o (valioso, a seu ver) auxílio da medicina. Rousseau, pelo contrário, reafirma a sua concepção segundo a qual esse primeiro estado, em vez de fomentar doenças, é o campo próprio da saúde e nesse ponto o genebrino investe, mais uma vez, de maneira contundente, contra a imagem de um homem natural fraco e doentio. Efetivamente,

com tão poucas fontes de males, o homem, no estado de natureza, não sente, pois, necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos; a espécie humana não está, pois, a esse respeito, em condições piores do que todas as outras e é fácil perguntar aos caçadores se, nas suas caminhadas, encontram muitos animais enfermos.⁵³

A partir daí torna-se possível constatar que a causa de tantos malefícios aos quais os homens poderiam estar sujeitos encontrar-se-ia justamente nas ações desses mesmos indivíduos. Além disso, o quadro descortinado pelo genebrino acerca da situação dos homens no estado civil⁵⁴ permite, inclusive, aventar uma

51 “Nosso primeiro alimento é o leite; só nos acostumamos aos poucos aos sabores fortes, que de início nos repugnam. Alguns frutos, legumes, ervas e enfim algumas carnes grelhadas, sem tempero e sem sal, constituíram os banquetes dos primeiros homens. (...) Finalmente, quanto mais nossos gostos são simples, mais eles são universais; as mais comuns repugnâncias recaem sobre os pratos compostos” (*Emílio*, OC IV, p.408 [p.181-182]).

52 *Segundo Discurso*, OC III, p.140 (p.63).

53 *Segundo Discurso*, OC III, p.139 (p.62).

54 “A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que frequentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e

hipótese sobre o surgimento das doenças, posto que uma vez realizada uma comparação entre a constituição física do homem selvagem e a do homem civil, “fica-se bastante inclinado a crer que com facilidade se faria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis”.⁵⁵ E para combater tais males é que o homem civilizado buscará o auxílio da medicina.

A ciência de Hipócrates, tal como outros saberes, é severamente criticada pelo genebrino.⁵⁶ Já no *Segundo Discurso*, ao se referir ao vigor e à saúde apresentados pelos seres que se encontram unicamente sob os cuidados da própria natureza, Rousseau tratava da condição preferível desse estado originário se comparado ao cativeiro e aos grilhões dos povos civilizados, que contam com o auxílio dessa ciência.⁵⁷

(...) por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, será sempre certo que o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada espera senão da natureza e, em compensação, nada deve temer senão o seu mal, o que frequentemente torna sua situação preferível à nossa.⁵⁸

Entretanto, a medicina não se caracteriza unicamente como um meio encontrado pelo homem civilizado para combater males típicos desse novo estado: essa ciência mesma contribui para lançar o indivíduo numa situação lamentável, visto que seus efeitos não se restringem a um âmbito físico. Desse modo, a medicina vai ser relacionada igualmente ao aparecimento de características negativas no âmbito da alma do homem. A esse respeito, no *Emílio*, lê-se que

pelos quais as almas são perpetuamente corroídas – são todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza” (*Segundo Discurso*, OC III, p.138 [p.61]).

55 *Segundo Discurso*, OC III, p.138 (p.61).

56 Goldschmidt (*Anthropologie et politique*, p.261) assinala, contudo, que Rousseau não fora o primeiro a destacar que o desenvolvimento dessa ciência relacionar-se-ia diretamente com a corrupção e a fraqueza dos indivíduos – já haveria algo nesse sentido nos pensamentos de Platão, Sêneca e Montaigne. Este último, inclusive, destaca que “não há povo que não tenha permanecido durante séculos sem médicos. E esses séculos, os primeiros, foram sempre os mais felizes. Ainda hoje a décima parte dos habitantes não conhece a medicina. Numerosas nações, onde vivem melhor do que aqui e mais tempo, nunca viram médicos. E entre nós o povo miúdo passa muito bem sem eles” (*Ensaaios*, livro segundo, capítulo XXXVII, p.123).

57 Charles Vaughan observa que “temos tendência a esquecer que, lado a lado com o filósofo e o moralista, havia também uma não pequena veia do homem de ciência. (...) Um crítico médico do tempo talvez tenha ido muito longe quando menciona o *Discourse* [*Segundo Discurso*] entre os livros a serem provavelmente mais úteis para estudantes de Medicina.” Mas, no sentido há pouco indicado, há um grão de verdade em sua homenagem” (*The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, volume I, p.122-123).

58 *Segundo Discurso*, OC III, p.139 (p.62).

um corpo fraco debilita a alma. Vem daí o poder da medicina, arte mais perniciosa para os homens do que todos os males que pretende curar. De minha parte, não sei de que doença nos curam os médicos, mas sei que nos dão algumas bastante funestas: a covardia, a pusilanimidade, a credulidade, o terror da morte; se curam o corpo, matam a coragem.⁵⁹

Nesse sentido, a medicina é algo próprio para corpos (e almas) debilitados e o seu fomento chega, inclusive, a desenvolver aquelas características perniciosas nos homens. Deve-se ressaltar, ainda, que a medicina estende sua influência para além do indivíduo considerado isoladamente, visto que ao tomar esse homem juntamente com os seus semelhantes civilizados, é possível concluir que em tal situação, impregnados pela covardia e a falta de coragem, a própria sobrevivência do estado civil é ameaçada. Destarte, ao indagar onde poderia encontrar indivíduos que não estivessem imbuídos desses caracteres negativos, prossegue Rousseau nos seguintes termos:

Quereis encontrar homens de real coragem? Procurai-os nos lugares onde não há médicos, onde se ignoram as consequências das doenças e onde pouco se pensa na morte. Naturalmente o homem sabe sofrer com firmeza e morre em paz. São os médicos com suas receitas, os filósofos com seus preceitos, os padres com suas exortações que aviltam seu coração e o fazem desaprender a morrer.⁶⁰

A constituição física vigorosa apresentada pelo homem selvagem em contrapartida à frágil (e doentia) compleição típica do indivíduo civilizado, que reflete as diferentes situações nas quais cada um deles se encontra, igualmente evidencia os sentimentos discrepantes que guiam cada um desses seres: enquanto o comportamento do homem civilizado é submetido àquilo que é prescrito por outrem, o homem originário cuida de si mesmo – e é em vista disso que pautará o seu agir. Sob tais considerações é que se introduz uma distinção essencial operada por

59 *Emílio*, OC IV, p.269 (p.33).

60 *Emílio*, OC IV, p.270 (p.34). O próprio Rousseau, contudo, ressalta: “(...) não discuto que a medicina seja útil para alguns homens, mas afirmo que ela é funesta para o gênero humano. Dir-me-ão, como não param de fazê-lo, que os erros são do médico, mas a medicina em si é infalível. Muito bem, mas então que ela venha sem médico, pois enquanto vierem juntos há cem vezes mais que temer os erros do artista do que esperar os socorros da arte” (*Emílio*, OC IV, p.270 [p.33-34]). O genebrino chega ainda a estabelecer uma exceção, afirmando que “a única parte útil da medicina é a higiene, e mesmo assim a higiene é menos uma ciência do que uma virtude” (OC IV, p.271 [p.35]). Ademais, o médico mais seguro para o homem seria “seu próprio apetite, e, tomando-o em seu estado mais primitivo, não tenho dúvida de que os alimentos que achava mais agradáveis eram também os mais saudáveis para ele” (*Emílio*, OC IV, p.407 [p.181]).

Rousseau em suas reflexões sobre o homem natural e o indivíduo civilizado e que terá implicações diretas sobre o modo como cada um deles lida com o próprio corpo: trata-se da diferença entre o amor de si mesmo e o amor-próprio. Na nota “XV” do *Segundo Discurso* é exposta claramente tal distinção, afirmando o genebrino que

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e constitui a verdadeira fonte da honra.⁶¹

Dessa forma, torna-se possível ainda observar que a diferenciação estabelecida por Rousseau entre esses dois sentimentos deitam profundas raízes na crítica estabelecida pelo genebrino entre o *ser* e o *parecer*, entre as atividades exteriorizadas pelo indivíduo e o que realmente lhe prescreve o seu interior.⁶² Seguindo esse argumento exposto pelo genebrino, Salinas Fortes expõe que

o principal resultado de todo o processo civilizatório consiste assim numa cisão entre a região do *ser* e a do *parecer*. Os homens aparentarão, urbana e polidamente, todas as virtudes sociais para melhor perseguir, por debaixo do pano, seus objetivos puramente egoístas ou para melhor suplantar seus rivais na eterna luta pela satisfação do seu amor próprio exclusivista.⁶³

A caracterização do amor de si, sentimento do homem natural por excelência,⁶⁴ permite relacioná-lo àquele vigor característico dos primeiros tempos: efetivamente, o homem de tal estado, cuidando primordialmente da própria sobrevivência, será impelido a agir orientado por esse amor de si mesmo e, nesse diapasão, guiado por essa modalidade de amor, tal homem irá à cata daquilo que lhe assegure a sobrevivência. Contando unicamente com o seu próprio corpo para

61 *Segundo Discurso*, OC III, p.219 (p.146-147).

62 “O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele” (*Emílio*, OC IV, p.514 [p.300]).

63 *Rousseau: o bom selvagem*, p.47.

64 “A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo. Esse amor-próprio, em si ou relativamente a nós, é bom e útil, e, como não tem relação necessária com outrem, é a esse respeito naturalmente indiferente. Só se torna bom ou mau pela aplicação que se faz dele e pelas relações que se dão a ele.” (*Emílio*, OC IV, p.322 [p.90]).

superar os obstáculos que se apresentem, é a própria atividade de subsistência que o dotará de grande resistência. Vê-se, então, que o homem originário é concebido como um ser que se dedica exclusivamente à sua própria sobrevivência e, dessa forma, dirige suas atenções a horizontes bastante limitados: com efeito, ele vai se voltar para o tempo presente e àquilo que lhe garanta a sobrevivência, de uma maneira imediata. Dessa maneira, o homem natural não demonstrará preocupações com os tempos futuros – daí o motivo pelo qual Rousseau afirma que

sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem nenhuma ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. É esse, ainda hoje, o grau de providência dos caraíbas: de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele.⁶⁵

Além desse ínfimo grau de providência, Rousseau sublinha que a simplicidade demonstrada pelo homem originário reflete-se igualmente nas suas paixões. Entretanto, deve ser ressaltado que as paixões não constituem, originariamente, algo negativo – tal juízo poderia ser formulado por alguém que enxergasse já no homem natural os comportamentos viciosos típicos do indivíduo civilizado. Nesse sentido, as paixões não devem ser pura e simplesmente combatidas, todas elas, posto que “são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus”.⁶⁶ E assinala Rousseau o finito horizonte abarcado pelas paixões no estado de natureza, próprias do homem (e não inculcadas nele),⁶⁷ ao escrever que elas “são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia”.⁶⁸

65 *Segundo Discurso*, OC III, p.144 (p.67).

66 *Emílio*, OC IV, p.490-491 (p.273).

67 “Rousseau jamais expôs sistematicamente sua teoria da origem social das paixões, mas basta ler atentamente o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Emílio* para se convencer que nosso autor foi sobre esse ponto um precursor da psicologia coletiva. Toda a argumentação do *Discurso sobre a desigualdade* tende a provar que o selvagem não possui senão poucas paixões, porque vive isolado, sem relações estáveis com seus semelhantes” (Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.138).

68 *Emílio*, OC IV, p.491 (p.273). E arremata Rousseau: “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não

Diante disso, constata-se que o homem originário guarda efetivamente grande semelhança com outros animais e tal similitude não se restringe à força e à resistência que esse seres também apresentam, quando entregues unicamente aos cuidados da própria natureza. Tanto esse homem quanto o restante dos animais parecem prescindir de quaisquer outros recursos mais refinados para assegurar a sobrevivência, como a reflexão. E Rousseau insiste sobremaneira nesse aspecto prescindível da utilização desse elemento nesses tempos primordiais, visto que a saúde e o vigor físico demonstrados pelos homens desse estado advêm muito mais do constante exercício de seus corpos, orientados unicamente para a satisfação de suas parcas necessidades. Não há, aqui, o ócio, a vã curiosidade – e, conseqüentemente, as fraquezas e as doenças – típicos dos povos civilizados que, sob os grilhões de uma situação que louva sobremaneira as conquistas advindas do cultivo da faculdade racional, possui como cativos homens doentes e fracos. Frente a isso, o pensador genebrino não hesita em afirmar que “se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”.⁶⁹ Tais palavras, além de indicarem que é descabido pretender que o homem do estado de natureza se utilize da reflexão (tal como o indivíduo civilizado), igualmente trazem em seu bojo uma consideração acerca de um estado saudável – afinal, naquele primeiro estado, caso estivesse presente, a reflexão poderia até voltar-se contra o próprio homem natural, “depravando-o”, consoante Rousseau. Desse modo, se por um lado o homem encontra-se numa condição semelhante à das bestas, em contrapartida tal situação não lhe acarretará mal algum. Bastando a si mesmo e utilizando o próprio corpo para garantir a sua sobrevivência, não há nada que justifique, nesse quadro, o desenvolvimento da reflexão. E nesse diapasão torna-se importante salientar as palavras de Starobinski, que leciona:

Não se observou suficientemente que é em nome de uma exigência de saúde que Rousseau pronuncia a famosa condenação da reflexão (...). Já que, ao mesmo tempo que seus benefícios, a reflexão e a imaginação nos fazem experimentar suas propriedades tóxicas, não se tem motivo para temer sua ausência. O homem da natureza não carece de nada. Por mais desprovido que seja de técnica e de instrumentos, pode subsistir displicentemente, em um justo equilíbrio em que a consciência só se afasta da volúpia do sono pelo tempo de desejar e de coletar imediatamente os

passam, em certo sentido, de modificações” (*Emílio*, OC IV, p.491 [p.273]).
 69 *Segundo Discurso*, OC III, p.138 (p.61).

frutos oferecidos em abundância pela floresta primitiva.⁷⁰

Há de se observar, contudo, que a despeito dessa polêmica passagem acerca da reflexão no *Segundo Discurso*, Rousseau não proporá um desprezo total, em quaisquer circunstâncias, da razão. Em lugar disso, o pensador genebrino refere-se antes à falta de uma função que pudesse ser desempenhada pela reflexão nesse primeiro estado, escrevendo ainda naquele texto que

o homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais.⁷¹

Com suas atenções voltadas para a conservação da própria vida, não há enfim um motivo que justificasse, nessa situação, o desenvolvimento da faculdade racional.⁷² Efetivamente, de acordo com Gouhier,

se a razão se desenvolve, é porque o homem a possui naturalmente, contudo, no estado de natureza, não há ocasião de desenvolvê-la. Aqui ainda, vê-se, Jean-Jacques permanece fiel a uma ideia fundamental da filosofia antiga: o homem é um animal racional, segundo a fórmula clássica, mas no qual a razão permanece adormecida.⁷³

Esse caráter limitado da razão no estado natural torna-se ainda mais manifesto caso ela seja relacionada a um outro elemento bastante caro ao pensamento de Rousseau, qual seja, a piedade. De acordo com o pensador genebrino, a piedade atua como uma espécie de freio ao desejo de conservação do homem do estado de natureza, que guiado unicamente por tal desejo, poderia chegar ao ponto de infligir sofrimentos a todas e quaisquer espécies de seres que se interpusessem em seu caminho e, dessa forma, impedissem-no de conquistar o que

70 Jean-Jacques Rousseau: *a transparência e o obstáculo*, p.377.

71 *Segundo Discurso*, OC III, p.142 (p.65).

72 O primado dos sentimentos relacionados à conservação de si mesmo em detrimento do desenvolvimento da faculdade racional é mais uma vez tratado na quinta carta endereçada a Sophie, na qual Rousseau discorre que “para nós, existir é sentir, e nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa própria razão. Qualquer que seja a causa de nossa existência, ela proveu a nossa conservação ao dar-nos sentimentos conformes à nossa natureza, e não se poderia negar que ao menos estes sejam inatos. Tais sentimentos, em relação ao indivíduo, são o amor a si mesmo, o medo da dor e da morte e o desejo de bem-estar” (*Cartas morais*, OC IV, p.1109 [p.166]).

73 *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p.20.

bem desejasse. A piedade constitui, enfim, uma

disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo.⁷⁴

Dessa maneira, observa-se que a piedade não é um elemento que se refere, de modo exclusivo, aos homens. Em lugar disso, trata-se de uma característica que é partilhada por outros animais, que igualmente sofrem sua influência mormente quando se deparam com uma situação de aflição ou morte. E é nesse sentido que se lê, também no *Segundo Discurso*, que

um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona.⁷⁵

Vê-se, com isso, que a piedade se faz presente nos contatos travados entre o homem (e os outros animais) e seus semelhantes sem que haja a interferência de qualquer elemento racional. Desse modo, o homem sente-se atraído pelos seus semelhantes não tanto pela situação favorável (ou prazerosa) em que estes se encontrem; em lugar disso, o elemento que promove o apego aos seus iguais é justamente o sofrimento. Nas palavras do genebrino:

(...) nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias de seu apego por nós. Se nossas necessidades comuns nos unem por interesse, nossas misérias comuns unem-nos por afeição. O aspecto de um homem feliz inspira aos outros menos amor do que inveja.⁷⁶

Tamanha é a força da piedade que mesmo o homem civilizado, suscetível às inúmeras paixões despertadas no estado em que se encontra e já afastado sobremaneira daquela situação de simplicidade dos primeiros tempos, não escapará

74 *Segundo Discurso*, OC III, p.154 (p.77, modificado).

75 *Segundo Discurso*, OC III, p.154 (p.77).

76 *Emílio*, OC IV, p.503 (p.287).

totalmente de sua influência. Nesse sentido, a piedade pode ser vislumbrada (ainda que de maneira tênue) no seio dos povos civilizados; afinal, como se trata de um elemento constitutivo do próprio homem, não pode ser simplesmente extirpado, mesmo que o indivíduo se encontre numa situação das mais viciosas. Quando muito, a piedade pode não se manifestar em algumas ocasiões que originariamente a exigiriam para, em contrapartida, exteriorizar-se noutros momentos. Destarte,

Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Priamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados cada dia.⁷⁷

Dessa maneira, ainda que venha à tona por um modo artificial (através de uma representação dramática,⁷⁸ por exemplo), torna-se possível vislumbrar um indício daquele sentimento que liga de modo originário o homem aos outros animais. Goldschmidt chega, inclusive, a classificar a piedade (tal como exposta no *Segundo Discurso*) como “um sentimento de ordem biológica”,⁷⁹ reforçando dessa maneira a sua fonte natural.⁸⁰ Ainda tratando da piedade, é estabelecida posteriormente uma relação entre esta e uma identificação entre os seres: tal situação é apresentada por

⁷⁷ *Segundo Discurso*, OC III, p.155 (p.77).

⁷⁸ Rousseau volta a tratar dessa espécie de piedade na *Carta a d'Alembert*, acentuando o caráter fugidio que tal disposição assume em certos espetáculos: “ouço dizer que a tragédia leva à compaixão através do terror; seja, mas que piedade é essa? Uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões; uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade” (*Carta a d'Alembert*, OC V, p.23 [p.46]).

⁷⁹ *Anthropologie et politique*, p.340.

⁸⁰ Autores como Lévi-Strauss (*Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, p.45) enxergam já no *Segundo Discurso* a relação entre piedade e identificação com outros seres – ou a piedade como uma faculdade de compartilhar o sofrimento alheio. Goldschmidt alerta que, no *Segundo Discurso*, sendo a piedade algo em comum entre o homem original e os outros animais, tal sentimento teria um aspecto puramente biológico; não haveria a intervenção desse “colocar-se no lugar do outro”, como ocorrerá no *Emílio*. O autor chega a afirmar que “imaginar que Rousseau julga o homem natural capaz dessa 'identificação' que ele descreve, é demolir toda a coerência do *Discurso*” (*Anthropologie et politique*, p.340). No verbete “Pitié” do *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (p.723-724) igualmente chama-se a atenção para os diferentes usos desse vocábulo nas diferentes obras do genebrino: “os arranjos conceituais de Rousseau podem mudar de acordo com as intenções discursivas! A piedade, que ele declara ativa no animal, é inativa durante os primeiros anos de Emílio. É no momento do 'segundo nascimento' que é a puberdade que Rousseau faz nascer o sentimento da piedade”.

Rousseau quando afirma no *Emílio* que

A piedade é doce, porque ao nos colocarmos no lugar de quem sofre sentimos no entanto o prazer de não sofrer como ele. A inveja é amarga, na medida em que o aspecto de um homem feliz, longe de colocar o invejoso em seu lugar, dá-lhe a tristeza de não estar nele. Parece que um tira-nos os males de que sofre e outro subtrai-nos os bens de que goza.⁸¹

Na situação natural, como visto, não havia a discrepância entre o *ser* e o *parecer*, característica dos povos civilizados e traço essencial do amor-próprio. Em consequência disso, torna-se possível estabelecer uma segunda relação, dessa vez entre as paixões próprias do estado civilizado e o afastamento dos homens da situação natural – compreendendo-se aqui tal afastamento também como uma dificuldade de se conhecer o que se passa no coração do indivíduo com o qual se trava um contato.⁸²

Ao tratar dos contatos que venham a ser estabelecidos entre os homens de uma situação anterior ao advento do estado civil, igualmente um questionamento acerca do amor entre os sexos não deve deixar de ser evocado. Consoante Rousseau, que não se furtou a tratar disso, a fim de se compreender tal sentimento no comércio entre homens e mulheres do estado de natureza (cuja característica marcante é o aspecto prescindível das relações duradouras), mister se faz operar uma distinção entre dois aspectos contidos em tal sentimento, quais sejam, o físico e o moral. De acordo com a reflexão rousseauiana, o homem originário tem a sua existência equivalente à das bestas e, como tal, suas atenções encontram-se voltadas para a própria conservação, para a satisfação das suas poucas necessidades; como corolário disso, numa situação cujos limites são aqueles estabelecidos pelo seu próprio corpo, igualmente o amor encontra-se circunscrito a um estreito âmbito – o físico. Sem ideias refinadas e na ausência do grande número de paixões características do mundo civilizado, o homem no estado natural encara o semelhante do sexo oposto levando em consideração o elemento físico: “ele ouve

81 *Emílio*, OC IV, p.504 (p.287).

82 Rousseau alerta, contudo, acerca do perigo da piedade tornar-se fraqueza e escreve que “para impedir que a piedade degenera em fraqueza, é preciso então generalizá-la e estendê-la a todo o gênero humano. Nesse caso só nos entregaremos a ela na medida em que ela estiver de acordo com a justiça, pois de todas as virtudes a justiça é a que mais concorre para o bem comum dos homens. É preciso, pela razão, por amor a nós, ter ainda mais piedade de nossa espécie do que de nosso próximo, e é uma imensa crueldade para com os homens a piedade pelos maus” (*Emílio*, OC IV, p. 549 [p.336]).

unicamente o temperamento que recebeu da natureza e não o gosto que não pôde adquirir – qualquer mulher lhe convém”.⁸³

Algo diverso ocorre no meio civilizado. Nessa situação, o indivíduo não mais se encontra adstrito aos limites impostos pelo âmbito físico; o aparecimento dos costumes e o desenvolvimento de faculdades próprias a esse estado implicarão o alargamento dos horizontes do homem, e elementos como a imaginação⁸⁴ vão interferir diretamente na relação com o sexo oposto. A partir daí torna-se possível contrapor os homens desses dois estados, desta vez no tocante ao comércio entre os sexos:

Limitados unicamente ao aspecto físico do amor e bastante felizes para ignorar essas preferências que irritam o sentimento e lhes aumentam as dificuldades, os homens devem sentir menos frequentes e menos vivamente os ardores do temperamento e, em consequência, disputar com menor frequência e crueldade. A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo.⁸⁵

À discussão acerca do amor liga-se o tema concernente às paixões que acompanham tal sentimento. Do que fora exposto, torna-se possível concluir que uma vez que o homem natural liga-se à mulher guiado por um aspecto físico, não chega a estabelecer com ela um verdadeiro laço de cunho afetivo, tampouco um sentimento de posse que desembocasse no afloramento de paixões que levem, por exemplo, ao duelo (como ocorre entre os povos civilizados). Ademais, vivendo num estado em que prescinde dos contatos forçosos com outrem e guiado pelo amor de si, não haveria um motivo para o homem manter-se junto a uma (mesma) mulher por tanto tempo. Num meio civil, por outro lado, no qual o segundo aspecto do amor (o moral) se faz presente, os costumes, o olhar de outrem e o amor-próprio são determinantes na conduta dos indivíduos. Destarte, diversas paixões desconhecidas

83 *Segundo Discurso*, OC III, p.158 (p.80).

84 “O primitivo, tal como a criança, não é provido senão de uma imaginação passiva, permanecendo no estado virtual. Entregue ao instinto, ele se identifica com as sensações que o afetam, experimenta paixões elementares: o sentimento de sua existência e o cuidado da conservação de seu ser. Ele ignora a linguagem mágica e sedutora da imaginação tal como se exprime na paixão amorosa. O selvagem vive num eterno presente; ele pode saciar imediatamente suas necessidades e seus desejos limitados de modo que sua imaginação não o atormenta. Esta última, estática e adormecida, não é estimulada por algum vazio a preencher ou por alguma insuficiência a compensar” (Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, p.48-49).

85 OC III, p.158 (p.80).

pelo homem originário são fomentadas nesse estado, implicando assim uma relação bastante diversa entre homens e mulheres. Daí o motivo pelo qual Rousseau afirmará que os ciúmes encontram guarita apropriada num estado posterior àquela condição natural:

(...) os ciúmes têm seu motivo mais nas paixões sociais do que no instinto primitivo. Na maior parte das relações galantes, o amante odeia muito mais os seus rivais do que ama a mulher; se tem medo de não ser o único preferido, é por efeito daquele amor-próprio cuja origem mostrei, e a vaidade nele sofre muito mais do que o amor. De resto, nossas desastradas educações tornaram as mulheres tão dissimuladas e inflamaram tanto seus apetites, que mal podemos contar com seu apego mais comprovado; e elas já não podem mostrar preferências que tranquilizem o temor dos concorrentes.⁸⁶

Enquanto no estado natural as mulheres estão limitadas a um horizonte bastante estreito, circunscritas ao âmbito físico, na situação civil ocupam um lugar diverso, chegando inclusive a desempenhar um papel proeminente em relação aos homens – aos quais elas deveriam obedecer, segundo Rousseau. Isso, de acordo com o pensador, ocorre justamente pela valorização (promovida pelo homem civilizado) do segundo aspecto que compõe o amor (o moral), que se encontra privado dos elementos nocivos que marcam a condição desse indivíduo. Nas palavras do genebrino:

ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer.⁸⁷

Eis, aqui, o campo próprio do ciúme e das paixões que levam os indivíduos a contendas que, não raro, são fatais. Mais uma vez, Rousseau demonstra de que modo um homem civilizado encontra-se afastado daquele quadro originário de uniformidade de sentimentos e de poucas necessidades, acentuando o caráter

⁸⁶ *Emílio*, OC IV, p.797-798 (p.605).

⁸⁷ *Segundo Discurso*, OC III, p.158 (p.80). A despeito de afirmar, nessa passagem, a submissão da mulher ao homem, é pertinente destacar que na própria dedicatória presente no *Segundo Discurso* o pensador genebrino confere um tratamento diverso à relação entre os sexos: “amáveis e virtuosas cidadãs, o destino de vosso sexo será sempre governar o nosso. Excelente vosso casto poder, quando, exercido unicamente na união conjugal, não se faz sentir senão em favor da glória do Estado e da felicidade pública! Assim as mulheres mandavam em Esparta e assim merecereis mandar em Genebra” (*Segundo Discurso*, OC III, p.119 [p.41]).

prejudicial do estado civil quando este torna possível aflorar nos indivíduos paixões tão destrutivas a si mesmos: inclusive o amor, que originariamente atua como elemento de conservação do próprio homem e de sua espécie, enseja num estado posterior situações que comprometem a incolumidade (e até a sobrevivência) do indivíduo, tais como os duelos. E conclui daí o genebrino: “é, pois, incontestável que o próprio amor, assim como todas as outras paixões, só na sociedade adquiriu esse ardor impetuoso que muito frequentemente o torna tão funesto aos homens”.⁸⁸

Das condições expostas por Rousseau acerca do estado primitivo, não é difícil concluir que o pensador de Genebra apresenta um quadro bastante favorável ao homem natural. Enquanto ser que se volta primordialmente para ele mesmo, prescindindo dos constantes comércios com seus semelhantes, tal homem terá como guia a satisfação de suas poucas necessidades; dessa forma, não contando com o concurso dos demais homens, terá a conduta de sua existência a seu próprio encargo. Isso o tornará um homem saudável, de constituição vigorosa, com um temperamento correspondente a tal situação, que ainda não adquiriu as paixões e as fraquezas características do meio civilizado. E prosseguindo nessa direção, arremata Rousseau:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domínio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade.⁸⁹

Não seria exagero, definitivamente, comparar o estado do homem originário àquele dos outros animais que se encontram unicamente sob os cuidados da natureza. O pensador genebrino mesmo assinala, em diversas passagens, a semelhança entre os seres que se encontram sem as cadeias de ferro (efetivas ou alegóricas) impostas pelo estado civil, sobretudo ao se referir à saúde dos homens e dos animais dessa situação primitiva. E tal valorização, nessa situação, do aspecto físico em detrimento de elementos como a reflexão e a previdência, aproxima ainda mais o homem das bestas.

88 *Segundo Discurso*, OC III, p.158 (p.80).

89 *Segundo Discurso*, OC III, p.159-160 (p.81).

Rousseau não nega que, a despeito das profundas diferenças existentes entre o indivíduo civilizado e o homem do estado natural, este último possua a faculdade racional, como foi sublinhado anteriormente. O que afirma o pensador genebrino é a não utilização da faculdade (tal como ocorre na situação civilizada) num estado em que o homem cuida unicamente da própria conservação: se tal situação é caracterizada por operações da alma como “querer e não querer, desejar e temer”,⁹⁰ não haveria então, de início, um campo propício para o desenvolvimento da razão. Ademais, ainda que algum desses homens do estado primitivo viesse a realizar alguma descoberta, não haveria como repassá-la aos seus semelhantes, considerando que não existiam ligações necessárias entre esse seres. Daí o porquê de Rousseau afirmar que

Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte perecia com o inventor. Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança.⁹¹

Do exposto, torna-se compreensível que Rousseau seja considerado grande apologista do estado de natureza e do homem natural – não raramente, a figura do pensador genebrino é logo vinculada a uma concepção de “bom selvagem” e o próprio Rousseau não deixa de qualificar o homem desse estado como “bom”. Com efeito, no relato sobre o episódio ocorrido na estrada de Vincennes, tal como o genebrino o descreve na segunda missiva a Malesherbes, lê-se algo nesse sentido:

Senhor, se algum dia pudesse escrever a quarta parte do que vi e senti sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria provado ser o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições os homens tornam-se maus.⁹²

Em outras passagens, como a nota “IX” do *Segundo Discurso*,⁹³ o autor volta a tratar disso; dessa forma, torna-se imperioso debruçar-se sobre os textos do

⁹⁰ *Segundo Discurso*, OC III, p.143 (p.65).

⁹¹ *Segundo Discurso*, OC III, p.160 (p.81-82).

⁹² *Cartas a Malesherbes*, OC I, p.1135-1136 (p.24).

⁹³ “Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado” (*Segundo Discurso*, OC III, p.202 [p.127]).

pensador genebrino a fim de se compreender o que seria tal “bondade” característica do homem originário, à qual Rousseau se refere. Não será demasiado insistir que o homem do estado de natureza é compreendido ao modo de um animal, limitado a uma esfera de poucas necessidades e, assim, suas atenções restringem-se a um âmbito físico, à preocupação com a própria conservação. Assim, o homem natural pautará sua conduta de modo análogo aos outros animais, sem fazer uso das faculdades próprias do indivíduo civilizado, a exemplo da providência; tampouco possuirá gostos refinados ou considerações de ordem moral. Este último aspecto torna-se evidente uma vez que o homem na situação natural prescinde do convívio com os seus semelhantes, o que leva Durkheim a concluir que “nesse estágio de desenvolvimento, ele não era insociável, mas associal. (...) Da mesma maneira, o homem nessa condição não é moral nem imoral; é amoral”.⁹⁴

Destarte, não há que se falar de uma apreciação moral acerca da conduta desse homem em relação a outrem, tanto pela ausência do convívio com os seus semelhantes, bem como pelo não desenvolvimento da faculdade racional. Ademais, a própria condição de ignorância, constituinte do homem do estado de natureza, impede que os atos desse homem possam ser submetidos a um julgamento moral. Com efeito, na *Última resposta ao Sr. Bordes*, ao retomar as ideias desenvolvidas no *Primeiro Discurso*, afirma o genebrino que

os primeiros homens foram muito ignorantes. Como se ousaria dizê-los corrompidos em épocas em que ainda não se tinham aberto as fontes da corrupção? (...) A ignorância não representa obstáculo nem ao bem nem ao mal; é unicamente o estado natural do homem.⁹⁵

Dessa forma, vivendo de modo grosseiro e unicamente para si mesmo, o homem natural não deve ser submetido a um julgamento moral – que seria próprio de um estado civil.⁹⁶ E é nesse sentido que, dirigindo mais uma crítica a Hobbes (que ainda aqui teria enxergado nesse homem características do indivíduo civilizado), Rousseau afirma no *Segundo Discurso*:

⁹⁴ Montesquieu e Rousseau: pioneiros da sociologia, p.82-83.

⁹⁵ *Última resposta ao Sr. Bordes*, OC III, p.74-75 (p.264).

⁹⁶ Starobinski chama a atenção para o erro contido num juízo dessa espécie e afirma que “o homem primitivo é 'bom' porque não é bastante ativo para fazer o mal. É um julgamento retrospectivo do moralista que decide dessa bondade. Quanto ao homem da natureza, vive 'ingenuamente' em um mundo amoral, ou pré-moral. A diferença do bem e do mal não existe para a sua consciência limitada” (*Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p.37).

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem nossos juríscultos, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal.⁹⁷

A condição do homem natural, enfim, é de amoralidade. Não obstante tal conclusão, bastante legítima se levadas em consideração as ideias do genebrino acima tratadas, na carta ao Sr. Philopolis, Rousseau refere-se a si mesmo como “o monstro que sustenta ser o homem naturalmente bom, enquanto meus adversários são sempre as pessoas de bem que, para a edificação pública, esforçam-se por provar que a natureza só deu origem a celerados”.⁹⁸

O adjetivo “bom”, atribuído por Rousseau ao homem natural, não deve ser compreendido sob a ótica de uma moralidade, já que a condição originária do homem impede uma apreciação dessa qualidade. Resta, então, considerar essa “bondade” sob a perspectiva do estado natural. A partir do que foi visto, constatou-se que Rousseau valoriza sobremaneira a situação do homem natural sobretudo pelo fato de tal ser possuir saúde, vigor físico e encontrar-se livre dos grilhões que prendem os indivíduos civilizados: na situação primeira, guiado pelo amor de si e limitado pela piedade, o homem pode ser considerado “bom” em tal contexto justamente porque vive unicamente para si mesmo; guia-se pelo que é prescrito pelo próprio coração e pelas suas necessidades; não precisa do julgamento de outrem nem de sua direção – e é nesse sentido que Goldschmidt conclui que “o homem é bom naturalmente. Isto não é um voto piedoso, mas uma descoberta de ordem física. Inicialmente, o homem é um animal que, mais tarde, com a razão, adquire virtude e vício”.⁹⁹

Esse tipo de situação, em consonância com a natureza (ainda que todas as faculdades desse homem não se encontrem desenvolvidas, tais como a razão), pode então ser considerada “boa” justamente porque nela o homem apresenta-se tal como veio ao mundo, livre dos vícios que se instalaram posteriormente e promoveram a ulterior corrupção do indivíduo, desviando-o de um desenvolvimento

97 *Segundo Discurso*, OC III, p.154 (p.76).

98 *Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis*, OC III, p.236 (p.163).

99 *Anthropologie et politique*, p.37.

saudável (corporal e espiritual). E é nesse sentido que se compreendem os dizeres inscritos nas primeiras linhas do livro I do *Emílio*, em que o pensador genebrino afirma que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”,¹⁰⁰ sendo esse homem ao qual alude Rousseau nessa passagem precisamente aquele que, movido por paixões e necessidades estranhas à condição original, “perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem”.¹⁰¹ Ainda no *Emílio*, no livro IV, prosseguindo-se nessa reflexão, lê-se que “o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião”.¹⁰²

Vê-se, então, que a partir do quadro exposto por Rousseau acerca da condição do homem natural é lícito concluir que tal situação constitui, efetivamente, um estado bastante favorável aos homens, se comparado ao mundo civilizado e à corrupção reinante nesta última esfera. Daí questiona Durkheim:

Seria esse estado o mais perfeito ideal que os homens podem almejar? Em relação às condições determinadas às quais ele corresponde, é perfeito em seu gênero. Desde que essas condições não mudem – supondo-se que sempre sejam obtidas plenamente de maneira geral e durável – nada poderia ser melhor, já que a harmonia entre o ser humano e aquilo a que chamaríamos atualmente seu ambiente não deixa nada a desejar.¹⁰³

Nesse diapasão, não haveria à primeira vista um motivo que justificasse a saída do homem de uma situação caracterizada pelo vigor físico e saúde, na qual viviam para si mesmos e, dessa maneira, tinham poucas necessidades, tal como os animais. Torna-se então difícil compreender por que sucederia uma mudança nesse quadro e os homens, outrora independentes (ou dependentes apenas das coisas e não dos outros homens) e também vigorosos, teriam corrido ao encontro de grilhões, tornando-se doravante seres cativos e fracos. Isso no entanto ocorreu; destarte, é mister indagar acerca dessa mudança e expor as novas condições às quais os homens estarão submetidos, destacando-se as consequências de tal processo em relação ao homem, ao seu próprio corpo e às relações travadas com a natureza e os

100 *Emílio*, OC IV, p.245 (p.07).

101 *Emílio*, OC IV, p.245 (p.07).

102 *Emílio*, OC IV, p.493 (p.275).

103 *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da sociologia*, p.83.

seus semelhantes.

2. Em direção ao estado civil: desenvolvimento de faculdades e fraqueza do homem

Ao contrapor o indivíduo civilizado ao homem natural e, sobretudo, ao indicar que o estado de natureza possuiria diversas vantagens doravante não mais gozadas pelos povos civilizados, Rousseau assinalara que essa primeira condição do homem natural (que guardaria grande semelhança com aquela das bestas) deveria ser celebrada e, até, tomada como parâmetro para que os indivíduos se apercebessem do que haviam deixado para trás. Correndo ao encontro dos grilhões típicos do estado civil, abandonaram dessa forma uma situação de vigor e saúde e, em lugar disso, abraçaram uma condição corrompida, marcada pelas doenças e pela fraqueza.

Tal postura adotada por Rousseau provocou grande polêmica entre os seus contemporâneos e alguns deles não tardaram a responder-lhe. Dentre as várias manifestações suscitadas pelas ideias do pensador genebrino, uma missiva enviada por Voltaire, datada de 30 de agosto de 1755, bem sintetiza o estranhamento que se apoderava de alguns leitores quando do confronto com os textos oriundos da pena de Rousseau a partir da publicação dos dois *Discursos*. A propósito do *Discurso sobre a desigualdade*, escrevera-lhe o filósofo de Ferney, com a pena ferina que lhe é característica:

É impossível pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e nossa fraqueza esperam tantos consolos. Jamais se empregou tanto espírito em querer tornar-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra. Entretanto, como faz mais de sessenta anos que perdi esse hábito, infelizmente sinto que me é impossível retomá-lo, e deixo esse andar natural aos que são mais dignos dele do que vós e eu.¹

Uma vez compreendido o discurso elogioso realizado por Rousseau acerca do homem no estado natural, não seria difícil compreender o motivo pelo qual Voltaire sentir-se-ia inclinado a andar de gatinhas – afinal, o pensador genebrino

1 Carta de Voltaire a J.-J. Rousseau, OC III, p.1379 (p.217).

retratara um homem forte, saudável e que cuidava unicamente de si, ao passo que, no meio civil (tal como este afigurava-se a Rousseau), os homens seriam fracos, acometidos por diversas doenças e manifestando uma profunda dependência, ao necessitar do convívio e das opiniões de outrem. Nesse sentido, naquela situação natural não haveria sensíveis diferenças entre o homem e os outros animais, como diversas vezes afirma Rousseau e concluiria, por sua vez, Voltaire.² Deve-se ressaltar, entretanto, que é nesse mesmo *Segundo Discurso* que Rousseau já assinala uma crucial distinção que separa o homem dos demais seres, que terá consequências diretas no seu progressivo enfraquecimento e, por outro lado, possibilitará o afloramento de capacidades que se encontram latentes: trata-se justamente da perfectibilidade (ou faculdade de aperfeiçoamento).

De acordo com o pensador genebrino, não seria difícil constatar que os horizontes descortinados perante os animais – incluindo-se aqui o próprio homem – num estágio natural são bastante limitados, visto que tais seres cuidam unicamente da própria sobrevivência através da satisfação de suas parcas necessidades – o que acarretaria, precisamente, aquele vigor físico e independência originária, tratados anteriormente. Contudo, há de ser assinalado que enquanto os animais têm o mesmo comportamento reproduzido em sua descendência (e isso parece ocorrer *ad infinitum*), o homem, em contrapartida, após a sucessão de algumas gerações não se encontraria na mesma condição daquela dos seus ancestrais. Desse modo torna-se patente essa faculdade de aperfeiçoar-se,

(...) faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.³

Nesse sentido, uma vez assinalada a ocorrência de mudanças nos homens com o decorrer dos tempos enquanto os animais quedam numa mesma situação,

2 Ainda a respeito dessa leitura por parte do pensador de Ferney, Maria das Graças de Souza escreve que “a ironia de Voltaire dirigida a Rousseau na ocasião da publicação do *Discurso sobre a origem da desigualdade* manifesta o fato de que ele não entende ou não leva em conta a distinção, cara ao outro, entre a natureza e o artifício. (...) Voltaire não pensa o hipotético estado natural como medida do grau de afastamento do homem em relação à sua natureza originária, como o faz Rousseau. Ao pensar o homem natural, ele tem em mente os povos 'selvagens' da época” (*Voltaire e Rousseau: metafísica e história*, p.192).

3 *Segundo Discurso*, OC III, p.142 (p.65).

torna-se possível afirmar que a perfectibilidade é o elemento explicativo para a distinção entre o homem e esses outros seres.⁴ Entretanto, a despeito de nomeá-la “faculdade de aperfeiçoar-se”, Rousseau resguarda-se em afirmar que tal “aperfeiçoamento” conduza inapelavelmente a uma situação melhor, preferível à condição natural dos homens. A perfectibilidade não traz consigo, necessariamente, uma melhor situação para o homem: em lugar disso, o pensador genebrino alerta para os malefícios que poderiam ser advindos com o desenvolvimento da perfectibilidade, escrevendo da maneira seguinte:

Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? (...) Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.⁵

Há que se ressaltar, nesse estágio, a relação entre a perfectibilidade e o corpo. De acordo com o exposto, o pensador genebrino atribui à perfectibilidade o estatuto de condição *sine qua non* para o desenvolvimento das faculdades que permanecem latentes no puro estado de natureza. Essa faculdade de aperfeiçoamento, por sua vez, é auxiliada pela interação do homem (dos sentidos do seu corpo) com o meio que o cerca – e sendo o corpo o seu (único) instrumento, através das variadas experiências a que ele se submete é que a perfectibilidade começa efetivamente a agir. Como visto, caso se tratasse de outros animais, haveria uma uniformidade de comportamento no decorrer das gerações; contudo, no caso específico do homem, esse contato com o mundo circundante, aliado à perfectibilidade, despertará inclusive a razão. Esta última, em seu nascedouro, encontra-se intimamente relacionada à constituição física dos homens, como faz notar Rousseau no *Emílio*: “como tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos

4 Além de constituir a diferença específica que separa o indivíduo dos outros animais, a perfectibilidade é ainda a condição necessária para o desenvolvimento de outros elementos característicos do homem. Como escreve Goldschmidt: “opondo-se ao instinto animal, a perfectibilidade é mais vazia do que aquele: ela não é nem invenção nem reflexão, muito menos liberdade. É somente a condição prévia e formal que torna possível todas essas faculdades” (*Anthropologie et politique*, p.288).

5 *Segundo Discurso*, OC III, p.142 (p.65).

pés, nossas mãos, nossos olhos”.⁶

Vislumbra-se então que a perfectibilidade, justamente a faculdade que poderia ser considerada como apanágio do homem das Luzes, é encarada com profundas reservas por Rousseau. Torna-se possível conceber que a crítica tecida por Voltaire, dessa forma, assenta-se sobre a salvaguarda (de sua parte) de algo que, aos olhos do genebrino, foi a causa do advento de diversos males para o homem e da perda do seu vigor natural. Ademais, a ironia presente na correspondência do pensador de Ferney traz ainda um legítimo questionamento que se poderia inferir acerca da caracterização do estado natural. Com efeito, ainda que tenha feito alusão a uma situação que “não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”,⁷ não seria de todo absurdo supor que, de algum modo, Rousseau tivesse proposto uma espécie de retorno aos primeiros tempos, à simplicidade, à saúde e à robustez dos homens daquele estado. Ainda que carregada de gracejo, a escrita voltairiana suscita uma indagação bastante compreensível sobre a possibilidade de um retorno a esses primeiros tempos – afinal, uma situação marcada pela saúde, pelo vigor e pela independência em relação a outrem logo se tornaria preferível a um estado em que se fizessem presentes a doença, a fraqueza e a dependência.

O próprio Rousseau, contudo, rechaça a possibilidade de um retorno a essa condição natural que teria sido gozada pelos primeiros homens,⁸ posto que ainda na esteira da repercussão causada pelas ideias defendidas no *Primeiro Discurso*, o genebrino dirige uma correspondência que lança maiores explicações a esse respeito: em resposta ao rei da Polônia, ao tratar dos indivíduos já eivados dos vícios característicos da situação civilizada, escreve Rousseau que “(...) seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever”.⁹ Nesse sentido, ainda que aluda à possibilidade de uma revolução que teria como desiderato promover uma profunda modificação na situação fraca e corrompida em que se encontram os homens

6 *Emílio*, OC IV, p.370 (p.141).

7 *Segundo Discurso*, OC III, p.123 (p.44).

8 Roger D. Masters, por outro lado, assevera que “o retorno às disposições naturais primitivas e boas do homem é sempre possível para o indivíduo isolado, mesmo numa sociedade corrompida; os sentimentos naturais do homem são uma parte da 'natureza' que 'insensivelmente toma de volta seu império' se o legislador não consegue reconhecer que eles são uma parte da natureza das coisas” (*La philosophie politique de Rousseau*, p.344).

9 *Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia*, OC III, p.56 (p.259).

(mesmo não se sabendo o que poderia advir daí), Rousseau aponta para o caráter irreversível do processo que culmina no advento do estado civil.¹⁰ Posteriormente, após a publicação do *Segundo Discurso*, o genebrino volta a tratar dessa questão, conferindo inclusive um aspecto de “naturalidade”¹¹ ao advento da vida num meio civil escrevendo que “(...) na minha opinião a sociedade é tão natural para a espécie humana como a decrepitude para o indivíduo e de que aos povos são necessárias as artes, as leis e os governos, como as muletas o são para os velhos”.¹²

Contudo, ainda que natural, não se deve concluir daí que o advento da sociedade ocorra de modo necessário e uniforme – em lugar disso, tal processo é marcado pelo aspecto da contingência, “(...) graças ao auxílio de certas circunstâncias exteriores que podem acontecer ou não, ou, pelo menos, acontecer mais cedo ou mais tarde e, conseqüentemente, apressar ou retardar o progresso”,¹³ como será tratado adiante. Nesse sentido, importa estabelecer que uma vez abandonado o puro estado de natureza, não mais pode o homem retroceder a essa situação. A despeito de se encontrar, doravante, num processo que culminará num estado de corrupção, o acesso àquela independência e à robustez primeiras encontra-se interditado. Como afirma Maria das Graças de Souza, “este processo de decadência pode ser evitado (como no caso dos povos que permaneceram simples), retardado (por boas instituições), mas, uma vez desencadeado, não pode ser

10 Sobre isso, Kant escreve que “Rousseau não queria, no fundo, que o homem voltasse novamente ao estado de natureza, mas que lançasse um olhar retrospectivo para lá desde o estágio em que agora está. Ele supunha que o homem é bom por natureza (como ela se deixa transmitir); porém de um modo negativo, quer dizer, ele não é por si mesmo e deliberadamente mau, mas apenas pelo risco de ser contaminado e corrompido por maus exemplos de guias ineptos” (*Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p.221).

11 Acerca desse caráter “natural” da sociedade assinalado por Rousseau na carta a Philopolis, deve ser ressaltado que para alguns estudiosos da filosofia política do genebrino inexistiria uma “sociedade natural”. Simone Goyard-Fabre escreve que “com efeito, Rousseau, por seu individualismo de princípio, postulou que não existe sociedade natural e que o homem, longe de ser um animal social, é solitário e livre para agir por sua vontade sem que constrangimento algum pese sobre ele” (*Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p.86). Derathé, defrontando-se com tal questão, dirigirá o seu foco à noção de *sociabilidade* e, para explicá-la, recorrerá à necessidade de se fazerem presentes diversas condições que possibilitarão o aparecimento desse elemento posto que, segundo esse autor, “a sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato, tal como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra não existem no homem natural senão ‘em potência’, pois seus desenvolvimentos estão ligados a condições que não se encontram reunidas senão no meio social. São necessários ao homem conhecimentos para ‘tornar-se’ sociável, e ele não pode adquiri-los senão num comércio constante com seus semelhantes” (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.148).

12 *Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis*, OC III, p.232 (p.159). Na quinta carta a Sophie, Rousseau escreve: “mas, se como não se pode duvidar, o homem é um animal sociável por sua natureza ou, pelo menos, feito para tornar-se tal, ele não pode sê-lo senão em virtude de outros sentimentos relativos à sua espécie” (*Cartas morais*, OC IV, p.1109 [p.166]).

13 *Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis*, OC III, p.232 (p.159).

revertido”.¹⁴

Desse modo, afirma-se então a impossibilidade de se retroceder a um estágio anterior. Em lugar de um suposto retorno, o genebrino aponta “remédios” para suavizar os males do estado presente: não se trata enfim de voltar a viver numa condição natural uma vez que o próprio desenvolvimento advindo com a perfectibilidade já afastou o homem daquela situação. No *Prefácio de Narciso*, ao retomar a discussão sobre o papel das ciências, já escrevia o filósofo:

Mas, quando um povo já se corrompeu até um certo ponto, quer as ciências tenham, quer não, contribuído para tanto, será preciso bani-las ou se preservar delas para torná-lo melhor ou impedi-lo de tornar-se ainda pior? Esta é outra questão, em relação à qual me declarei positivamente pela negativa. Pois, em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta à virtude, não se trata mais de tornar bons aqueles que não são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior; assim aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida.¹⁵

De acordo com exposto acima, concebe-se que a despeito do caráter inexorável que cerca a marcha rumo a uma situação de corrupção, Rousseau aponta para uma possibilidade de, ao menos, suavizar os efeitos de tal processo. E é nessa direção que escreve Baczko:

A certeza do “retorno impossível” é marcada por pessimismo e pesar da “juventude da humanidade” perdida para sempre; por outro lado ela dá lugar ao postulado, bem característico de Rousseau, de entrar o curso espontâneo dos eventos que conduzem à tirania, à desigualdade social, ao “mundo das aparências” etc.¹⁶

Acerca disso, é pertinente trazer à luz mais uma vez a posição rousseauniana acerca do cultivo das ciências e das artes, tendo em vista a impossibilidade de um retorno ao estado de natureza. Como exposto no capítulo precedente, Rousseau concede que o acesso a tais saberes poderia ser franqueado àqueles indivíduos que efetivamente tivessem inclinação para tanto e no mesmo *Prefácio* tal concepção volta a ser evocada, lendo-se a passagem seguinte:

¹⁴ *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p.75.

¹⁵ *Prefácio de Narciso*, OC II, p.971-972 (p.300).

¹⁶ *Rousseau: solitude et communauté*, p.138.

A ciência de modo algum é feita para o homem em geral. Incessantemente, ele, ao procurá-la, se perde e, caso por vezes a alcance, quase sempre é em prejuízo próprio. (...) Concedo que existem alguns gênios sublimes que sabem penetrar através dos véus com os quais se cobre a verdade, algumas almas privilegiadas capazes de resistir à idiotice da vaidade, ao ciúme baixo e às outras paixões geradas no gosto pelas letras”.¹⁷

No entanto, além dessa concessão rousseauiana no que tange ao acesso àqueles saberes por alguns homens, o pensador genebrino deixa antever uma outra finalidade possível para esses elementos. Nesse sentido, Rousseau adota a possibilidade de serem utilizados esses saberes como meios que poderiam impedir uma corrupção ainda maior dos homens.

Após as severas críticas contidas nos seus dois *Discursos*, não poucas pessoas viram no autor desses escritos um apologista da negação das conquistas científicas e do cultivo dos saberes e alguém que louvasse um estado de barbárie;¹⁸ contudo, além das razões anteriormente explicitadas, Rousseau afirma que num estado de corrupção importa evitar que os indivíduos piores ainda mais a sua situação. Afinal, “não se trata mais de levar os povos a agirem bem, basta distraí-los de fazerem o mal. Impõe-se ocupá-los com bagatelas para desviá-los das más ações; em lugar de pregar-lhes, deve-se distraí-los”.¹⁹ Desse modo, as ciências e as artes atuariam como “remédios”²⁰ (ou “paliativos”) à tão combatida situação dos

17 *Prefácio de Narciso*, OC II, p.970 (p.299).

18 Ainda na esteira da crítica rousseauiana acerca do cultivo desmesurado dos saberes, vale ressaltar a lição de Leo Strauss ao discorrer o modo pelo qual o pensador genebrino conceberá a ignorância: “seguindo uma sugestão de Rousseau, podemos distinguir as duas espécies de ignorância como sendo, de uma parte, a ignorância popular, e de outra a ignorância socrática; ele opõe ambas ao dogmatismo da pseudociência ou da ciência vulgarizada” (*L'intention de Rousseau*, p.81). Nesse sentido, é possível compreender a ignorância sob um enfoque bastante favorável, visto que se opõe justamente à pseudociência e, também, àquela ciência levada a cabo de maneira inadequada, sendo ambas características dos povos corrompidos.

19 *Prefácio de Narciso*, OC II, p.972 (p.301).

20 Ressalte-se que o próprio Rousseau, mesmo criticando duramente a medicina, não deixa de se utilizar de jargões próprios dessa ciência, sobretudo para ilustrar os meios possíveis para se combater a fraqueza e a dependência próprias aos povos cativos. Em correspondência com o Sr. Grimm, ao retomar uma discussão acerca da inscrição egípcia anotada sobre a porta de uma biblioteca (“tesouro dos remédios da alma”, como anota Paul Arbousse-Bastide), escreve o genebrino que “esses remédios são excelentes, concordo, e já o repeti muitas vezes. Mas será isso motivo para administrá-los inadvertidamente e sem levar em consideração o temperamento dos doentes? Um certo alimento é muito bom em si, mas num estômago enfermo só produzirá indigestão e mau humor. Que se dirá de um médico que, depois de ter feito o elogio de algumas carnes suculentas, concluir que todos os doentes deverão fartar-se delas?” (*Carta de J.-J. Rousseau ao Sr. Grimm*, OC III, p.64 [p.236]). E em carta enviada ao rei da Polônia (OC III, p.56 [p.260]), Rousseau enfrenta mais uma vez tal questão, escrevendo o que segue: “louvei as academias e seus ilustres fundadores e com prazer repetiria o elogio. Quando o mal é incurável, o

homens civilizados: dessa maneira, ainda que as ciências e as artes sejam considerados elementos maléficos, frutos de uma situação corrompida, Rousseau não deixa de assinalar que justamente tais elementos é que podem evitar que sobrevenham piores males.²¹ E é nessa direção que leciona Starobinski:

A imagem do remédio coincide com a imagem de uma sociedade restrita, comprometida com a exigência mútua da pureza dos costumes e com a preocupação de preservar um perigoso *depósito*. O remédio está, então, em confiar o ambíguo privilégio do saber a um pequeno número de homens, que velariam em perpetuá-lo, em aumentá-lo mesmo, limitando sua difusão.²²

Assinala-se, desse modo, a importância conferida pelo pensador genebrino a um cultivo apropriado de elementos próprios à situação civilizada, o que terá como objetivo evitar uma corrupção ainda maior dos indivíduos. Ademais, à utilização desses “remédios” referidos acima juntar-se-á uma reflexão acerca de que modo a situação civil poderia não apenas prevenir uma derrocada ainda maior, mas também incentivar o desenvolvimento do vigor e a manutenção da saúde dos indivíduos através do uso de elementos próprios desse estado, o que será tratado no capítulo seguinte.

Frente ao exposto, constata-se que é ao próprio homem que se deve atribuir a responsabilidade pelos males que o afetam, visto que é a partir da perfectibilidade que o indivíduo pode se tornar “imbecil” e fraco. Entretanto, o pensador genebrino não se limita a indicar a faculdade de aperfeiçoamento como explicação do processo segundo o qual o homem abandona uma condição de saúde e autossuficiência em direção a um estado em que os indivíduos se encontram submetidos a cadeias de ferro. Tampouco é bastante assinalar as profundas diferenças existentes entre a constituição dos homens de cada um desses estados, posto que entre eles há uma grande distância que os separa: ainda que o homem tenha deixado sua antiga

médico aplica paliativos e proporciona remédios menos às necessidades do que ao temperamento do doente. Cabe aos sábios legisladores imitarem sua prudência e, não podendo aplicar aos povos doentes a melhor das polícias, dar-lhes ao menos, como Sólon, a melhor polícia que eles possam suportar”.

21 Escreve Arthur Chuquet: “ele não deseja retornar com os ursos para os confins das florestas, restabelecer o gênero humano em sua bestialidade, rejeitar o mundo em plena barbárie. Ele confessa que os homens, tais como são hoje, não podem retroagir, retornar a um século de ouro, e que devem esquivar-se, tergiversar, esforçar-se com muita arte para não serem totalmente artificiais. Resignar-se ao estado social e através de diversos paliativos aproximar-se do estado de natureza, eis o verdadeiro pensamento de Rousseau” (*Jean-Jacques Rousseau*, p.73).

22 *As máscaras da civilização: ensaios*, p.164-165.

condição, o processo que culminará no advento do estado civil e, concomitantemente, acarretará a perda da saúde e do vigor originários, não será levado a termo rapidamente. No *Segundo Discurso* a lentidão intrínseca a esse processo é assinalada na passagem seguinte:

Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguísse antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira!²³

Nesse sentido, importa então dirigir um olhar acerca do modo pelo qual é concebida a passagem entre essas duas situações, assinalando-se a partir daí as transformações advindas ao homem; afinal, somente a partir de um estudo sobre como ocorreram essas modificações é que se fará possível compreender de que modo sucedeu o enfraquecimento daquele homem do estado de natureza, outrora saudável, e como suas faculdades ligadas diretamente à conservação e ao vigor do seu corpo, antes tão exercitadas, encontram-se, numa situação civil, embotadas pela languidez.

A tarefa de expor as etapas compreendidas entre dois estados tão distintos, de modo análogo à investigação acerca do homem e o estado natural, não constitui empreendimento simples: deve ser assinalado, também, que em ambas Rousseau não recorrerá à experiência visto que esta não apresenta os dados adequados para tal pesquisa. Além disso, não será demasiado insistir na observação segundo a qual as transformações verificadas nos homens no decorrer dos tempos não carregam consigo um caráter de necessidade, pelo qual facilmente seriam detectadas e, dessa maneira, possibilitar-se-ia uma plena reconstituição desse percurso rumo ao estado civil. Em lugar disso, deve-se encarar a ocorrência de tais modificações levando-se em consideração um aspecto de contingência: com efeito, o próprio desenvolvimento das faculdades do homem encontra-se indissociavelmente ligado ao meio que o cerca e isso pode ser facilmente constatado ao se dirigir um olhar sobre a constituição física do homem no estado de natureza: cuidando unicamente da própria conservação, vê-se obrigado a servir-se unicamente do seu próprio corpo e, dessa forma, torna-se vigoroso – nessa situação, o homem não se encontra ainda

23 *Segundo Discurso*, OC III, p.144 (p.67).

sob o jugo do convívio forçado com os seus semelhantes; por outro lado, tem a sua (in)dependência originária relacionada ao meio natural em que se encontra.

Desde a caracterização do estado de natureza, no qual o homem é vigoroso e saudável, cuja contrapartida é um indivíduo fraco e doente, constata-se a imprescindibilidade, por parte do pensador genebrino, de se recorrer ao meio em que esse homem se encontra para, dessa forma, justificar sua maior ou menor robustez. No estado natural, o próprio corpo era o instrumento com o qual ele teria que se servir para garantir a própria sobrevivência e, nesse diapasão, confrontando-se com as mais variadas situações em derredor de si, o homem natural adquire através desse intenso contato com o meio em que se encontra, aquele vigor que o caracteriza. O estreito liame estabelecido entre o homem e o seu ambiente é mencionado da maneira seguinte:

Habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados da fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável; os filhos, trazendo para o mundo a excelente constituição de seus pais e fortificando-a pelas mesmas atividades que a produziram, adquirem, desse modo, todo o vigor de que a espécie humana é capaz.²⁴

Entretanto, não é somente quando da descrição do homem natural que o pensador genebrino vai se servir dessa relação; o recurso à natureza não se limitará a um aspecto de justificação para o notável desenvolvimento das faculdades físicas. Igualmente ao se referir à saída daquele estado, Rousseau lançará mão dessa ferramenta: como referido anteriormente, o pensador genebrino admite que o homem traz consigo, *potencialmente*, os elementos que o distinguem dos outros animais; para se efetivarem, contudo, “(...) necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que poderiam nunca surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva”.²⁵ Vê-se, então, que também aqui o mundo ao redor do homem assume papel de destaque, desta vez para o afloramento de novas capacidades.

Desse modo, conferindo demasiada importância a esse tipo de causas (que podem ocorrer ou não), justifica-se ainda a alegação rousseauniana segundo a qual

24 Segundo Discurso, OC III, p.135 (p.58).

25 Segundo Discurso, OC III, p.162 (p.84, modificado).

grandes períodos de tempo devem ter decorrido até que os homens apresentassem os ulteriores desenvolvimentos (e fraquezas) que os aproximariam da condição civil. Entretanto, essas causas a que alude Rousseau não chegam a ser determinadas com precisão. Afirma o genebrino que as mudanças advindas naquele percurso poderiam ocorrer “de inúmeros modos”,²⁶ dessa forma, torna-se imperiosa a utilização de conjecturas para que se possa estabelecer de que maneira ocorreram aquelas modificações na constituição dos indivíduos. Contudo, a despeito de se ver forçado a recorrer a uma investigação de cunho hipotético, isso não implica concluir que o empreendimento rousseauiano careça de razões que venham a justificar a escolha de tais ou quais conjecturas como modo de explicação para a passagem entre os estados e as transformações verificadas nos homens. Daí, lê-se no *Segundo Discurso*:

Mas, além dessas conjecturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que possamos ter para descobrir a verdade, as consequências que eu quero deduzir das minhas conjecturas, por isso não serão conjecturais, porquanto, sobre os princípios que acabo de assentar, não se poderia estabelecer nenhum outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual pudesse inferir as mesmas conclusões.²⁷

Nessa investigação acerca dessa passagem do homem natural (vigoroso) rumo ao estado civilizado (onde é fraco), é mister estabelecer importantes relações entre os homens e as condições às quais se encontram submetidos, como pôde ser constatado. E prosseguindo nessa direção, vê-se que um estudo que pretendesse compreender o homem de modo adequado deve trazer consigo, necessariamente, uma apreciação sobre o clima, o solo e até seus hábitos alimentares; afinal, tais elementos são dotados de “força surpreendente (...) quando agem continuamente sobre muitas gerações seguidas”.²⁸ Dessa forma, deve ser acentuado não apenas o

26 *Segundo Discurso*, OC III, p.162 (p.84).

27 *Segundo Discurso*, OC III, p.162 (p.84).

28 *Segundo Discurso*, OC III, p.208 (p.134). A importância conferida por Rousseau ao estudo do clima igualmente será refletida em textos que tratam do homem já inserido num meio civil, ao questionar o genebrino acerca da forma de governo mais adequada para cada país. No livro terceiro, capítulo VIII, do *Contrato Social*, Rousseau trata diretamente dessa questão ao tempo em que atribui a Montesquieu o pioneirismo desse tipo de investigação (*Do espírito das leis*, terceira parte, do livro décimo quarto ao décimo sétimo). Contudo, o pensador genebrino não se limitou a seguir a trilha esboçada por Montesquieu. Como afirma Maria das Graças de Souza, “o texto de Rousseau [o fragmento que trata da influência dos climas sobre a civilização] ultrapassa o plano de Montesquieu, e assinala o papel das necessidades (*'besoins'*) como determinantes das ações humanas. Por suas necessidades, os homens dependem de todas as coisas e dos outros

papel do próprio meio que age sobre o homem, mas sobretudo a importância conferida às especificidades de cada local em que se encontram os homens posto que, segundo o genebrino, não é possível subtrair-se às influências de cada meio em particular. Nesse diapasão, ao expor as modificações advindas aos homens no processo que culminará no estado civil, Rousseau não há de considerar esse meio natural de modo unívoco. Efetivamente, como leciona Goldschmidt:

A uniformidade da natureza e das regiões onde no entanto deveria se situar “a fábrica do gênero humano” dá lugar a uma diversidade de terrenos e de climas, também a uma irregularidade de estações e, mais ainda, a revoluções produzindo-se sobre a superfície da terra, sem que seja evocada a teoria do equilíbrio que a natureza manteria no meio dessas agitações.²⁹

De modo particular, tratando dos climas, acentua-se a importância de se estudar o clima de cada localidade a fim de, dessa forma, melhor compreender os homens que aí se encontram. Com efeito, Rousseau não deixa de considerar que a própria robustez que venha a ser apresentada pelos indivíduos seja uma implicação direta das condições climáticas às quais eles se encontram submetidos. Dessa maneira é que no fragmento acerca da influência dos climas sobre a civilização lê-se a passagem seguinte:

Não se deve aplicar a todos os climas um preceito elaborado para somente um clima. Determinado torrão não necessita senão de seis dias de trabalho, em outro toda a semana não é suficiente. Em geral os países mais quentes permitem e exigem mais repouso, os países frios têm homens mais robustos a quem são suficientes mais trabalho e uma terra mais ingrata que os exige.³⁰

Tendo de lidar com as intempéries e outros obstáculos proporcionados pelo estado em que se encontravam, os homens viram-se forçados a criar meios que assegurassem a própria sobrevivência. Desse modo, lidando com os obstáculos presentes em cada um dos lugares em que se encontrem, vão os homens desenvolvendo habilidades particulares diretamente ligadas à necessidade de conservação que lhes deu origem. Vê-se então que

homens” (*Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p.51).

29 *Anthropologie et politique*, p.406.

30 *L'influence des climats sur la civilisation*, OC III, p.533 (minha tradução).

À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas.³¹

É digno de nota que nessa passagem já se vislumbra o desenvolvimento de algumas luzes: doravante, o homem possui instrumentos para atacar os outros animais e também para defender-se de suas investidas; ainda que a sua constituição física vigorosa e saudável venha a ser ultrapassada por outros animais dotados de maior força, velocidade, ou qualquer outro atributo físico, o homem considerar-se-á superior a esses outros seres ao utilizar esses instrumentos rudimentares que aprendeu a construir. Lançando mão de artefatos que o ajudam a suportar as intempéries do meio em que ele se encontra, além de se utilizar de armadilhas e outras criações que auxiliam os seus próprios membros e faculdades e compensam a desigualdade observada entre ele e os outros animais, o homem enfim “veio a tornar-se, com o tempo, o senhor de uns e o flagelo de outros”.³²

Uma mudança de comportamento de tamanha magnitude, em que o homem aprende a se servir de armadilhas e de outros recursos para compensar as limitações corporais de sua própria condição, trará grandes implicações na maneira em que ele enxergará a si mesmo. Se anteriormente o homem poderia ser considerado tal como uma besta dentre as demais, uma vez ocorridas essas modificações, “(...) o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por

³¹ *Segundo Discurso*, OC III, p.165 (p.88). O fogo desempenha um relevante papel nesses novos tempos. Com efeito, a descoberta do seu manejo implicou diversas vantagens, já que “o estômago e o intestino do homem não são feitos para digerir carne crua e, em geral, não é ela do agrado do paladar. Com a talvez única exceção dos esquimós (...), até os próprios selvagens tostam as carnes. O fogo, além de ser útil para cozinhá-las, ainda apraz à vista e seu calor é agradável ao corpo” (*Ensaio sobre a origem das línguas*, OC V, p.403 [p.294-295]). Entretanto, além dessa característica de auxiliar no funcionamento adequado do processo digestivo e de manter aquecidos os que evitam o frio, o fogo comporta ainda um aspecto gregário que deve ser sublinhado. Desse modo, prossegue Rousseau afirmando que “a visão das chamas, que faz os animais fugirem, atrai o homem. Reúnem-se em torno de uma fogueira comum, aí se fazem festins, aí se dança. Os agradáveis laços do hábito aí aproximam, insensivelmente, o homem de seus semelhantes e, nessa fogueira rústica, queima o fogo sagrado que leva ao fundo dos corações o primeiro sentimento de humanidade” (*Ensaio sobre a origem das línguas*, OC V, p.403 [p.295]).

³² *Segundo Discurso*, OC III, p.166 (p.89).

considerar-se o primeiro como indivíduo”.³³

Outras importantes transformações são verificadas, além do âmbito corporal, também no relacionamento do homem com os seus semelhantes. Ultrapassando o mero aspecto reprodutivo, que ditava as relações entre machos e fêmeas de sua espécie, observou o homem as semelhanças que os demais possuíam em relação a ele mesmo. Com efeito, a similitude entre as constituições físicas entre esses seres denotava, ainda, uma semelhança em outros aspectos: notou enfim o homem que o comportamento daqueles outros semelhantes, em circunstâncias determinadas, guardava profunda identidade com a sua própria reação, caso se encontrasse naquela mesma situação. Dessa maneira, através da constatação dessas semelhanças corporais e comportamentais, possibilitou-se então que fosse aberto um caminho para contatos mais sólidos do que os ocorridos no estado de natureza. E ainda aqui há de ser considerado que, do mesmo modo que acontecimentos fortuitos ensejaram o desenvolvimento de novas habilidades, igualmente os primeiros laços que unirão os homens entre si são tecidos a partir de causas contingentes: acerca disso, escreve Derathé que “(...) Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* não se contenta em afirmar que o desenvolvimento da razão está ligado àquele da sociabilidade, ele sustenta além disso que um e outro dependem de um concurso fortuito de circunstâncias e que por conseguinte poderiam ou não ter acontecido”.³⁴

Como visto, os encontros entre os homens no estado de natureza eram marcados pelo aspecto da fugacidade, sem uma ideia de obrigação que os vinculasse de um modo mais consistente. Além do aspecto reprodutivo, não havia motivo que impelisse o homem a ir ao encontro do seu semelhante. A sobrevivência de cada um dependia do próprio esforço; daí o porquê de seus corpos apresentarem força e saúde; contudo, à medida que afloram capacidades antes não utilizadas pelo homem (dentre elas a faculdade de estabelecer comparações e verificar similitudes), apercebeu-se ele de que, uma vez que outros apresentavam constituição física semelhante e igualmente pareciam ser movidos pelo mesmo desejo de conservação, tornar-se-ia possível a adição de suas forças (e de suas poucas luzes) para que

33 *Segundo Discurso*, OC III, p.166 (p.89). Fica estabelecida, nesse ponto, uma ligação entre o desenvolvimento da faculdade racional e o afloramento do amor-próprio. Nas palavras de Rousseau, “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige” (*Segundo Discurso*, OC III, p.156 [p.78]).

34 *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p.17.

fosse conquistado o objetivo que, porventura, possuísem em comum. Desse modo,

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles.³⁵

É digno de nota que, a despeito de existir doravante nos homens uma certa ideia de compromisso com outrem, suas atenções não se alargaram para muito além do atendimento às necessidades mais prementes para a sobrevivência. Dessa maneira, o grau de previdência por eles apresentado ainda não destoa daquele verificado no exemplo do caraíba que se desfaz do seu colchão e, mais tarde, lamenta o ocorrido. Sobre isso, lê-se que

(...) para eles não existia a previdência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. Se era caso de agarrar um veado, cada um sentia que para tanto devia ficar no seu lugar, mas, se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava faltar a dos companheiros.³⁶

Insinuam-se então os primeiros traços do compromisso que o homem deveria estabelecer em relação ao outro a fim de, juntos, obterem algo vantajoso para ambos. Contudo, o desejo de conservação facilmente ainda sobrepassa a ideia de compromisso que começa a aflorar: importa, ainda, a satisfação das necessidades particulares do indivíduo em detrimento daquelas de outrem, não o preocupando as consequências que poderiam advir da quebra desse vínculo.

Vê-se então que o homem já não se encontra mais naquele primeiro estado natural; as modificações doravante são percebidas tanto em relação ao seu olhar em derredor, dirigido aos outros animais e ao meio que o cerca, como também no que se refere aos contatos estabelecidos com os seus semelhantes. A esse quadro, Rousseau ajunta o desenvolvimento do uso de ferramentas, ao qual aludiu-se anteriormente: nesse sentido, com o afloramento das primeiras luzes o homem moldará para si instrumentos que lhe auxiliavam sobremaneira, a exemplo de “alguns tipos de machados de pedra, duros e cortantes, que serviam para cortar

35 *Segundo Discurso*, OC III, p.166 (p.89).

36 *Segundo Discurso*, OC III, p.166 (p.90, modificado).

lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e lama”.³⁷ A utilização de ferramentas, ao tempo em que marca um novo modo desse homem lidar com o próprio corpo (posto que contará com o auxílio de meios que auxiliam ou incrementam suas forças e habilidades), conduzirá também a uma importante modificação em sua conduta: a construção dessas primeiras habitações denuncia enfim que o homem, outrora sem uma “residência” fixa e que repousava sob as árvores, já demonstra um ânimo de deixar uma vida errante e adotar um comportamento sedentário – o que acarretará profundas transformações em sua constituição e em seu comportamento.

Nessa mudança verificada na nova situação dos homens é mister sublinhar uma primeira noção de propriedade que aí se deixa entrever: efetivamente, com o estabelecimento dessas primeiras moradias, os homens que despenderam suas forças erigindo-as não se permitiriam que fossem simplesmente desalojados desses locais por outros indivíduos que, porventura, manifestassem o desejo de ocupar essas habitações – afinal, nela investiram tempo e trabalho e, em virtude disso, deveriam gozar do fruto do seu labor. Rousseau não descartará a possibilidade de, em tal situação, surgirem alguns conflitos entre aqueles que, pela própria força, erigiram suas moradias, e outros que (também pela força) desejassem se apoderar dos frutos dos trabalhos daqueles primeiros. Todavia, de modo análogo ao que se caracteriza no puro estado de natureza, tais contendas não devem ter sido regra nessa nova situação, uma vez que os homens não se encontram (ainda) imbuídos de um sentimento de animosidade permanente em relação aos seus semelhantes, posto que lhes importa, prioritariamente, direcionar as suas forças para a própria conservação. Ademais,

(..) como os mais fortes possivelmente foram os primeiros a fazer habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los e, quanto aos que já possuíam cabanas, nenhum deles certamente procurou apropriar-se da de seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que por ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante.³⁸

Nessa passagem, verifica-se que a fraqueza constitui o elemento próprio – e

37 *Segundo Discurso*, OC III, p.167 (p.90).

38 *Segundo Discurso*, OC III, p.167 (p.90).

até impulsor – desses novos tempos. Com efeito, é a partir da discrepância existente entre homens fortes e fracos que estes últimos, para não sucumbirem, assimilam as conquistas e os comportamentos dos seus semelhantes mais vigorosos e, dessa maneira, promoverão de modo acentuado o afastamento cada vez maior do estado natural rumo à condição civilizada.

Deve-se ressaltar ainda que a “família ocupante” referida no trecho acima reflete mais uma modificação nas relações estabelecidas entre os homens. Além de uma grosseira ideia de obrigação que os reunia com vistas à obtenção de um bem comum (ainda que tal vínculo seja bastante precário), devem ser assinaladas as alterações que marcarão, doravante, os contatos entre os sexos. Antes pautados por um simples desejo físico, os encontros entre homens e mulheres eram guiados unicamente no sentido da procriação; assim, não acarretavam um vínculo mais duradouro tal como num relacionamento estável. Entretanto, com o advento das primeiras habitações, vislumbra-se doravante o convívio em comum; destarte, sob um mesmo teto reúnem-se o homem, a mulher e a sua prole, estabelecendo-se aí laços muito mais consistentes do que as frágeis ligações características do estado de natureza. Nessa nova situação, verificam-se “os primeiros progressos do coração”,³⁹ com o afloramento dos “mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno”,⁴⁰ que outrora não se manifestavam no seu semelhante.

A coabitação de homens, mulheres e a prole acarreta também uma significativa modificação no comportamento naquilo que concerne à sobrevivência dos membros desse núcleo familiar. Se, no estado de natureza concebido por Rousseau, cada um deveria zelar pela própria conservação, com o advento do grupo familiar surgem também as primeiras diferenças entre os sexos naquilo que tange à realização de algumas tarefas. Lê-se então que “as mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto os homens iam procurar a subsistência comum”.⁴¹ Isso terá implicação direta na

39 *Segundo Discurso*, OC III, p.168 (p.90).

40 *Segundo Discurso*, OC III, p.168 (p.91).

41 *Segundo Discurso*, OC III, p.168 (p.91). Michèle Duchet assinala que, quando da apreciação dessa nova situação em que se encontram os homens – doravante partilhando suas vidas em comum sob um mesmo teto – deve-se levar em conta que tal estado, ao tempo em que anuncia modificações no comportamento dos homens, traz ainda consigo vários elementos da situação anterior. Nos dizeres da autora, “no interior de cada estado subsistem traços do estado anterior, misturados aos traços daquele que se seguirá. Assim a idade das cabanas, a meio caminho entre a vida selvagem e a vida social, não é senão contradições: natural e desumanidade, costumes

constituição dos indivíduos, posto que com a divisão de tarefas entre homens e mulheres, perde-se mais um pouco da condição primitiva e vigorosa dos primeiros tempos. E o pensador genebrino, cômico dessas transformações, escreve que

Os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave, a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum.⁴²

Vê-se então que, com o surgimento das primeiras famílias e a partição das tarefas, ao tempo em que novos sentimentos são despertados, isso acarreta, por outro lado, um enfraquecimento do vigor originário. E tal descenso desse vigor natural é também estimulado pelo desenvolvimento de uma nova prática: a agricultura.

Consoante o genebrino, a agricultura traz consigo uma característica que a torna impossível de ser desenvolvida pelos homens do estado de natureza, qual seja: o tempo decorrido entre a sementeira e a colheita dos frutos. Efetivamente, para o manejo da terra, o plantio das sementes, o cuidado com o vegetal e a colheita posterior faz-se necessário um grau de previdência que, de acordo com Rousseau, ainda não se faz presente naquele homem natural, posto que com os horizontes limitados e as suas forças direcionadas para o tempo atual, esse homem preocupa-se com a sua subsistência apenas quando acometido das necessidades mais prementes do seu corpo (fome, sede), buscando satisfazê-las. Contudo, isso não implica afirmar que os meios pelos quais a natureza produz os vegetais e seus frutos eram de todo desconhecidos desses primeiros homens, tampouco que a ideia de cultivar a terra lhes surgiu subitamente: ainda naquela condição anterior ao estabelecimento das primeiras habitações, em que se cuidava apenas da própria conservação,

(...) absolutamente não é possível que os homens, ocupados continuamente em obter sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem rapidamente a ideia das vias empregadas pela natureza para a geração dos vegetais; sua indústria, porém, só muito tarde voltou-se para esse lado, seja

ferozes e corações ternos, 'tanto de amor pelas suas famílias e tanto de aversão pela sua espécie'. Essas cores contrastantes evocam por vezes os 'primeiros desenvolvimentos do coração' no seio das famílias e uma 'ferocidade' que se prolonga numa aversão pela espécie que é como o avesso da primeira sociabilidade" (*Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, p.348).

42 *Segundo Discurso*, OC III, p.168 (p.91).

porque as árvores, que, juntamente com a caça e a pesca, forneciam sua alimentação, não necessitavam de seus cuidados, seja por falta de conhecer o uso do trigo, ou, ainda, por falta de instrumentos para cultivá-lo, por não preverem uma necessidade futura ou, afinal, por falta de meios para impedir os outros de se apropriarem do fruto de seu trabalho.⁴³

Com as primeiras luzes é que os homens modificarão seu modo de se comportar diante da natureza: se antes utilizavam-se apenas da própria força, aprenderam posteriormente a construir alguns instrumentos rudimentares e, com eles, passou a defender-se e a elaborar algumas armadilhas; entretanto, para além dessa utilização de ferramentas como meios de ataque ou defesa, apercebeu-se o homem de que esses traços habilidosos que nele afloravam igualmente poderiam ser utilizados também na própria natureza – no solo – a fim de extrair dela os alimentos necessários para a sua conservação. Em vez de buscar continuamente locais de onde pudesse retirar sua subsistência, através de ferramentas o homem passou a trabalhar o solo sobre o qual constituíra sua família. E esse despertar para a confecção desses primeiros artefatos, possibilitando o cultivo das terras, tornará propício o desenvolvimento da atividade agrícola. Nesse sentido é que se lê a passagem seguinte:

Tornando-se mais industriais, pode-se imaginar que, com pedras agudas e paus pontudos, começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes muito antes de saber preparar o trigo e de contar com instrumentos necessários para a cultura em grande escala.⁴⁴

É mister assinalar que, mesmo com o desenvolvimento dessa nova arte, os homens ainda orientam suas forças para a própria subsistência e a do seu núcleo familiar. Nesse estágio, cada família ainda depende unicamente da força e das habilidades de seus próprios membros para obter o necessário para a sua sobrevivência.

Além dessas transformações, o pensador genebrino trata igualmente das novas relações estabelecidas, além daquelas expostas quando do surgimento das primeiras ideias de compromisso para com outrem e do estabelecimento dos grupos familiares. Conforme visto, à medida que se desenvolvem as primeiras luzes, percebem os homens que os seus semelhantes, além de possuírem uma

43 *Segundo Discurso*, OC III, p.172 (p.95).

44 *Segundo Discurso*, OC III, p.172-173 (p.95).

constituição física e comportamento análogos aos seus, podem lhe ser de grande valia para a consecução de seus objetivos – daí o advento dos primeiros (e frágeis) compromissos. Além disso, conforme assinalado, esses primeiros contatos entre os homens igualmente contribuem para a “saída” da espécie humana daquele estado originário uma vez que, a partir da edificação das primeiras habitações, não tardaram os homens (mais fracos) a imitar aqueles primeiros (mais vigorosos) que as construíram. Dessa forma, o comportamento de alguns teria influenciado o dos demais e, assim, deixam os homens aquela condição errante e solitária, característica dos primeiros tempos. Caso teimasse em permanecer numa mesma situação enquanto visse os seus semelhantes adotando novos modos de vida, o recalcitrante poria em xeque a própria sobrevivência: a respeito disso, no livro III do *Emílio*, lê-se que

Ao sairmos do estado de natureza, forçamos nossos semelhantes a saírem também; ninguém pode nele permanecer apesar dos outros, e já seria realmente sair querer permanecer, dada a impossibilidade de nele viver; pois a primeira lei da natureza é o cuidado com a própria conservação.⁴⁵

Uma vez tratado do modo pelo qual o homem aprende a se servir de diversos instrumentos através do afloramento de novas luzes, além de se encontrarem, doravante, habitando um mesmo espaço (constituindo então suas famílias e erigindo suas primeiras moradias), um legítimo questionamento pode ser suscitado a respeito do modo pelo qual os homens vieram a travar um contato mais frequente. Com efeito, se no estado natural não havia relacionamentos entre eles (somente contatos fugazes), visto que suas vidas eram marcadas por um caráter errático, não haveria um porquê que justificasse uma união mais sólida. Quanto a isso, pode-se evocar a ideia dos primeiros compromissos, mas a esta ajunta-se, mais uma vez, a concepção segundo a qual o meio em que se encontram os homens terá decisiva importância nas modificações que doravante apareçam: desta vez, no entanto, o meio natural não será suscitado para explicar unicamente o desenvolvimento de novas habilidades no homem, mas será um dos fatores de maior importância para o próprio nascimento dos primeiros grupamentos sociais. Mais uma vez o pensador genebrino lançará mão do recurso à interação entre os homens e o meio em que se encontram para explicar o processo que culminará no

⁴⁵ *Emílio*, OC IV, p.467 (p.246).

advento do estado civil – e ainda aqui, de maneira análoga à que tinha procedido para justificar o afloramento das novas luzes no homem, também no aparecimento dos primeiros grupos Rousseau vai se servir de conjeturas. Desse modo, lê-se que

Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme. (...) Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, uma de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima.⁴⁶

Assim aproximados e com o florescimento de algumas capacidades que se encontravam latentes no estado de natureza, começaram então os homens a travar contatos de maneira mais frequente – e não somente com aqueles com os quais conviviam sob um mesmo teto. Com as famílias doravante convivendo umas próximas das outras, possibilita-se então que se estabeleça um vínculo mais amplo, que se estende para além dos limites de suas cabanas: os habitantes daquelas moradias estabelecem contatos com seus confinantes e, com isso, novos laços são formados – e é nesse sentido que Rousseau escreve que

Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequência mútua. Acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência.⁴⁷

Vivendo de tal modo próximos, surge o campo propício para o desenvolvimento de um novo laço entre os homens. A esse respeito, Salinas Fortes ressalta a extrema importância da partilha de um mesmo tempo e um mesmo espaço, afirmando que

A fixação de um espaço físico delimitado – o da “vizinhança” – e do mesmo tempo uniforme e cumulativo de reiteração – o da “frequência mútua” e dos primeiros encontros dos dois sexos – são as condições que propiciam

46 *Segundo Discurso*, OC III, p.168-169 (p.91-92).

47 *Segundo Discurso*, OC III, p.169 (p.92).

uma profunda revolução, ou seja, a constituição de um *laço social*.⁴⁸

Há aqui o aparecimento de novas ideias que se relacionam não somente ao refinamento da faculdade de discernir, de realizar comparações, mas atingem diretamente os sentimentos desses homens – sendo uma das mais importantes aquela que diz respeito ao relacionamento entre os sexos. Se, anteriormente, qualquer mulher convinha ao homem natural e as suas relações com o sexo oposto eram pautadas pela fugacidade, restringindo-se a um aspecto puramente físico, reprodutivo, nessa nova situação esses contatos serão caracterizados de modo diverso: esses novos pares, “à força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. Insinua-se na alma humana um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano”.⁴⁹

Ocorre enfim o despertar de novos sentimentos através desses laços que envolverão, doravante, essa nova condição. Mister ressaltar também que o convívio com os semelhantes implicará igualmente a adoção de novos hábitos, visto que “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço”.⁵⁰ Esse olhar a que se refere o genebrino tem importância capital, visto que é através dele que os homens, doravante, guiarão as suas condutas. Se no estado de natureza, movidos unicamente por necessidades físicas, relacionadas à sua própria conservação, os homens comportavam-se tendo em vista a satisfação dos poucos desejos do seu corpo, em nada importando-lhes a opinião de outrem, nessa nova situação, contudo, vislumbra-se algo diverso: o homem passa a observar os seus semelhantes e por sua vez ele próprio é observado; a consideração dos outros desempenha um relevante papel em sua conduta. Destarte, às necessidades físicas (corporais) acrescenta-se o apreço pelo julgamento positivo de seu semelhante e nessa nova configuração o próprio corpo assumirá uma outra função. Se, anteriormente, a manutenção do corpo era um “fim” para o homem natural (visto que sua existência não se diferenciava daquela das bestas e a sua vida guiava-se pelo desejo de conservação, satisfazendo as suas necessidades), na época dos primeiros grupos passará a ser encarado como “meio”:

48 *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p.44-45.

49 *Segundo Discurso*, OC III, p.169 (p.92).

50 *Segundo Discurso*, OC III, p.169 (p.92).

trata-se, nesse novo momento, de submeter o corpo e suas habilidades à apreciação de outrem, obter sua aprovação e ser benquisto no seu meio. E é nesse sentido que se lê a passagem seguinte:

Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.⁵¹

Já nessa passagem são assinaladas as nefastas consequências que advirão do surgimento desses novos sentimentos e dessa nova apreciação acerca dos corpos e de suas habilidades.⁵² Como visto, um dos elementos característicos dos povos civilizados é justamente a adoção de um comportamento (dis)simulado, segundo o qual o homem pautará suas atitudes de acordo com aquilo que é preconizado pelos outros; destarte, a partir daí o corpo assumirá, através do canto, da dança e de suas habilidades, um papel diferenciado para o homem na medida em que este não mais se pautará unicamente pelo amor de si (que busca a conservação da própria vida), mas pelas necessidades advindas quando do desenvolvimento do amor-próprio.

Não obstante a constatação dessas características negativas que são típicas do estado civilizado, é possível vislumbrar, naquela condição (ainda) pré-civil, algumas consequências positivas, marcadas justamente pelo fato de que em tal estado o homem não é mais um ser embrutecido, guiado apenas pelo desejo da própria conservação. Com efeito, ainda que o estado de natureza seja marcado pela prescindibilidade do convívio com outrem e pela força e vigor físico, aquele que aí permanecesse não chegaria a desenvolver outras faculdades e sentimentos, que permaneceriam latentes.⁵³ Daí o porquê de se afirmar que

51 *Segundo Discurso*, OC III, p.169-170 (p.92).

52 Essas novas ligações desenvolvidas entre os homens, enfim, portam um caráter ambíguo: com efeito, ainda que reunidos, estão de certo modo separados de seus semelhantes visto que, com o aperfeiçoamento da faculdade de julgar, desenvolvem suas preferências, observam as habilidades de outrem e, ao mesmo tempo, igualmente desejam ser observados. Assinalando a ambiguidade que permeia tal estado, leciona Salinas Fortes: “os homens reúnem-se, separando-se num mesmo movimento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo uns para os outros e ao entrarem em conflito, em disputa ou em contradição com o seu duplo” (*Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p.46).

53 E é nessa direção que escreve Derathé: “para Rousseau, não mais que para os juristas, o

(...) esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. (...) O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo⁵⁴ e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.⁵⁵

Dessa forma, verifica-se que caso permanecesse nessa nova situação desfrutaria o homem de um estado bastante feliz, uma vez que as ligações desenvolvidas junto aos seus semelhantes não se tornaram, ainda, os grilhões típicos de um meio civil. A despeito de levar em conta o olhar dos outros e de buscar a estima dos demais, ainda não se verificam os exageros próprios do estado civilizado, inclusive naquilo que concerne ao novo papel desempenhado pelos corpos dos homens. E prosseguindo nessa direção, é digno de registro o elevado grau de importância conferido por Rousseau a esse estado situado a meio caminho, entre a situação do homem num estado de natureza e a ulterior corrupção. Como assinala Eigeldinger, “a obra de Rousseau, como sua vida, é dominada pela visão interior da idade de ouro, de um universo da simplicidade original, da sabedoria e da inocência primitivas”.⁵⁶ De maneira semelhante à concepção de estado natural, essa situação mediana dos indivíduos constitui um mito coletivo⁵⁷ ao qual se reportará

estado de natureza não é o estado mais conveniente ao gênero humano. Ele não se confunde com a verdadeira natureza do homem, posto que não permite ao homem desenvolver todas as virtualidades de sua natureza. A razão e a sociabilidade que são as principais dessas virtualidades não poderão se manifestar senão no momento em que o homem sairá do isolamento do estado de natureza, e se desenvolverão solidariamente” (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.14-15).

54 Em vários momentos de seus escritos, Rousseau promove uma identificação entre “juventude do mundo” (como no *Segundo Discurso*), “idade de ouro” (*Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo IX; *Manuscrito de Genebra*, livro I, capítulo II; *Emílio*, livro V) e a situação anterior à corrupção própria ao estado civil. A expressão “juventude do mundo”, Rousseau vai buscá-la em Lucrécio, na obra *Da Natureza*, livro V.

55 *Segundo Discurso*, OC III, p.171 (p.93).

56 *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, p.141.

57 Ainda Marc Eigeldinger, desta vez em *Jean-Jacques Rousseau, univers mythique et cohérence* (p.25, nota 24), escreve que “os mitos aos quais Rousseau recorre, pelo que são objeto de um desenvolvimento e não de uma simples alusão, podem se repartir em sete categorias: 1. Os mitos herdados da tradição da Grécia antiga: Narciso, Pigmalião, Glauco e Gíges. 2. Os mitos históricos da cidade e dos heróis exemplares: Esparta, Roma republicana e Genebra, Sócrates, Licurgo, Catão e Fabrício. 3. Os mitos coletivos: o estado de natureza (?), a idade de ouro, o povo e a festa. 4. Os mitos individuais e compensadores: o paraíso, o país das quimeras e a insularidade. 5. O mito literário moderno: Robinson. 6. Os mitos elementares e cósmicos, ligados à sombra e à luz, à água e à vegetação, às estações. 7. O mito do eu em busca de sua coerência nas obras

Rousseau em várias ocasiões para, confrontando-a com o estado agrilhado dos povos civilizados, trazer-lhes aos olhos de modo vívido a situação lastimável em que se encontram, em oposição a um outro estado que seria portador de grandes vantagens. Contudo, essa mesma situação tão louvada pelo genebrino, justamente por não se identificar completamente com o estado de natureza, já traz consigo os elementos que, uma vez desenvolvidos, provocarão um descenso do vigor físico dos homens e a ascensão de novas faculdades, como leciona Eigeldinger:

A idade de ouro ou a idade pastoral se distingue por este estado de indolência e ociosidade, tão caro a Rousseau. Ela oferece a cada um a capacidade de se procurar o indispensável sem esforço e põe à sua disposição os recursos da natureza, ela satisfaz o ideal da plenitude na simplicidade. (...) Mas este bem-estar e esta ociosidade da vida pastoril implicam algumas consequências, prejudiciais ao destino futuro da humanidade. De uma parte favorecem o enfraquecimento do corpo e do espírito, de outra incitam a reflexão, a meditação e sugerem ao homem procurar os aperfeiçoamentos materiais que melhorarão sua condição.⁵⁸

Como visto anteriormente, saídos de uma situação caracterizada pela brutalidade, os homens passam a desenvolver algumas luzes quando confrontados com obstáculos do meio em que se encontram, e por meio da perfectibilidade, chegam a forjar alguns instrumentos que lhes serão bastante úteis no cumprimento de tarefas cotidianas. Tais instrumentos auxiliam e substituem suas próprias faculdades físicas, descerrando-lhes enfim um novo modo de lidar com o meio natural em que vivem; destarte, para assegurar a própria sobrevivência, o homem não apenas se servirá do seu próprio corpo, mas também dos instrumentos que aprendeu a construir e que lhe prestarão grande auxílio. No entanto, deve ser assinalado que ao promover essas reflexões o pensador genebrino não deixa antever somente esse novo papel desempenhado pelo corpo físico (que antes constituía o único meio de garantir a sobrevivência e que, doravante, contará com o poderoso auxílio de ferramentas): Rousseau destaca também a importância do canto, da dança e da beleza, além do desenvolvimento de outras faculdades que os corpos venham a demonstrar; afinal, nesses novos tempos, o indivíduo não buscará apenas a sua sobrevivência – é mister, também, ser apreciado pelos demais. O corpo, enfim, não mais é encarado como algo que se encerra sobre si mesmo,

biográficas”.

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau *et la réalité de l'imaginaire*, p.147.

bastando ao homem a sua conservação: ele é, além disso, alguém que convive com os demais e se mostra para os outros; que busca ser notado por outrem ao mesmo tempo em que, por sua vez, repara nos seus semelhantes. Esse mostrar-se; essa disposição à avaliação e benquerença dos homens assumirá um papel fundamental na situação que ora se desenha: dessa maneira, à medida que passaram a partilhar uma vida em comum,

Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados.⁵⁹

Tais reuniões revestem-se de grande importância, visto que elas denotam, claramente, esse novo uso conferido pelo homem ao seu corpo – outrora isolado e cuidando unicamente de si, o indivíduo toma-o agora de modo diverso: é algo que deve conviver com os demais; deve interagir com outrem. Essa nova condição trará profundas implicações não apenas naquilo que se refere ao comportamento desses homens – que terão em grande conta o julgamento dos semelhantes a seu respeito – mas também quando do estudo da própria teoria política rousseauiana, como será tratado adiante.

Nessa apreciação do corpo por outras pessoas é que se inserem, dentre outros elementos, a importância da dança e, também, dos primeiros “embelezamentos” realizados pelos homens em si mesmos a fim de granjear as atenções dos demais. Essas novas aquisições já deixam antever o indivíduo do meio civil que se contrapõe àquele homem que se compraz em combater nu; contudo, ressalta o genebrino que essa época de juventude do mundo ainda é bastante preferível se comparada à situação corrompida dos povos cativos. De acordo com Rousseau,

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas e algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por

59 *Segundo Discurso*, OC III, p.169 (p.92).

sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente.⁶⁰

Destarte, enquanto se servem de suas faculdades (e dos instrumentos que eles mesmos confeccionaram), continuam os homens a gozar, ainda, de saúde e até de independência, importantes características atribuídas ao homem vigoroso do estado natural e que o indivíduo civilizado, por sua vez, perdeu. Ademais, deve-se ressaltar que, a despeito de levar uma vida em comum com os seus semelhantes e de considerar a apreciação deles, continua o homem a usufruir de uma situação em que não há, ainda, a necessidade do concurso de outrem para a conservação da própria vida. Com efeito, somente a partir do momento em que necessita do auxílio do outro é que o homem perde essa independência típica do estado de natureza. Nesse sentido,

(...) desde o instante em que um homem sentiu a necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.⁶¹

Tal mudança de situação, em que os homens abandonam um estado em que conseguem satisfazer às suas necessidades por intermédio das próprias forças e se dirigem a uma situação em que sentem a necessidade de socorro de outrem, pode ser explicada através do recurso a dois elementos: a agricultura e a metalurgia. No tocante à atividade agrícola, como visto, inicialmente os homens fazem uso de pequenas lavouras de subsistência, cultivadas às suas próprias expensas e com o auxílio de algumas ferramentas grosseiras, em derredor de suas habitações. Nesse estágio, é possível conceber que cada núcleo familiar bastava a si próprio e, se há alguma divisão de tarefas, isso deveria restringir-se ao âmbito da família, de maneira análoga àquela repartição de atividades entre os sexos, à qual aludiu-se anteriormente. Contudo, em virtude do desenvolvimento de novas luzes, surge também uma outra atividade que, aliada ao cultivo da terra, contribuirá de maneira decisiva para a configuração de novos tempos que desembocarão, mais adiante, no

60 *Segundo Discurso*, OC III, p.171 (p.94).

61 *Segundo Discurso*, OC III, p.171 (p.94).

advento do estado civil e numa situação de fraqueza ainda maior por parte dos homens: trata-se da metalurgia.

A fim de explicar o aparecimento dessa nova arte, mais uma vez o pensador genebrino ressaltará as dificuldades inerentes a tal investigação, visto que não há registros que expliquem de que modo se tornou possível o conhecimento do modo de se trabalhar os metais. Nesse sentido é que afirma que

É muito difícil conjecturar como os homens chegaram a conhecer e a empregar o ferro, pois não é crível que tenham imaginado por si mesmos extrair a matéria da mina e dar-lhe o preparo necessário para pô-la em fusão, antes de saber o que resultaria disso. (...) Não resta, pois, senão a circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a ideia de imitar essa operação da natureza. Precisa-se ainda supor, nesses observadores, muita coragem e providência para empreender um trabalho tão penoso e imaginar, com tal antecedência, as vantagens que dele poderiam tirar, coisa que só tentariam espíritos já mais desenvolvidos do que esses deveriam ser.⁶²

Destarte, com o desenvolvimento dessa nova arte, encontram os homens modos ainda mais cômodos de manejar a terra; com a substituição de instrumentos rudimentares por outros forjados em metais, o cultivo do solo começa a apresentar contornos mais sofisticados. Isso, no entanto, traz uma consequência que será determinante para o rompimento desse estado de “juventude do mundo”, no qual os homens ainda gozavam de uma independência no que tange à própria subsistência (visto que prescindem de outros, fora do seu núcleo familiar, para obter os alimentos necessários). Com efeito, a metalurgia exige que os indivíduos se dediquem sobremaneira a tal atividade e, para tanto, tais homens descuidar-se-iam de buscar o alimento para a sua sobrevivência. Nesse sentido, afirma Rousseau que “desde que se tornaram necessários homens para fundir e forjar o ferro, precisou-se de outros para alimentar a estes”.⁶³ Há, aqui, o início da divisão do trabalho entre os homens num meio pré-civil (divisão que, antes, restringia-se ao âmbito doméstico) e, assim, especializam-se as atividades desempenhadas por eles, que não mais buscarão, em seu labor, atender somente às próprias necessidades (ou as do seu âmbito familiar, que igualmente não necessitava do auxílio de outros núcleos). Em lugar disso, os produtos de suas atividades serão usufruídos por outros que, de modo semelhante, cederão àqueles primeiros os frutos de seus trabalhos. Os

62 *Segundo Discurso*, OC III, p.172 (p.94-95).

63 *Segundo Discurso*, OC III, p.173 (p.95).

homens, dessa forma, vão se dedicando cada vez mais a atividades distintas e, com isso, acentuar-se-á paulatinamente a diferença de habilidades entre eles: enquanto uns se dedicam a extrair os alimentos da terra, “especializando-se” em tal função, outros ocupam-se com a produção das ferramentas necessárias àqueles primeiros. Seus respectivos corpos, enfim, passam a ser exercitados por essas diferentes práticas. Arremata, então, Rousseau: “nasceram assim, de um lado, a lavoura e a agricultura e, de outro, a arte de preparar os metais e de multiplicar-lhes o emprego”.⁶⁴

Cabe ser ressaltado o papel proeminente da agricultura; afinal, mesmo que o seu aparecimento tenha ocorrido num estágio posterior àquele do homem do estado de natureza e, também, que seja um dos frutos da mesma faculdade que levou os indivíduos a um estado de fraqueza e dependência, tal atividade deve ser encarada como algo bastante louvável e que se contrapõe à corrupção que se lhe afigurava no estado civil. Considerada uma arte (a despeito das críticas tecidas pelo autor contra as ciências e as artes), a agricultura conserva ainda um elemento de independência; os homens que a praticam podem fazê-lo com as próprias forças, sem o auxílio de outrem. Além disso, por manter os homens em constante atividade (tal como se encontravam no estado originário), não há oportunidade para o afloramento de vícios próprios da situação civil. No livro III do *Emílio*, lê-se que

(...) para cada coisa a arte cujo uso é mais geral e mais indispensável é incontestavelmente aquela que merece maior estima, e que a arte a que o menor número de outras artes é necessário tem mais mérito do que as mais subordinadas, por ser mais livre e mais próxima à independência. Eis as verdadeiras regras para a apreciação das artes e da indústria; tudo o mais é arbitrário e depende da opinião. A primeira e a mais respeitável de todas as artes é a agricultura.⁶⁵

O quadro exposto comprova então a distância que se encontra o homem em relação àquele seu semelhante do puro estado de natureza. Nesse sentido, considerando ainda que a faculdade de aperfeiçoamento acarreta o desenvolvimento de novas luzes, o homem passa a conceber ideias que, naquela condição primitiva, voltados para a satisfação imediata de suas necessidades, não seriam capazes de

64 *Segundo Discurso*, OC III, p.173 (p.95).

65 *Emílio*, OC IV, p.459-460 (p.238). Rousseau tornará a tratar da agricultura quando de sua reflexão acerca do homem já inserido num estado civil e de que modo esse indivíduo, através da valorização dessa atividade, poderá adquirir saúde e vigor, além de estreitar os laços com a própria pátria. Isso será tratado no capítulo seguinte.

elaborar. Essa nova configuração é bem caracterizada a partir da maturação da ideia de propriedade e também do esboço das regras de justiça. Efetivamente, contando com todo o esforço empregado no cultivo da terra e no forjar das ferramentas, despendem os homens as próprias forças e, por tal esforço, cria-se a expectativa de adquirir algo pelo seu trabalho, já que somente este último, “dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade”.⁶⁶ Deve-se ressaltar ainda a elevada importância que se confere à relação existente entre trabalho e propriedade: esta última deve ser compreendida levando-se em conta o esforço despendido por aquele indivíduo que se dispôs a modificar o meio natural e, em virtude disso, poderia legitimamente criar a expectativa de retirar-lhe os frutos⁶⁷ – afinal, para isso empregou suas forças e suas habilidades. Tal reflexão é retomada no livro II do *Emílio*, no qual tomando como mote o episódio das sementes cultivadas por Emílio e o conflito com Robert, o jardineiro, conclui-se que “a ideia de propriedade remonta naturalmente ao primeiro ocupante pelo trabalho”.⁶⁸

Mesmo com o desenvolvimento dessas novas ideias, Rousseau admite que poderia subsistir um equilíbrio nessa nova condição; entretanto, isso não deve ter durado muito. E para justificar o surgimento da desigualdade nesse estado, não se pode deixar de considerar a própria constituição dos homens: num estado de natureza, caracterizado pela saúde e vigor, não se nega que, porventura, ocorressem alguns conflitos, dos quais sairiam vencedores os mais fortes e/ou os mais habilidosos. Entretanto, como ressaltado, tais conflitos não constituíam regra naquele estado, posto que esses homens prescindem do convívio com os seus

66 *Segundo Discurso*, OC III, p.173 (p.96). “Vimos todos os dias regar as favas, vemo-las germinar entre arroubos de alegria. Aumento ainda mais essa alegria dizendo-lhe: isto lhe pertence. E, explicando-lhe então a palavra *pertencer*, faço-a perceber que colocou ali seu tempo, seu trabalho, seu sofrimento, sua pessoa, enfim; que naquela terra existe algo que é dela mesma, que ela pode exigir contra quem quer que seja, da mesma forma como poderia retirar seu braço da mão de um outro homem que quisesse retê-la contra a sua vontade” (*Emílio*, OC IV, p.331 [p.99, modificado]).

67 Como assinala Derathé, “é de Locke a quem Rousseau tomará emprestada, além disso, a ideia de que a propriedade é fundada sobre o trabalho” (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.114). Efetivamente, ao discorrer sobre o fundamento e os limites da propriedade, o pensador inglês ligará a esta a noção de trabalho, de esforço despendido pelo homem. No *Segundo tratado sobre o governo* (p.409 e 412), escreve Locke: “o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriedade dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-o em sua *propriedade*. (...) Tanto quanto qualquer pessoa possa fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague, disso pode, por seu trabalho, fixar a propriedade”.

68 *Emílio*, OC IV, p.332-333 (p.101).

semelhantes; destarte, ainda que houvesse diferenças entre eles (alguns mais fortes ou mais habilidosos do que outros), a essa desigualdade natural nada há que a ela se junte e torne difícil aquela condição, fazendo com que os mais fracos ou menos hábeis continuamente temessem ser atacados por aqueles que lhes sobrepassassem nessas características.

Algo diverso ocorre num estado em que os homens têm suas existências partilhadas com os seus semelhantes e desenvolveram novas ideias e ferramentas. Doravante, as diferenças entre os indivíduos serão sentidas de forma mais pungente e repercutirão em todo o quadro em que se encontram inseridos. Aquela discrepância inicial, limitada a um âmbito físico e que não provocava grandes transtornos aos homens, ver-se-á agravada e revestida de uma nova significação. Afinal,

(...) os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares.⁶⁹

Com a discrepância das constituições físicas e das habilidades dos homens surge, enfim, a desigualdade no que se refere a quanto cada um possui – e a tal quadro de diferenças físicas e patrimoniais acrescenta-se também o desenvolvimento daqueles sentimentos que despontavam nos primeiros agrupamentos (tais como a grande importância conferida ao julgamento dos outros, além do amor que traz consigo o ciúme e a discórdia). Nessa nova configuração, com o advento das primeiras ideias acerca da propriedade e a posterior e desigual repartição dos bens entre os homens, surgem os abastados e os empobrecidos. Tal situação contribui ainda mais para a perda daquela independência que era gozada naturalmente; além disso, ver-se-á o homem unido a seu semelhante através de grilhões dos quais não poderá, doravante, se livrar. Nesse sentido, o indivíduo,

(...) devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito,

69 *Segundo Discurso*, OC III, p.174 (p.96).

por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes, dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles.⁷⁰

Não se torna difícil concluir que os sentimentos dos homens em tal situação, juntamente com a desigualdade verificada na distribuição dos frutos de seus trabalhos, conduzissem a um estado de animosidade. Com efeito, considerando que alguns usufruíam de muitos bens dos quais outros tantos encontravam-se privados, há aqui o campo propício para o desenvolvimento de sentimentos próprios a tal estado – afinal, “há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem”.⁷¹ Justamente nesse estágio é que se torna possível uma aproximação entre o pensamento rousseauiano e a reflexão de outros autores que trataram do homem numa situação anterior ao estado civil. De acordo com o pensador genebrino, o homem traz consigo, doravante, aquelas características que lhe tinham sido atribuídas por outros pensadores, mas deve-se ressaltar que esse homem em tal situação, ainda que não esteja inserido num meio civil, há muito distanciou-se do puro estado de natureza do qual tratou Rousseau. Com efeito, nesse novo cenário o homem é animado por sentimentos bastante distintos daqueles presentes naquela condição natural e, além disso, as suas forças e habilidades não mais serão orientadas unicamente para a sua própria conservação: com o advento das primeiras ideias sobre a propriedade e com o despertar da cobiça e da inveja por aquilo que é possuído por outrem, o homem envidará suas capacidades para aquilo que lhe orientam esses sentimentos. Dessa forma, empregará as forças e as habilidades do seu corpo não mais somente para mantê-lo, como agiria o seu semelhante do estado natural; em lugar disso, elas serão utilizadas para combater todo aquele que ouse contrariar os interesses desse novo homem. E sob tais condições, o quadro apresentado por Rousseau não poderia ser diverso:

Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente

⁷⁰ *Segundo Discurso*, OC III, p.174-175 (p.97).

⁷¹ *Segundo Discurso*, OC III, p.175 (p.97-98). Em nota à sua *Última resposta ao Sr. Bordes* (OC III, p.87 [p.274]), escreve Rousseau que “não é a força do ouro que submete os pobres aos ricos, mas, sim, porque, por sua vez, eles também querem enriquecer; sem isso, seriam necessariamente senhores”.

foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.⁷²

Nesse estágio é assinalada, enfim, a existência de uma situação belicosa num estado pré-civil. Contudo, como visto, tal situação não constitui originariamente o quadro em que se inscreve o homem natural, mas foi desencadeada em virtude do desenvolvimento de novas faculdades e da aparição de sentimentos antes estranhos a ele, que o fizeram voltar suas atenções para outros fins que não simplesmente aquele que se relacionava à satisfação de suas parcas necessidades. Nesse sentido, voltam-se os homens uns contra os outros; importa subjugar (ou aniquilar) o semelhante, caso preciso, para se conquistar aquilo que é desejado. O outro, o seu corpo, suas habilidades, constituem um obstáculo; são algo a ser combatido.

Tal situação trará ainda mais uma distinção entre os indivíduos, qual seja, entre ricos e pobres. E a despeito do que se pudesse supor, a condição de riqueza que venha a ser ostentada por um homem não o deixará isento de preocupações: efetivamente, com as primeiras ideias acerca da propriedade e o afloramento de sentimentos como a inveja e o desejo de gozar aquilo que é possuído por outrem, surgiu um quadro bastante cruel para os que pouco (ou nada) tinham, mas também para os abastados. Desse modo,

Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se.⁷³

Destarte, é sentida a necessidade de se abandonar um estado que não assegura aos detentores qualquer garantia sobre suas posses e, além disso, que não garante a própria sobrevivência dos homens, envolvidos numa permanente atmosfera de conflitos. E esses conflitos devem ter alcançado tamanha magnitude e uma frequência tal que levaram o homem a conceber um modo de se reunir com seus semelhantes sob a égide de um poder comum a fim de que se garantisse, de

72 *Segundo Discurso*, OC III, p.176 (p.98).

73 *Segundo Discurso*, OC III, p.176 (p.99).

algum modo, a manutenção de seus bens e a conservação da própria vida. Dessa forma, o indivíduo sentir-se-á impelido a celebrar um contrato com os seus semelhantes a fim de pôr termo às contendas que constantemente a todos ameaçava sobremaneira. Ainda no *Segundo Discurso* é exposta uma fórmula segundo a qual o homem deve ter celebrado esse contrato junto aos demais:

“Unamo-nos”, disse-lhes, “para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna”.⁷⁴

É digno de nota que Rousseau não deixa de sublinhar que essas razões evocadas são “especiosas”⁷⁵ e têm como objetivo ludibriar os mais pobres e os mais grosseiros, fazendo com que se sentissem satisfeitos na manutenção de sua situação. Igualmente no *Tratado sobre a economia política* o pensador genebrino afirma que o contrato social é celebrado entre pobres e ricos, com vantagens para estes últimos. E isso fica patente quando se lê:

Os termos do contrato social entre essas duas categorias de indivíduos podem ser resumidos em poucas palavras: “Você precisa de mim, porque eu sou rico e você é pobre. Façamos portanto um acordo. Eu lhe darei a honra de servir-me, desde que você me transfira o pouco que tem, em compensação pelo esforço que eu preciso fazer para dar-lhe ordens”.⁷⁶

Deve ser ressaltado contudo que, nesse escrito, consta que “o fundamento do contrato social é a propriedade, e sua primeira condição é a de que todos possam manter a posse pacífica do que lhes pertence”.⁷⁷ Não há menção explícita, nessa passagem, à proteção das pessoas que se submetem ao contrato. Todavia, em que pese tal omissão por parte do genebrino nesse escrito, torna-se difícil conceber o contrato social nos moldes estabelecidos por Rousseau que não

74 *Segundo Discurso*, OC III, p.177 (p.100).

75 *Segundo Discurso*, OC III, p.177 (p.100).

76 *Tratado sobre a economia política*, OC III, p.273 (p.37).

77 *Tratado sobre a economia política*, OC III, p.269-270 (p.34).

apresente uma salvaguarda do próprio indivíduo (contratante); afinal, diante do exposto, vê-se que o homem abandonou aquele estado de guerra em que se encontrava justamente para proteger a sua pessoa e suas posses.

Nesse percurso rumo ao estado civil, tornou-se possível constatar que, à medida que se afasta daquela situação do puro estado de natureza, são despertados elementos que o homem trazia consigo de modo latente: através da perfectibilidade, o homem aprende a se servir da própria razão, constrói diversas ferramentas; enfim, torna a sua existência muito mais cômoda. Em contrapartida, tais desenvolvimentos implicam também o aflorar de sentimentos outrora desconhecidos naquela situação originária; surgem as disputas e, também, diversos males físicos, resultantes de um novo modo de vida segundo o qual os indivíduos não mais põem seus corpos em atividade como outrora ocorria, como também pelo fato de se verem, constantemente, sob o jugo da opinião – e, num momento posterior, dependendo de outrem até para a própria sobrevivência. Nesse diapasão, o percurso dos homens rumo à situação civil pode efetivamente ser descrito à maneira de um relato da degenerescência daquele vigor físico e da saúde dos primeiros tempos. De acordo com o exposto, a reflexão rousseauiana acerca do indivíduo inserido num estado civilizado (sobretudo nos dois *Discursos*) traz consigo uma apreciação sobre o enfraquecimento do homem e a perda daquela independência originária. Refletindo acerca disso, escreve Starobinski que

O homem da natureza permaneceu o mesmo durante milhares de anos, até que as “circunstâncias” tenham vindo solicitar a perfectibilidade adormecida. Então começa a aventura da reflexão, da imaginação e do trabalho humanos: a história é um estado de doença. Mas como curar-se da história? Em todo caso, não recusando a história. A resposta encontra-se no *Emílio* e no *Contrato social*, obras em que o homem (indivíduo ou comunidade) está destinado a um devir regido pela arte.⁷⁸

É digno de ser ressaltado que, consoante o quadro exposto no *Discurso sobre a desigualdade*, o contrato venha a surgir numa situação marcada por extremos: de um lado, os homens já se encontram afastados daquele vigor e independência típicos do puro estado de natureza; suas vidas são doravante pautadas pelos grilhões que aprisionam ricos e pobres, pondo-os em mútua dependência. Por outro lado, esse quadro de elevado grau de fraqueza e

78 Jean-Jacques Rousseau: *a transparência e o obstáculo*, p.377.

dependência é marcado por um notável desenvolvimento de várias faculdades: amadurecidas desde os primeiros contatos mais sólidos com os seus semelhantes; formando-se os primeiros compromissos entre os homens e desenvolvendo-se a ideia de propriedade, essas novas luzes é que possibilitarão a formulação de uma ideia complexa como é a do contrato. Este, enfim, tal como o genebrino o caracterizou no *Segundo Discurso*, é fruto de uma situação extremada: indivíduos dependentes que, justamente em virtude da fraqueza que os caracteriza e pelo afloramento de novas faculdades (que foram cultivadas à medida que se perdia o vigor físico), são capazes de conceber uma portentosa solução para aplacar a situação de conflitos. Como assevera Natalia Maruyama,

O momento do pacto político só aparece depois do desenvolvimento de todas as faculdades – a razão, a memória e a imaginação – e supõe portanto a transformação do homem durante os longos períodos que se sucederam desde as primeiras associações, as associações livres onde os homens já haviam formado ideias grosseiras dos engajamentos mútuos. O pacto político supõe também, evidentemente, a concepção desse artifício, “o projeto mais refletido que jamais entrara no espírito humano”, que é o contrato social. Por meio desse acordo, presume-se que os homens instituíam as *regras de justiça e de paz*, as obrigações e deveres mútuos e também um *poder supremo* que só governaria por *sábias Leis* a fim de proteger todos os membros da associação. É preciso notar que o pacto político é o resultado de séculos de experiência e, também, do desenvolvimento das paixões e da reflexão; ele é a obra do espírito humano, o qual só pôde concebê-lo porque havia chegado *quase ao termo da perfeição da qual é suscetível*.⁷⁹

Dessa maneira, para assegurar a sua incolumidade física e também daquilo que possui é que o indivíduo voltará suas atenções para “a arte mais necessária ao homem e ao cidadão, que é saber viver com seus semelhantes”.⁸⁰ Nesse sentido, trata-se de refletir acerca da elaboração e conservação de um outro corpo, maior e que abrangerá esse homem e outros tantos que nele se encontrarem: um corpo político. Contudo, mesmo tendo emitido uma apreciação negativa a respeito da gênese desse corpo político no *Segundo Discurso*, deve ser ressaltada a mudança do modo de estudá-lo da parte de Rousseau, quando o autor se debruça a respeito da questão concernente à legitimação desse corpo. Com efeito, naquele escrito buscou o pensador genebrino reconstituir o modo segundo o qual ocorreu a

79 *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com Jean-Jacques Rousseau*, p.422-423.

80 *Emílio*, OC IV, p.655 (p.451).

passagem daquela situação originária rumo ao estado civil – se não a reconstruiu da maneira como ela efetivou-se, ao menos como ela deve ter ocorrido, como assinala Rousseau. No *Contrato Social*, por outro lado, a questão atinente ao corpo político não será enfocada sob a perspectiva do engodo e da exploração dos pobres pelos mais abastados; em lugar disso, investigará o genebrino de que maneira é possível tornar essa situação legítima. Há que se manter bem definida essa diferença de abordagem, por parte de Rousseau, no *Segundo Discurso* e no *Contrato Social*: naquele texto, como leciona Salinas Fortes, predomina “o ponto de vista da utilidade e o problema que se coloca é o das motivações que conduzem imediatamente à instauração da sociedade. Trata-se de definir o esquema mais provável de transição”.⁸¹ Já no *Contrato* a perspectiva é diversa: “a definição da ordem será dada não apenas pela consideração da utilidade, mas a partir da conciliação entre utilidade e justiça, interesse e direito”.⁸² Se no *Segundo Discurso* Rousseau faz alusão à união celebrada pelos homens com o intuito de pôr um fim às dissensões oriundas das desigualdades entre ricos e pobres, que punham em risco a incolumidade patrimonial e, sobretudo, física, das partes envolvidas, é no *Contrato Social* que o genebrino buscará expor os fundamentos desse novo estado ao qual os homens encontram-se submetidos.⁸³ Destarte, escreve Rousseau que

(...) esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se frequentemente e são usados indistintamente; basta saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão.⁸⁴

81 Rousseau: da teoria à prática, p.80.

82 Rousseau: da teoria à prática, p.81.

83 A própria fórmula dessa união, no *Contrato Social*, é exposta de maneira diversa daquela que tratou Rousseau anteriormente. Não mais serão invocadas as razões “especiosas” para explicá-la, como visto anteriormente; em lugar disso, será buscado um fundamento legítimo para essa nova situação dos homens. Daí escreve o genebrino: “se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: 'Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo'.” (*Do Contrato Social*, OC III, p.361 [p.71]).

84 *Do Contrato Social*, OC III, p.361-362 (p.71). Essas denominações serão retomadas no livro V do *Emílio*, OC IV, p.840 (p.650-651).

Desse modo, torna-se imperativo investigar o tratamento conferido por Rousseau a esse novo estado em que, doravante, os homens se encontram. Reveste-se ainda de igual importância perquirir as relações estabelecidas entre os cidadãos e o corpo político no qual estão inseridos, tomando-se como fio condutor os laços existentes entre os corpos desses homens e a sobrevivência mesma do corpo político.

3. Corpo humano e corpo político: o estabelecimento de uma relação

Após a exposição do modo pelo qual o homem abandona sua condição originária e se dirige ao estado civil, restou demonstrado que em tal processo significativas mudanças sobrevieram à constituição dos indivíduos. Com efeito, se anteriormente o seu estado não diferia muito daquele do restante dos animais, a saber, era submetido apenas ao que lhe preconizava o desejo de conservação da própria vida, nessa nova situação já se fazem presentes novas necessidades que interferirão de maneira decisiva em sua conduta. Como corolário dessa nova condição, constatou-se que à medida que se dirige rumo ao estado civilizado, vão se perdendo a saúde, o vigor e a independência dos primeiros tempos, tornando-se então os homens muito mais sujeitos a doenças, além de apresentarem fraqueza e a necessidade de levarem uma vida em comum com outrem (posto que, do contrário, pereceriam). Já nas contundentes linhas do *Primeiro Discurso* Rousseau chamava a atenção para tal estado de coisas, opondo à situação doente e fraca de alguns povos sua preferência por aquelas sociedades caracterizadas pela simplicidade e rusticidade de costumes (o que denotaria saúde e vigor). No *Segundo Discurso*, como visto, lê-se a narrativa rousseauiana da passagem entre o estado de natureza e a condição civilizada e de como se deu o progressivo enfraquecimento dos homens, bem como o embotamento daquelas faculdades e habilidades que se encontram sobejamente desenvolvidas naquela situação primeira.

Tendo sido pois relatado esse processo, não será demasiado insistir que Rousseau, a despeito de enxergar naquela condição inicial dos homens um estado saudável, no qual se faziam presentes poucas necessidades, não irá propor um puro e simples retorno a tal situação. Ainda tratando de tal assunto, é conveniente apresentar a missiva dirigida por Rousseau ao Sr. Philopolis, na qual o pensador genebrino se serve de um expediente bastante didático para ilustrar seu posicionamento acerca dessa questão:

Suponhamos que alguns sábios encontrassem, certo dia, o segredo de

acelerar a velhice e a arte de fazer com que os homens usassem essa rara descoberta. Tal persuasão não seria talvez tão difícil de ser realizada como pode parecer à primeira vista, pois a razão, esse grande veículo de todas as tolices, não nos faltaria para aquela. Os filósofos e, sobretudo, as pessoas de bom senso, para sacudir o jugo das paixões e gozar do precioso repouso da alma, alcançariam a largos passos a idade de Nestor e de boa vontade renunciariam aos desejos que se podem satisfazer, a fim de se defenderem daqueles que é preciso abafar; sobriariam só alguns imprudentes que, embora se envergonhando de sua fraqueza, desejassem loucamente continuar jovens e felizes em lugar de envelhecerem para tornar-se sábios.¹

Desse modo, para ilustrar a passagem do homem natural rumo ao meio civil, Rousseau vai recorrer à figura do corpo humano e se valerá da imagem do decorrer da própria vida do homem, abarcando os tempos da mocidade até a velhice. E ressalta o genebrino que

A diferença toda está em que o estado de velhice decorre unicamente da natureza do homem e o da sociedade decorre da natureza do gênero humano, não imediatamente, como quereis, mas unicamente, como o provei, graças ao auxílio de certas circunstâncias exteriores que podem acontecer ou não, ou, pelo menos, acontecer mais cedo ou mais tarde e, conseqüentemente, apressar ou retardar o progresso. (...) Tendo, pois, o estado de sociedade um termo extremo, ao qual os homens podem querer chegar mais cedo ou mais tarde, não é inútil mostrar-lhes o perigo de ir tão depressa e as misérias de uma condição que tomam como a perfeição da espécie”.²

Cumprir observar que em várias passagens de suas obras e até na correspondência mantida com seus interlocutores Rousseau vai se utilizar do paralelo com o corpo humano para desenvolver suas ideias. Relacionando-o ao processo pelo qual o homem adentra na situação civil (como o faz na carta a Philopolis) ou, sobretudo, ao descrever esse novo estado, o pensador genebrino em verdade não apresenta inovação alguma; pelo contrário, serve-se de um expediente bastante comum entre os seus predecessores. O problema do homem inserido num meio em que deve, necessariamente, partilhar sua vida com outrem, reunidos dessa forma num todo – ou num corpo – que os contivesse levou diversos pensadores a se servirem de uma ferramenta que se tornou corriqueira nos tempos que se sucederam: trata-se da comparação estabelecida entre o corpo humano e o corpo político. Ainda que não seja possível precisar quando se utilizou pela primeira vez dessa ferramenta, é possível encontrar algo nesse sentido já na *República* de

1 Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis, OC III, p.230-231 (p.157-158, modificado).

2 Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis, OC III, p.232 (p.159).

Platão³ e na *Política* de Aristóteles.⁴ Igualmente vê-se um exemplo da comparação entre uma comunidade e o corpo humano na primeira epístola de Paulo aos coríntios,⁵ mas somente mil anos mais tarde é que essa comparação assumirá os contornos políticos que a tornarão bastante popular. O precursor de tal procedimento foi João de Salisbury que, consoante Otto Gierke,

(...) fez a primeira tentativa para encontrar algum membro do corpo natural que correspondesse a cada porção do Estado. Ele declarou apoiar-se numa desconhecida Epístola a Trajano, falsamente atribuída a Plutarco, mas observou que tinha tomado não suas frases mas apenas a ideia geral. Autores posteriores o seguiram, mas com muitas variações em assuntos menores.⁶

Essa ferramenta torna-se, destarte, elemento comum na reflexão dos pensadores que se seguiram⁷ e esse paralelo atingirá, ainda, a comparação entre a saúde dos homens e a “saúde” do corpo político. Dessa forma, a relação entre corpo humano e corpo político não se restringirá a um aspecto simplesmente constitutivo de uma situação civil, mas será ampliada para o seu bom ou mau funcionamento, que seriam caracterizados por um estado “saudável” ou “doentio” daquele corpo.

3 No livro II, ao discorrer sobre a justiça, o filósofo grego afirma que tal atributo, se pode ser encontrado num indivíduo, seria ainda mais fácil de se constatar numa cidade – a partir daí, concebe a cidade à maneira de um corpo, dividindo-a em cabeça, tronco e baixo-ventre (e cada uma dessas partes seria ocupada por uma categoria de cidadãos: filósofos, guardiães e produtores, respectivamente). Posteriormente, no livro V, Platão transfere o conceito de justiça obtido no estudo da cidade para o indivíduo.

4 O estagirita, no livro II, 8, aduz que “as diferentes partes que compõem os seres não pertencem todas de tal forma à sua essência que seja preciso a sua reunião absoluta para constituir um corpo organizado. Esta lei geral aplica-se à Cidade. Embora úteis à sua organização, nem todas as partes que a compõem são elementos constituintes do corpo político. Em geral, nem todas as partes de um todo qualquer pertencem à essência do gênero” (p.95). Mais adiante (livro III, 9), torna o filósofo a estabelecer essa comparação, afirmando que “um Estado ou uma Cidade não é um todo homogêneo, mas sim composto de várias partes, como o animal” (p.121).

5 I Cor 12, 12-30.

6 *Political theories of the middle age*, p.24. Richard Sennett escreve que “João de Salisbury escreveu como cientista e, desvendando o funcionamento do cérebro, acreditava poder ensinar aos reis a arte de legislar. Os objetivos da sociobiologia moderna e da ciência medieval não se distanciaram muito na medida em que ainda se pesquisa como a sociedade deveria funcionar sob as determinações da natureza. O conceito de corpo político, tanto na concepção medieval como na moderna, organiza a nação impondo regras à imagem do corpo humano” (*Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*, p.22).

7 Além da utilização desse paralelo no campo político, igualmente na esfera religiosa tal expediente será de grande valia. De acordo com Ernst Kantorowicz, “Isaac de Stella, um contemporâneo de João de Salisbury, aplicou a metáfora do corpo humano com grande precisão ao *corpus mysticum*, cuja cabeça era Cristo e cujos membros eram os arcebispos, bispos e outros funcionários da Igreja. (...) O padrão orgânico fornecia a norma de interpretação do *corpus mysticum* durante o século XIII, principalmente depois de Tomás de Aquino ter começado a aplicar com certa liberdade o termo 'corpo místico' à Igreja como fenômeno social.” (*Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, p.129).

Segundo Gierke, Nicolau de Cusa, para tal propósito, trouxe “todo o conhecimento do seu tempo”.⁸

O pensador genebrino, de modo particular, vai se servir dessa comparação entre esses dois corpos em alguns trechos de suas obras: se na missiva endereçada a Philopolis já se encontrava uma utilização dessa natureza, na *Economia Política* a comparação será ainda mais explícita. Nesse escrito, lê-se o trecho seguinte:

Considerado individualmente, o ente político pode ser considerado como um organismo vivo, semelhante ao do homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro, fonte dos nervos, sede da compreensão, da vontade e dos sentidos, do qual juízes e governantes são os órgãos; comércio, indústria e agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que no exercício das funções cardíacas uma economia *prudente* distribui por todo o seu corpo, para proporcionar-lhe uma nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe. E se a condição geral é saudável, nenhuma parte dessa máquina pode ser ferida sem que isso provoque instantaneamente uma impressão dolorosa no cérebro.⁹

Rousseau, desse modo, igualmente fará largo uso dessa comparação em vários textos.¹⁰ E o paralelo traçado entre o corpo humano e o corpo político não se restringirá apenas à sua constituição e funcionamento: afirma o autor que ambos também estão fadados ao perecimento. Efetivamente, uma vez desencadeada a marcha rumo à civilização, esta não pode ser revertida – quando muito, retardada –

8 *Political theories of the middle age*, p.24. Tratando da medicina aplicada ao corpo político no pensamento de Nicolau de Cusa, escreve Gierke que “a saúde do Estado consiste na harmonia dos quatro temperamentos. Doenças do corpo político deveriam ser tratadas pelo Imperador de acordo com o conselho de livres e experientes físicos de estado. Deveria ele mesmo provar o remédio pelo gosto, aroma e aparência que possa convir no tempo e lugar, e então trazê-lo aos dentes (conselho privado), estômago (grande conselho) e fígado (tribunal judicial) para digestão e distribuição. Se medidas preventivas falham, então no último recurso deve proceder à amputação, mas isso será *cum dolore compassionis*.” (p.132).

9 *Tratado sobre a economia política*, OC III, p.244 (p.06-07).

10 Também no *Contrato Social* Rousseau vai se servir dessa comparação, estabelecendo um paralelo entre os órgãos do corpo humano e o funcionamento do estado civil. Nesse texto, escreve o genebrino que “o princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre” (OC III, p.424 [p.178]). E uma notável comparação é estabelecida no *Projeto de constituição para a Córsega*, em que se lê a passagem seguinte: “considero as finanças como a gordura do organismo político que, ao se acumular em algumas estruturas musculares, sobrecarrega inutilmente o corpo, fazendo com que se torne mais pesado do que robusto. Quero que o Estado seja alimentado de forma mais saudável; que se una com a sua própria substância, transformando-se em fibras, músculos, sem entupir os vasos sanguíneos; que dê vigor e não peso aos membros, e que confira vitalidade ao organismo sem oprimi-lo” (OC III, p.930 [p.211]).

e já na correspondência ao Sr. Philopolis o pensador genebrino aludira a tal processo utilizando-se da imagem do envelhecimento. Tal procedimento é retomado no *Contrato Social*¹¹ e nesse mesmo escrito o pensador genebrino ressaltará o aspecto finito que, a seu ver, é próprio ao corpo político. Nesse sentido é que afirma o autor:

O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um ou outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e capaz de conservá-lo por mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte. Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo.¹²

Desse modo, da mesma forma que o indivíduo deveria zelar pela própria conservação, abstendo-se dos vícios que poderiam levar o seu corpo a um estágio de degradação mais rápido do que se poderia esperar dele, igualmente o corpo político deve ser cercado de cuidados a fim de evitar uma derrocada repentina. E de maneira análoga ao que ocorre nos homens, também o corpo político pode ser acometido por males que põem em risco a sua conservação: quanto a estes, por vezes o povo já se encontra num estágio tal de desprezo pela simplicidade originária e de louvor a elementos perniciosos que resistiria, inclusive, a mudanças que atenuassem esses males, acentuando-se então o declínio do corpo político. Outro quadro, contudo, pode ser delineado: frente a um estado de corrupção, um processo revolucionário poderia ser levado a cabo. Em virtude disso, “o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte”.¹³ Mas o próprio genebrino alerta que esses

11 “A maioria dos povos, como dos homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraizam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico” (*Do Contrato Social*, OC III, p.385 [p.115]).

12 *Do Contrato Social*, OC III, p.424 (p.177-178).

13 *Do Contrato Social*, OC III, p.385 (p.116). Sobre tal passagem, Maria das Graças de Souza promove uma comparação com o *Corpus hipocrático* e afirma que “o momento é rápido e de crise. Dizia o texto hipocrático que a medicina tem pouco tempo para agir: ‘Os momentos de ação são fugidios, que acontecem quando se deve socorrer doentes que desmaiam, que não podem urinar ou evacuar, ou que sufocam, ou o caso de uma mulher que está dando a luz ou abortando...’. (...) A crise pode anunciar uma saída possível, mas Rousseau adverte que trata-se de um momento raro, e que não costuma acontecer duas vezes com um mesmo povo. O mais comum é que,

acontecimentos não constituem regra; ao contrário, “foram exceções cuja razão se encontra sempre na constituição especial do Estado excetuado”.¹⁴ Assim, num povo que já se encontrasse de tal modo eivado de vícios que comprometessem a manutenção do próprio corpo político, uma revolução que nele se operasse seria um recurso que poderia agravar sobremaneira tal situação ou, ainda, levar à extinção daquele corpo.¹⁵

O tratamento conferido por Rousseau ao corpo político, utilizando-se de comparações como um organismo vivo e, sobretudo, com o próprio homem, levou alguns autores a enxergarem nos escritos do genebrino uma concepção organicista da sociedade. Com efeito, ao se referir ao estado civil como um corpo político ou, ainda, por outras denominações tais como “organismo político” e “organismo social” (presentes, por exemplo, n’*O estado de guerra nascido do estado social* e na primeira versão do *Contrato Social*), o filósofo permite uma conclusão nesse sentido. Charles Vaughan, na introdução de sua coletânea de escritos políticos de Rousseau, tornou-se provavelmente o maior defensor dessa concepção (embora não o único), junto a quem outros estudiosos da obra rousseauiana estabeleceram um debate sobre essa questão. De acordo com Vaughan, no texto sobre a *Economia Política* o pensador genebrino já antecipara¹⁶ diversas concepções que seriam posteriormente desenvolvidas no *Contrato Social* e, dentre elas, a aproximação realizada por Rousseau entre um organismo e a sociedade. Nesse sentido, escreve Vaughan que “a analogia entre o animal e o organismo social, desenvolvida de maneira tão elaborada na *Economia Política*, é notada por sua ausência no *Contrato Social*. Mas seu espírito domina todo o tratado”.¹⁷

Todavia, contra uma leitura à maneira de Vaughan vai se posicionar Derathé,

quando as perturbações se instalam, o corpo 'tombe desfeito'.” (*Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau*, p.255).

14 *Do Contrato Social*, OC III, p.385 (p.116).

15 Já na dedicatória do *Segundo Discurso*, Rousseau manifesta grandes reservas quanto a revoluções. De acordo com o genebrino, “os povos, uma vez acostumados a possuírem senhores, não conseguem viver sem eles. Se tentam sacudir o jugo, distanciam-se a tal ponto da liberdade que, tomando por ela uma licença desenfreada que lhe é oposta, as suas revoluções quase sempre os entregam a sedutores que só fazem agravar suas cadeias” (*Segundo Discurso*, OC III, p.113 [p.35]).

16 “A doutrina do 'eu coletivo' (*le moi commun*) e da 'vontade geral' que serve como seu órgão; a doutrina da Lei como, no sentido estrito, a expressão, a viva voz, da vontade geral; a doutrina da Soberania; a analogia entre o Estado e o organismo animal – em suma, todas as ideias mais abstratas que estão na raiz do *Contrato Social* estão aqui, talvez resumidamente em alguns casos, mas definitivamente anunciadas” (*The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, volume I, p.20).

17 *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, volume I, p.57-58.

que expõe suas razões no apêndice de sua obra *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*: consoante esse autor, Vaughan não menciona que o próprio Rousseau, a despeito de se utilizar da comparação com o corpo humano para explicar o corpo político, sua constituição e seu funcionamento, encara com ressalvas tal procedimento. Efetivamente, no mesmo texto em que discorre sobre a economia política e expõe de maneira minuciosa o funcionamento do corpo político, fazendo-o equivalente ao corpo humano com seus órgãos e funções, alerta o genebrino que tal analogia “é muito comum, e sob certos aspectos errônea, embora seja adequada para ilustrar o que quero dizer”.¹⁸ Dessa forma, as próprias reservas que Rousseau demonstra ao se servir de tal comparação devem suscitar um questionamento sobre o verdadeiro estatuto do corpo político compreendido de maneira análoga a um corpo humano, tal como descreve o autor genebrino.

Além de Vaughan, Durkheim também é citado por Derathé quando do enfrentamento dessa questão: de acordo com o sociólogo francês, “porque a sociedade é um organismo é que é uma obra de arte”.¹⁹ Tal posicionamento é seriamente criticado por Derathé, que adota uma interpretação diametralmente oposta e escreve: “(...) segundo Rousseau seria justamente o inverso. Para ele, o Estado – em verdade é da sociedade civil que se trata aqui – é essencialmente um corpo artificial, e porque é um corpo artificial, que podemos *a rigor*, como vimos, compará-lo ao corpo humano”.²⁰

Resta então perquirir o sentido próprio atribuído por Rousseau a tal comparação. Ainda de acordo com Derathé, ao se utilizar da ilustração do corpo humano, transplantando-a para o estudo do corpo político, o pensador genebrino não teria feito mais do que recorrer a um procedimento que já tinha sido levado a cabo por seus predecessores, notadamente Pufendorf²¹ e Hobbes²². Após assinalar que se trata de uma “comparação banal”,²³ Derathé escreve:

18 *Tratado sobre a economia política*, OC III, p.244 (p.06).

19 Durkheim apud Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*), p.412.

20 *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.412.

21 Acerca da noção de corpo político em Pufendorf e os reflexos no pensamento rousseauiano, cf. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*, de Milton Meira do Nascimento, sobretudo o capítulo III.

22 Jean Mathiot debruça-se sobre o tratamento conferido pelo pensador inglês acerca do corpo político e, de modo particular, sobre a noção de corpo, concluindo que este constitui “(...) uma significação primeira para toda ciência possível. A partir dela, é possível pensar o que é o corpo político sem cair em ilusões substancialistas ou totalizantes” (*A República segundo Hobbes: o corpo ou a razão?*, p.35-61).

23 *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.412.

Em resumo, para Rousseau, como para Hobbes e Pufendorf, o Estado é essencialmente um 'corpo artificial', isto é, um 'ser moral', um 'ser de razão' ou uma 'pessoa moral' em que a vida consiste unicamente na 'união de seus membros' e que deve sua existência ao pacto social. Mas como a noção de pessoa moral é difícil de apreender em razão de sua própria abstração, pode-se fazer uma ideia aproximativa comparando o corpo político a um organismo vivo. Ainda que tal comparação seja cômoda, ela não é menos 'pouco exata' e as metáforas organicistas não são mais que, na pior das hipóteses, uma linguagem metafórica a qual não se deve utilizar literalmente.²⁴

Bruno Bernardi, ao tratar desse tema, expõe as influências sofridas por Rousseau bem como apresenta as interpretações de estudiosos (dentre eles Vaughan e Derathé). Além disso, propõe ainda um terceiro paradigma de interpretação, calcado num modelo químico com base nas interações observadas nos próprios elementos dessa natureza: a união deles, que resulta num novo elemento, bem como a dissolução deste último, podem ser comparadas, respectivamente, à reunião dos indivíduos que culmina na criação do corpo político e à sua “morte”. O paradigma químico, com efeito, proporciona uma legítima interpretação do corpo político no pensamento de Rousseau visto que, em várias passagens, o autor trata de questões políticas recorrendo à linguagem das ciências de cálculo.²⁵ Destarte, quanto às várias comparações propostas pelo autor genebrino, assinala Bernardi que

Rousseau tentou sucessivamente pensar a unidade do corpo político sob a 'comparação comum' do indivíduo humano e da sociedade, depois sob a figura mais recente do 'corpo orgânico' atribuída a Bossuet, enfim teria encontrado seu modelo adequado na composição dos corpos químicos por mistura. Contudo, uma leitura mais precisa convida a extrair uma outra lógica: nenhuma dessas referências jamais desenvolve-se por si mesma, mas de uma só vez posta concorrentemente com aquela que se seguirá.²⁶

24 Jean-Jacques Rousseau *et la science politique de son temps*, p.413. No mesmo sentido da interpretação conferida por Derathé acerca desse tema alinham-se outros estudiosos de Rousseau, dentre os quais Salinas Fortes, que leciona que “a comparação da sociedade com um organismo social é, de fato, uma comparação inexata. Trata-se apenas de uma metáfora, pois a sociedade não é natural. Mas esta metáfora tem importância fundamental pois a natureza é efetivamente o modelo por excelência de que a sociedade aspira a ser cópia” (*Rousseau: da teoria à prática*, p.83).

25 A esse respeito, o capítulo I do livro terceiro do *Contrato Social*, que trata do governo em geral, bem ilustra essa utilização por parte de Rousseau. Ademais, uma investigação calcada num modelo químico igualmente pode estribar-se no fato do pensador genebrino ter se debruçado sobre essa ciência (*Confissões*, livro VII), escrevendo inclusive um texto intitulado *Instituições Químicas* (que, de acordo com Bernard Gagnebin, foi confiado a Moulton ao mesmo tempo que as *Confissões* e os *Diálogos* [OC I, p.1687]).

26 *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, p.121-122.

Deve-se ressaltar que o emprego da expressão *corpo político* por Rousseau, além das possíveis interpretações que suscita (tais como as expostas acima), igualmente pode ter por prejudicada uma compreensão do seu significado exato visto que, em diversas oportunidades, o pensador genebrino promove uma relação entre esse termo e outros tais como *sociedade civil* e *Estado*, além de *cidade* e *república*, como assinala Bernardi. Contudo, esse mesmo autor conclui que

(...) a noção de corpo político funciona menos como um conceito do qual se trataria de produzir a definição do que um campo conceitual no interior do qual podem ser postos problemas e produzidos as teses e os conceitos que a eles se referem (aqui a vontade geral). Conviria talvez, para além do caso específico do *corpo político*, questionar se o estatuto de campo conceitual assim esboçado não poderia se revelar de uma pertinência mais larga em filosofia política.²⁷

Desse modo, é possível compreender o corpo político, tal como Rousseau trata dessa questão, como um ponto de convergência através do qual suas reflexões são desenvolvidas. Não se deve perder do horizonte, entretanto, que a despeito do largo uso dessa expressão por parte do genebrino, o estatuto do corpo político no pensamento rousseauiano não enseja uma interpretação unívoca – tanto que permite essas diversas leituras. Desse modo, a advertência dada pelo próprio Rousseau na *Economia Política* (quando da comparação com o corpo humano) bem indica a sua dificuldade em fornecer uma definição que não desse margem a dúvidas acerca de como se deve compreender, rigorosamente, o corpo político no bojo de suas reflexões. Todavia, em que pese essa dificuldade (que à primeira vista pareceria interditar uma compreensão do próprio pensamento político de Rousseau sobre essa questão), verifica-se que tal empecilho é compensado por um duplo aspecto: o primeiro, didático, refere-se à utilização da expressão “corpo político” como uma ferramenta que torna mais claros para o leitor os argumentos sustentados pelo genebrino. O segundo aspecto, por sua vez, é assinalado por Bernardi: o corpo político deve ser compreendido como um “campo conceitual” ou um elemento que permite o próprio desenvolvimento das reflexões políticas de Rousseau, que a ele encontram-se intimamente relacionadas. Contudo, é mister sublinhar que o corpo

27 *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, p.123.

político tratado pelo pensador genebrino não encerrará apenas reflexões de cunho político, mas igualmente terá reverberações em outras áreas, sobretudo no que tange aos costumes e à educação dos indivíduos que nele se encontram, como será tratado adiante.

Tecidas as considerações acerca da natureza do corpo político no pensamento rousseauiano, voltam-se as atenções para a relação estabelecida entre os indivíduos e esse novo estado em que se encontram. Uma vez assinalado o caráter de necessidade atribuído por Rousseau à marcha rumo ao estado civil (que, uma vez iniciado, somente poderia ser acelerado ou retardado), é lícito questionar o papel que o pensador genebrino atribuirá doravante aos homens e o uso que estes devem fazer dos seus corpos nessa nova situação. Dessa maneira, Rousseau igualmente voltará suas atenções aos homens já inseridos no meio civil, investigando de que modo é possível tornar tal situação legítima e em que medida o comportamento dos homens e o cultivo de seus corpos interferirão diretamente nesse empreendimento. Nesse sentido, cabe exemplificar que o próprio *Contrato Social*, cujo título alude aos princípios do direito político,²⁸ é bastante ilustrativo a esse respeito. Já no início do livro primeiro, Rousseau afirma que tomará “os homens como são e as leis como podem ser”²⁹ e, nesse tom, sinaliza o tratamento que deve conferir a tal investigação. Ainda que nesse mesmo texto escreva que ignora como se deu a passagem aos grilhões do estado civil, o genebrino afirma que tal situação poderá ser legitimada.³⁰

Já na primeira versão do texto (igualmente denominada *Manuscrito de Genebra*) alertava o filósofo acerca do cuidado que se faz necessário numa investigação de tal envergadura, posto que “há mil formas de reunir os homens, mas uma só de uni-los”.³¹ Desse modo, Rousseau vai se debruçar sobre o que, efetivamente, estabeleceria entre os indivíduos o liame que os uniria. Ainda no *Manuscrito*, o pensador genebrino retoma a discussão acerca da força e da

28 Não raro o título “princípios do direito político” parece ser olvidado por alguns leitores da obra, que enxergariam nesse livro uma exigência de ação e, até, um chamamento para revoluções. Como anota Milton Meira do Nascimento, “todo o *Contrato Social* não passará de uma grande 'escala' na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo da servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil. (...) Em nenhum momento Rousseau tenta realizar o modelo político do *Contrato Social* como programa de ação” (*O contrato social – entre a escala e o programa*, p.120).

29 *Do Contrato Social*, OC III, p.351 (p.51).

30 *Do Contrato Social*, OC III, p.351 (p.53).

31 *Manuscrito de Genebra*, OC III, p.297 (p.129).

fraqueza;³² com efeito, doravante tratando dos fundamentos do corpo político, ressalta o autor a importância que esses elementos ocupam na própria situação em que se encontram os homens. Para justificar a necessidade do novo estado, relembra o filósofo que “a força do homem é tão proporcional às suas necessidades naturais e ao seu estado primitivo que a menor alteração nesse estado e o menor aumento das suas necessidades faz com que precise da assistência dos seus companheiros”.³³ Como visto, o homem natural demonstra força não apenas em virtude de sua constituição física, mas justamente porque as suas necessidades, bastante limitadas, são facilmente satisfeitas. Contudo, através do afloramento de novas capacidades por intermédio da perfectibilidade, novas necessidades afastam o homem daquela simplicidade primeira e, para satisfazê-las, o seu próprio corpo e suas faculdades não mais são suficientes. Nesse sentido, esse homem afigura-se enfraquecido e, para garantir a própria sobrevivência e atender às suas necessidades, importa-lhe encontrar um meio que o preserve. Para tanto, na versão definitiva do *Contrato Social*, Rousseau afirma que os indivíduos nessa condição “não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes”,³⁴ tal união, por sua vez, constituirá “um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto”.³⁵ E tal conjunto é dirigido justamente pela vontade geral, compreendendo-se sob esse vocábulo não apenas a direção dessas forças, mas também aquilo que as une, o seu “liame social”.³⁶ Essa ligação entre os indivíduos, por seu turno, deve ser instituída a partir daquilo que haja de comum entre eles e, dessa forma, venham a constituir politicamente um povo.³⁷

Deve-se ressaltar que, além de orientar para um único sentido as forças dos indivíduos que a ele se encontram submetidos, o contrato social proporciona ainda

32 Nesse texto, Rousseau tece considerações acerca da fraqueza que vão ao encontro do que fora exposto no *Emílio*, afirmando que “o sentimento da nossa fraqueza vem menos da nossa natureza do que da nossa cupidez.” (*Manuscrito de Genebra*, OC III, p.282 [p.114]).

33 *Manuscrito de Genebra*, OC III, p.281-282 (p.113-114).

34 *Do Contrato Social*, OC III, p.360 (p.69).

35 *Do Contrato Social*, OC III, p.360 (p.69). Yves Vargas, inclusive, ressalta o caráter eminentemente físico envolvido na reunião dessas forças, afirmando que se trata de “um problema físico newtoniano que deve conciliar o movimento das forças individuais e o da força geral” (*Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, p.168).

36 *Do Contrato Social*, OC III, p.368 (p.85).

37 Rousseau confere a denominação “povo” aos associados pelo contrato – ou seja, só haveria povo caso houvesse um contrato social. Contudo, no vocabulário do próprio autor essa palavra é estendida também aos “povos selvagens” do *Segundo Discurso* que ainda não adentraram no estado civil (OC III, p.170 [p.92-93]).

uma espécie de mitigação das desigualdades entre os homens. Como visto, numa situação anterior ao advento do estado civil, esses homens encontram-se guiados unicamente por suas próprias necessidades e, à medida que avançam rumo à situação civilizada, novos desejos brotam e, com eles, aparecem os conflitos. Visto que não estão submetidos a um poder comum que lhes regule as relações, aqueles mais fortes ou de maior gênio obterão sucesso; conseqüentemente, a situação observada imediatamente antes da celebração do contrato social implicará um quadro em que os mais fortes e os de maior gênio poderão se imiscuir na esfera dos mais fracos e menos capazes de se defender, fazendo com que sejam hodiernamente explorados. O contrato, porém, “substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito”.³⁸ Desse modo, o contrato social promove um equilíbrio entre os homens ou, consoante a lição de Salinas Fortes, “o pacto concilia as exigências contraditórias postuladas pela independência *natural* de cada indivíduo e pela necessidade do vínculo social que a eles se impõe, exigências cujo confronto descrevia os termos do problema”.³⁹ Tal processo, aos olhos de Rousseau, constitui uma “troca vantajosa” (expressão presente no *Manuscrito* e no *Contrato*)⁴⁰ posto que abandonam “um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro”.⁴¹ Essa segurança é proporcionada ao indivíduo porque, uma vez inserido num corpo político, o homem não mais deve estar sob o arbítrio de seu semelhante, mas vinculado à vontade desse poder maior que a todos submete. Desse modo, é possível afirmar ainda que tal indivíduo é também livre justamente porque não se submete à vontade particular de outro indivíduo, mas somente àquela que se relaciona “à conservação comum e ao bem-estar geral”.⁴² Nesse sentido, através da constituição de um corpo político é que se torna possível ao homem abrir mão “da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela

38 *Do Contrato Social*, OC III, p.367 (p.81).

39 *Rousseau: da teoria à prática*, p.73.

40 OC III, p.308 (p.141) e OC III, p.375 (p.98), respectivamente.

41 *Do Contrato Social*, OC III, p.375 (p.98).

42 *Do Contrato Social*, OC III, p.437 (p.199). “Agora, pelo contrato social, cada um, dando-se a todos, dá a si mesmo a ninguém de tal modo que nenhum membro é objeto da vontade de outro. Ele obedece em vez disso, Rousseau explica, a uma entidade impessoal, o Estado que incorpora a vontade geral. E, porque é tão impessoal quanto as leis físicas às quais o homem selvagem submeteu-se sem nenhum sentido de constrangimento ou perda de liberdade, o contratante do contrato social obedecerá ao Estado numa disposição semelhante” (F. C. Green, *Jean-Jacques Rousseau – a critical study of his life and writings*, p.288-289).

segurança própria, e de sua força, que outras poderiam dominar, por um direito que a união social torna invencível”.⁴³

Entretanto, como já se aludiu anteriormente, o corpo político não constitui obra que deve durar eternamente; em lugar disso, traz consigo a própria causa de sua degenerescência e, para compreendê-la, deve-se sublinhar que nesse corpo estão presentes (tal como em um indivíduo) dois elementos, quais sejam, a vontade e a força.⁴⁴ O primeiro é o campo próprio da soberania, que é definida por Rousseau como “o exercício da vontade geral”;⁴⁵ já o segundo aspecto diz respeito ao governo, que “é um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política”.⁴⁶ Desse modo, para o correto funcionamento do corpo político, mister se faz que haja um equilíbrio entre esses dois elementos; contudo, o próprio Rousseau não concebe que esse equilíbrio possa durar *ad infinitum* e escreve que

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem.⁴⁷

A despeito da apreciação negativa conferida por Rousseau ao advento do estado civil nos dois *Discursos*, é mister sublinhar que mesmo no *Primeiro Discurso*, em que tais críticas são desferidas ainda sob o “furor” do acontecimento na estrada rumo a Vincennes, o genebrino promove algumas ressalvas. Após investir

43 *Do Contrato Social*, OC III, p.375 (p.98). É ainda digno de nota que, através da contenção das forças dos indivíduos, descortina-se um âmbito que ultrapassa os limites puramente físicos. Como assinala Ricardo Monteagudo, “só existe liberdade moral (limitada pelas forças morais ou pela consciência) por meio da contenção da liberdade natural (limitada pelas forças naturais do corpo físico de cada um).” (*Retórica e política em Rousseau*, p.136).

44 *Do Contrato Social*, OC III, p.395 (p.135).

45 *Do Contrato Social*, OC III, p.368 (p.86).

46 *Do Contrato Social*, OC III, p.396 (p.136).

47 *Do Contrato Social*, OC III, p.421 (p.173). Deve-se ressaltar que o desequilíbrio entre esses dois elementos pode também ser ocasionado da parte do poder soberano ou dos súditos. Ainda no *Contrato Social* escreve o genebrino que “se o soberano quer governar ou se o magistrado quer fazer leis ou, ainda, se os súditos recusam-se a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo e o Estado, em dissolução, cai assim no despotismo ou na anarquia” (*Do Contrato Social*, OC III, p.397 [p.137-138]).

severamente contra o estado em que se encontravam os indivíduos, no seio do qual desenvolveu-se um conjunto de vícios e cujo cultivo desmesurado foi, a seu ver, o elemento responsável pela perda da saúde e do vigor originário dos homens, escreve Rousseau:

Confesso, no entanto, não ser o mal tão grande quanto poderia ter-se tornado. A providência eterna, colocando plantas medicinais salutares ao lado de várias plantas nocivas e, na constituição de inúmeros animais malignos, o remédio⁴⁸ para seus ferimentos, ensinou aos soberanos, que são seus ministros, a imitarem-lhes a sabedoria. Foi seguindo tal exemplo que, do próprio seio das ciências e das artes, fontes de milhares de devassidões, esse grande monarca, cuja glória de época em época só se tornará mais brilhante, extraiu essas sociedades célebres, encarregadas tanto do perigoso depósito dos conhecimentos humanos quanto do depósito sagrado dos costumes, pela preocupação que têm de mantê-los, em si próprias, com toda a pureza, e de exigí-los dos membros que recebem.⁴⁹

Dessa maneira, já naquele escrito o genebrino vislumbra uma possível utilização de elementos próprios desse estado (nesse caso, as ciências e as artes) de um modo que não implicasse, necessariamente, prejuízos para os homens. E juntamente com a apreciação de Rousseau sobre tais elementos encontra-se ligado o julgamento do genebrino sobre a utilização da reflexão. No *Segundo Discurso*, afirmou Rousseau que não se verifica o desenvolvimento da reflexão por parte dos homens da condição originária, posto que suas vidas não diferiam muito daquelas dos animais; movidos unicamente pelo desejo de conservação, em lugar do desenvolvimento da razão ocorrerá o aperfeiçoamento das faculdades ligadas à satisfação das parcas necessidades dos vigorosos homens daquele estado de natureza. Iniciado o processo que culminará no advento do estado civil é que a faculdade racional será propriamente utilizada – e de tal modo o será que somente com o desenvolvimento da reflexão é que os homens terão a capacidade de dar origem, justamente, ao corpo político. Nesse sentido, é possível concluir que dois elementos norteiam o discurso rousseauiano acerca do estado civil: a impossibilidade de um retorno à condição original do homem e o desenvolvimento da reflexão. Este último, que inclusive foi desconsiderado quando da caracterização do homem originário (podendo ser considerado um animal “depravado” caso isso ocorresse), é doravante focado sob nova perspectiva, chegando Rousseau a

48 Aqui se faz presente, mais uma vez, a imagem do “remédio”, recorrente nos textos de Rousseau, e da qual tratou Starobinski (conforme explicitado no segundo capítulo).

49 *Primeiro Discurso*, OC III, p.26 (p.211).

elogiá-lo: com efeito, ao tratar dessa nova situação em que estarão os homens, escreve o genebrino:

suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela de onde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.⁵⁰

Há que se considerar então o novo tratamento conferido por Rousseau ao indivíduo no estado civil, não apenas sob a ótica que toma como ponto de partida o estado de natureza e, a partir deste, tecer toda a trama que culminou no enfraquecimento daquele vigor original e a perda daquela independência primeira. Importa igualmente a Rousseau dirigir um olhar a esse novo estado e refletir como os homens nele devem agir – se não para perpetuá-lo (posto que tal situação não deve ser eterna), ao menos para mantê-lo de um modo adequado, evitando assim uma corrupção ainda maior. Se no *Primeiro Discurso* o autor já aludira a medidas e instituições que poderiam atuar nesse sentido, igualmente ao tratar da constituição e funcionamento do estado civil essa preocupação vai se fazer presente. E inserida nessa reflexão reaparecerá a questão atinente ao cultivo dos corpos dos indivíduos que compõem o corpo político: doravante, Rousseau não apenas irá encarar tal assunto sob o binômio saúde e doença ou, ainda, vigor e fraqueza; a constituição física dos homens ocupará um papel central na manutenção (ou “saúde”) do próprio corpo político.

Do que fora exposto, constatou-se que a passagem para o estado civil implica o aparecimento de novas necessidades e doenças, bem como a degenerescência do vigor físico originário. A situação civilizada, dessa forma, constituiria um estado de indivíduos cativos e fracos. Entretanto, uma vez realizada tal constatação, o pensador genebrino não vai afirmar que, necessariamente afastados daquela primeira situação, os homens devam se resignar à fraqueza típica desse estado posterior. Já no *Primeiro Discurso* Rousseau assinala que alguns povos já afastados daquela condição originária tinham em alta conta o cultivo do corpo e, além disso, relacionavam esse cultivo diretamente à manutenção do próprio

50 *Do Contrato Social*, OC III, p.364 (p.77).

corpo político.⁵¹ É possível afirmar que Rousseau já apontava suas reflexões nesse sentido ao escrever que “enquanto se multiplicam as comodidades da vida, as artes se aperfeiçoam e o luxo se espalha, a verdadeira coragem se debilita e as virtudes militares desfalecem: é ainda a obra das ciências e de todas as artes que atuam nas sombras dos gabinetes”.⁵² Dessa maneira, com o cultivo do luxo e das comodidades próprias do estado civilizado o homem torna-se fraco e dependente e tal situação, além de refletir a perda do vigor físico, implicará também um risco para a própria conservação do corpo político, que passará a ser ameaçada; nesse sentido, prossegue Rousseau:

As antigas repúblicas da Grécia, com aquela sabedoria que brilhava na maioria de suas instituições, interditavam a seus cidadãos todos os ofícios tranquilos e sedentários que, enfraquecendo e corrompendo o corpo, rapidamente debilitam a alma. Com efeito, de que maneira poderão enfrentar a fome, a sede, as fadigas, os perigos e a morte, homens que a necessidade abate e que a menor pena desanima? Com que coragem os soldados suportarão trabalhos excessivos aos quais não estão habituados? Com que ardor farão marchas forçadas sob o comando de oficiais que não têm sequer força para viajar a cavalo? Que não me objetem com o valor glorificado de todos esses modernos guerreiros tão habilmente disciplinados. Enaltecem sua bravura num dia de batalha, mas não me dizem em absoluto como suportam o excesso de trabalho, como resistem ao rigor das estações e às intempéries do clima. Basta um pouco de sol ou de neve, a privação de algumas coisas supérfluas para, em poucos dias, fundir e destruir o melhor de nossos exércitos.⁵³

O pensador genebrino estabelece, dessa forma, uma ligação entre o cultivo do corpo e a manutenção do corpo político, ao se referir à necessidade de haver indivíduos bem constituídos e vigorosos para salvaguardar o próprio estado civil. Nessa passagem, vê-se que o cultivo do corpo encontra-se diretamente relacionado a um caráter militar – e sobre este, a inspiração rousseauniana residirá, em grande parte, no apreço que o filósofo alimenta em relação a Esparta.⁵⁴ A rígida disciplina a

51 A esse respeito, o ataque dos godos contra a Grécia (*Primeiro Discurso*, OC III, p.22 [p.208]), referido no primeiro capítulo.

52 *Primeiro Discurso*, OC III, p.22 (p.208).

53 *Primeiro Discurso*, OC III, p.23 (p.208).

54 “Oh! Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã! Enquanto os vícios levados pelas belas-arts se introduziam conjugados em Atenas, enquanto um tirano lá reunia, com tanto cuidado, as obras do príncipe dos poetas, tu escorraçavas para fora de teus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios! O acontecimento marcou essa diferença. Atenas tornou-se a morada dos filósofos; lá a elegância das edificações correspondia à da língua; viam-se, em todas as partes, o mármore e a tela animados pelas mãos dos mestres mais hábeis. De Atenas saíram essas obras surpreendentes que serviram de modelo a todas as épocas corrompidas. O quadro da Lacedemônia é menos brilhante. 'Lá', diziam os outros povos, 'os homens nascem virtuosos e o próprio ar do país parece inspirar a virtude.' De seus habitantes só nos resta a memória de seus

que se encontravam submetidos os espartanos ilustra de modo bastante adequado as preocupações nutridas por Rousseau a respeito dessa relação entre o vigor físico dos cidadãos e a manutenção do corpo político. E deve-se ressaltar que, ao tratar do vigor e da resistência demonstrados pelos espartanos, Rousseau não omitia de sua reflexão considerações acerca do sexo feminino. De acordo com o pensador genebrino, a própria condição de fraqueza demonstrada pelos homens civilizados, além dos fatores anteriormente elencados, pode ter sua origem creditada às mulheres visto que, consoante Rousseau, “pela extrema indolência das mulheres começa a dos homens. As mulheres não devem ser robustas como eles, mas para eles, para que os homens que nascerem delas também o sejam”.⁵⁵ Dessa maneira, igualmente o belo sexo não poderia ser dispensado de cultivar o próprio corpo, sob um duplo risco: além do prejuízo a si mesma, à sua saúde e sua constituição, uma mulher fraca poria em risco a própria constituição dos seus descendentes (e, por conseguinte, a do próprio corpo político). Após tecer essa crítica, mais uma vez Rousseau lançará mão de Esparta e seus rígidos costumes, escrevendo o que segue:

As meninas de Esparta exercitavam-se como os meninos nos jogos militares, não para irem à guerra, mas para um dia terem filhos capazes de tolerar suas fadigas. Não é isso que eu aprovo: não é necessário para fornecer soldados ao Estado que as mães tenham usado o mosquete e feito exercícios à maneira prussiana. Acho, porém, que em geral a educação era muito mais sábia a esse respeito. (...) Assim, dessas mães nascem os mais saudáveis, os mais robustos e os mais bem conformados homens da terra.⁵⁶

Ainda nessa direção, deve-se ressaltar que as atenções voltadas por Rousseau à conservação do corpo político a partir do cultivo dos próprios corpos dos cidadãos não assumem simplesmente um caráter militar, como exposto acima. Ainda que esse aspecto militar assuma uma posição de destaque na reflexão rousseauiana, deve-se assinalar que os louvores dirigidos pelo pensador genebrino àqueles indivíduos vigorosos, que assim poderiam defender a pátria, ligam-se

atos heroicos. Tais monumentos valerão menos, para nós, do que os mármores interessantes que Atenas nos deixou?” (*Primeiro Discurso*, OC III, p.12-13 [p.195-196]). A admiração nutrida por Rousseau em relação a Esparta (e à Roma de Fabrício) ultrapassa os limites de simples elogios e constitui, segundo Newton Bignotto, uma “trilha que o conduziu da crítica de seu tempo à elaboração das bases teóricas para uma visão inovadora da política” (*As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*, p.88).

⁵⁵ *Emílio*, OC IV, p.704 (p.504).

⁵⁶ *Emílio*, OC IV, p.704-705 (p.504-505).

também a uma simplicidade de costumes,⁵⁷ que propiciarão justamente o fortalecimento dos cidadãos, uma vez que estes não estarão sujeitos aos vícios típicos da situação civilizada, conforme denunciara o autor. Essa simplicidade, de acordo com o genebrino, pode ser constatada naqueles povos que ainda não se deixaram contaminar pelos supostos benefícios do estado civil (que em verdade tornam os homens fracos e arrefece-lhes a coragem), e uma atividade em particular assume, para Rousseau, um importante papel para a manutenção do corpo político, ao tempo em que não descuida dos próprios indivíduos: trata-se da agricultura. Essa atividade ocupa um lugar de destaque na exposição do genebrino quando se tratou de explicar a passagem entre os estados, mas igualmente terá grande relevância quando do estudo dos homens já inseridos num estado civil. Se naquela situação anterior ao aparecimento do corpo político a agricultura relacionava-se à conservação dos homens e de suas famílias e, posteriormente, acarretou uma série de situações que culminaram no aparecimento do estado civil, nesse novo quadro assumirá um papel que ultrapassa a mera subsistência e adquire uma nova conotação.

Já no *Primeiro Discurso* Rousseau louvara o homem são e robusto “sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão”,⁵⁸ assinalando dessa forma a importância por ele conferida a determinados trabalhos em oposição a alguns comportamentos. Com efeito, ainda na esteira das polêmicas

57 Os costumes e a opinião desempenham um papel essencial na manutenção (ou dissolução) do corpo político. No capítulo XII do livro II do *Contrato Social*, o autor promove uma classificação dos tipos de leis que devem existir no estado civil a fim de garantir a sua ordenação, escrevendo que há leis políticas (leis fundamentais), leis civis e leis criminais. Aos olhos de Rousseau, a importância dos costumes e da opinião é tamanha que, segundo ele, “a essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível” (OC III, p.394 [p.132]). Salinas Fortes, acerca dessa questão, escreve que “os costumes e a opinião têm força porque, embora não sendo 'naturais' e decorrendo da vida em sociedade, estão ainda bastante próximos da natureza. Melhor do que isso: são de alguma maneira a 'natureza' artificial de um determinado povo” (*Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p.121). E a contribuição de Rousseau acerca desse tema não se restringe a assinalar o importante papel desempenhado por esses elementos no corpo político. Colette Ganochaud anota que Rousseau deve ser encarado como o precursor da utilização do termo “opinião pública”, como o faz na *Carta a d’Alembert* (*Opinion publique et changement social chez Jean-Jacques Rousseau*, p.899).

58 *Primeiro Discurso*, OC III, p.08 (p.191).

que se seguiram à publicação do *Primeiro Discurso*, o autor reafirma o papel central que alguns trabalhos desempenham e, doravante, não apenas sob a ótica da saúde e do vigor físico do homem, mas relacionando-os à própria manutenção do corpo político – e nesse aspecto é que destaca, justamente, a agricultura. Em missiva destinada ao Sr. Grimm, escreve Rousseau:

(...) por que terá a natureza nos imposto trabalhos necessários, senão para desviar-nos das ocupações ociosas? Mas, dado o desprezo que demonstra pela agricultura, vê-se facilmente que, se dependesse dele [o Sr. Gautier], todos os trabalhadores desertariam dos campos para ir argumentar nas escolas, ocupação essa, segundo o Sr. Gautier e de acordo, creio, com muitos professores, bastante importante para a felicidade do Estado.⁵⁹

A agricultura, dessa forma, bem ilustra uma situação de trabalho, saúde e vigor, que se opõe àquele estado de ociosidade e fraqueza, devendo-se considerar a “saúde” não apenas relacionando-a aos indivíduos de cada uma dessas situações, mas estendendo-a também ao corpo político. Efetivamente, um estado que permite o luxo e o ócio provoca severas dissensões aos olhos de Rousseau, posto que acentua a distância entre ricos e pobres ao mesmo tempo em que promove a desvalorização de um elemento essencial para a própria manutenção do corpo político, que é a simplicidade dos costumes. Na *Última resposta ao Sr. Bordes*, o genebrino assinala a relação entre a desvalorização da agricultura e o fomento de diversos caracteres negativos ao escrever que “o luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres, mas, se não houvesse luxo, não haveria pobres. Ele ocupa os cidadãos ociosos. Mas, por que existem cidadãos ociosos? Quando a agricultura era considerada uma honra,⁶⁰ não havia nem miséria nem ociosidade e havia muito menos vícios”.⁶¹ Em tal situação, não causa espanto que a agricultura seja desprezada, já que as atenções dos homens voltar-se-ão aos luxos e às

59 *Carta de J.-J. Rousseau ao Sr. Grimm*, OC III, p.64 (p.235).

60 “A primeira e a mais respeitável de todas as artes é a agricultura”, escreve Rousseau no *Emílio* (OC IV, p.460 [p.238]). Também na *Enciclopédia* a agricultura é bastante louvada; no verbete a ela consagrado lê-se que “é a primeira, mais útil, mais extensa e talvez a mais essencial das artes” (*Verbetes políticos da Enciclopédia*, p.25). E de modo semelhante a Rousseau, Diderot (autor desse verbete) igualmente estabelece uma comparação entre a ascensão do luxo e outros elementos e a derrocada da valorização da atividade agrícola: “mas tão logo o espírito de conquista fez as sociedades crescerem e deu origem ao luxo, ao comércio e a todos os outros sinais faustos da grandeza e da maldade dos povos, os metais tornaram-se a representação da riqueza, a agricultura perdeu sua primeira reputação, e os trabalhos do campo, abandonados a homens subalternos, só conservaram sua antiga dignidade nos cantos dos poetas” (*Verbetes políticos da Enciclopédia*, p.27-28).

61 *Última resposta ao Sr. Bordes*, OC III, p.79 (p.267-268).

“inutilidades” próprias desse estado, tornando enfim a prática agrícola “a menos lucrativa de todas as artes”.⁶² O luxo revela-se então como algo nefasto para a própria sobrevivência da situação civil; afinal, esse elemento “(...) ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e o outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros e todos à opinião”.⁶³

Desse modo, Rousseau expõe que mazelas próprias da situação civilizada são resultado do abandono da agricultura em detrimento do luxo; além disso, as consequências daí advindas não se restringem à esfera individual, à ociosidade, à fraqueza e aos vícios que os homens cultivam. Tal estado de coisas terá implicações no papel desempenhado por esses indivíduos no seio social: efetivamente, os povos antigos já haviam estabelecido as relações existentes entre agricultura e manutenção do corpo político de um lado e, por outro, o louvor ao luxo e outros elementos ao perecimento da situação civil. Nesse diapasão, no *Contrato Social* escreve o genebrino:

Conhece-se o gosto dos antigos romanos pela vida campestre. Esse gosto lhes vinha do sábio instituidor que uniu, à liberdade, os trabalhos rústicos e militares e, por assim dizer, relegou à cidade as artes, os ofícios, a intriga, a fortuna e a escravidão. Assim, tudo o que Roma tinha de ilustre vivia nos campos e cultivava as terras, tornando-se costume só aí procurar os esteios da república. Sendo esse o estado dos mais dignos patrícios, acabou respeitado por todos; a vida simples e trabalhosa dos camponeses foi preferida à vida ociosa e corrupta dos burgueses de Roma, e não houve quem, infeliz proletário, não se tornasse, como trabalhador dos campos, cidadão respeitável.⁶⁴

Os louvores tecidos por Rousseau acerca da vida simples e laboriosa proporcionada pela agricultura ultrapassam, então, os limites de um elogio à saúde e à força daqueles que se dedicam a tal atividade; assumem, para além disso, um caráter cívico posto que essa prática livraria os homens dos vícios típicos duma vida ociosa. Com efeito, mantendo-os numa rotina pautada pela simplicidade, igualmente serão preparados para a defesa do próprio corpo político. E Rousseau torna a insistir no vigor físico dos indivíduos e na manutenção do corpo político proporcionados pela agricultura ao escrever, no *Projeto de constituição para a Córsega*, que

62 *Segundo Discurso*, nota “IX”, OC III, p.206 (p.131).

63 *Do Contrato Social*, OC III, p.405 (p.151).

64 *Do Contrato Social*, OC III, p.445 (p.213).

Lavar o solo torna os homens pacientes e robustos, qualidades necessárias para fazer bons soldados. Os recrutas recolhidos nas cidades são frouxos e indisciplinados; não podem suportar as fadigas da guerra; desfalecem sob a tensão das longas marchas; são consumidos pela doença; disputam entre si e fogem do inimigo. As milícias treinadas são os melhores soldados, e mais confiáveis. A verdadeira formação de um soldado é trabalhar no campo.⁶⁵

Além disso, deve-se ressaltar que a agricultura igualmente desperta um sentimento de estima no homem em relação à terra que ocupa. Rousseau atribui sobeja importância à ocupação, por parte do povo, de toda a extensão do estado em que eles se encontrem; efetivamente, melhor distribuídos pelo território, torna-se mais fácil prevenir-se de agressões exteriores. E nesse diapasão, a prática da agricultura, além de contribuir para a própria conservação dos cidadãos, fornecendo-lhes os produtos necessários para a sobrevivência, também os fixará naqueles locais, atendendo às necessidades bastante limitadas dos homens que a essa atividade se dedicam, em comparação à quantidade daquelas constatadas nos indivíduos que habitam as cidades e que se encontrariam sujeitos a toda sorte de vícios e comportamentos desregrados.⁶⁶ Em consequência disso, não apenas os indivíduos que adotam essa prática gozarão de uma situação tranquila e sadia; o próprio corpo político, por extensão, é fortalecido. Desse modo, ainda imbuído dessa relação estabelecida entre a promoção da atividade agrícola e os seus reflexos na população que a cultiva, prossegue o genebrino:

O gosto pela agricultura promove a população, não só por multiplicar os meios de subsistência das pessoas como também porque dá à nação um temperamento e um estilo de vida conducentes a uma maior taxa de natalidade. Em todos os países os habitantes do campo têm mais filhos do que os da cidade, em parte devido à simplicidade da vida rural, que cria corpos mais saudáveis, em parte devido à severidade das suas condições de trabalho, que impedem a desordem e o vício. (...) Os camponeses estão muito mais vinculados à sua terra do que os cidadãos urbanos às cidades. Para os que não estão familiarizados com outros estilos de existência, a igualdade e a simplicidade da vida rural exerce uma atração que deixa as pessoas sem o desejo de mudá-la. Daí a satisfação com a sua forma de vida que torna os homens pacíficos; e o amor ao país que os vincula à sua constituição.⁶⁷

65 *Projeto de constituição para a Córsega*, OC III, p.905 (p.184).

66 “A cultura da terra forma homens vigorosos, robustos, que serão bons soldados e bons governantes. A terra, com efeito, simboliza a pátria, e é sem dúvida o agricultor que será o mais apropriado a amá-la” (Denis Faïck, *La citoyenneté politique, sociale et économique dans la philosophie de Jean-Jacques Rousseau*, p.150).

67 *Projeto de constituição para a Córsega*, OC III, p.904-905 (p.183-184).

Do exposto, vê-se que a disciplina militar e a atividade agrícola, que se encontram ligados de modo umbilical no pensamento político do genebrino, são dois elementos que se revestem de grande relevância no estado civil: com efeito, essas duas práticas trazem consigo não apenas a necessidade do homem de se servir das próprias forças para assegurar a própria sobrevivência (obtendo, dessa forma, algo daquele vigor dos primeiros tempos), mas igualmente as relaciona à conservação daquele corpo maior em que os homens estão inseridos. E a essas duas práticas encaradas como meios de promover o vigor físico dos homens e a “saúde” do corpo político, o pensador genebrino junta uma reflexão sobre um outro elemento, quicá mais importante: trata-se da noção de espetáculo.

Não deve ser olvidado que o próprio Rousseau, a despeito das investidas que dirige contra os prazeres e as produções típicas da situação civilizada (dentre as quais encontram-se inseridos os espetáculos, sobretudo os teatrais), foi também autor de obras que chegaram a ser representadas.⁶⁸ Dessa forma, as críticas desferidas pelo pensador genebrino desde o *Primeiro Discurso* causariam estranheza a um leitor que tivesse conhecimento de um Rousseau autor de peças. Cômico disso, o pensador genebrino trata desse aparente paradoxo entre o que pregava e a sua própria conduta no *Prefácio de Narciso* e, num tom que se assemelha ao de *mea culpa*, escreve:

Não é de admirar que, durante esses tempos de preconceitos e de erros, nos quais tanto considerava a qualidade de autor, algumas vezes tenha aspirado a obtê-la eu mesmo. Foi então que compus os versos e a maior parte das obras que saíram de minha pena e, entre outras, esta comediuzinha. Seria talvez duro censurarem-me hoje estes divertimentos de minha juventude e errariam pelo menos por me acusarem de, com isso, ter contraditado princípios que ainda não eram os meus. Há muito tempo já que não alimento a menor pretensão a tais coisas, e arriscar, nessas circunstâncias, a apresentá-las ao público, depois de ter por tanto tempo a prudência de guardá-las, quer dizer que desprezo igualmente tanto o louvor quanto a censura que possam despertar, pois não penso mais como o autor delas. São filhos ilegítimos que são acariciados com prazer, mas corando por ser seu pai, a quem se dizem os últimos adeuses, e aos quais se manda fazerem fortuna sem inquietar-se muito com o que lhes acontecerá.⁶⁹

As críticas tecidas por Rousseau aos espetáculos tão aplaudidos no meio civil acompanhá-lo-ão no decorrer de suas reflexões, desde o *Primeiro Discurso* até as obras mais tardias. E dentre os vários textos oriundos da pena do genebrino, a

68 A esse respeito, *Confissões*, livro VIII.

69 *Prefácio de Narciso*, OC II, p.962-963 (p.292).

Carta a d'Alembert discorrerá sobre esse tema de maneira demorada. Nesse escrito, Rousseau atacará mais uma vez os espetáculos (sobretudo os teatrais) que eram louvados por seus contemporâneos, marcando mais uma vez as profundas divergências que opunham o genebrino a outros pensadores da época.⁷⁰ Elaborada a partir das considerações de d'Alembert acerca de um projeto de estabelecimento de um teatro de comédia em Genebra, suscitado em um artigo da *Encyclopédie* que tratava justamente da cidade natal de Rousseau,⁷¹ a *Carta* ultrapassa o âmbito de uma polêmica local e assumirá os contornos de um discurso sobre os benefícios e malefícios advindos das mais diversas formas de espetáculos, relacionando-os diretamente à situação do homem civil e sua constituição, bem como aos seus reflexos no corpo político. Michel Launay, inclusive, salienta que

A *Carta a d'Alembert* é duplamente política. Como 'Carta a d'Alembert', pretende contrapor-se, sobre o terreno político mesmo, na opinião genebrina, à política de Voltaire e dos Enciclopedistas, revelada a Rousseau por uma confidência de Diderot (...) Em segundo lugar, como 'Carta sobre os espetáculos', o ensaio de Rousseau marca a descoberta explícita de diferentes aspectos da função social e política dos espetáculos em geral. Nem mesmo se pode dizer que Rousseau 'politiza' a questão: ele mostra que não há necessidade de pôr a política no teatro, visto que ela já está aí, e que ali está porque o próprio teatro está na cidade e não se pode concebê-lo a não ser em simbiose com uma cidade.⁷²

Já no prefácio dessa missiva Rousseau questiona-se: “quantos jovens genebrinos, desde a publicação desse volume, todos eles, aliás, bons cidadãos, estão à espera apenas do momento de favorecer a abertura de um teatro, acreditando prestar um serviço à pátria e quase que ao gênero humano?”.⁷³ De início, constata-se que as reflexões empreendidas pelo genebrino nesse texto evocam as diatribes lançadas desde os seus primeiros textos filosóficos acerca dos supostos benefícios próprios do estado civil, que encontrariam suas origens na vã

70 Salinas Fortes, inclusive, escreve que “não podemos nos esquecer de que a carta é o lance decisivo na ruptura com o partido dos *philosophes*” (*Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p.147).

71 Acerca da confecção do verbete na *Encyclopédie*, diversos especialistas apontam que haveria aí uma influência direta por parte de Voltaire. De acordo com Moffat, “em 10 de agosto de 1756, d'Alembert apresenta-se nas *Délices*. Encarregado de escrever o artigo 'Genebra' para o sétimo volume da *Encyclopédie*, tinha ido para instruir-se no local. Durante suas conversas, Voltaire confia-lhe o desejo que tinha de travar um embate com os pastores sobre a questão do teatro. D'Alembert prestou-se a tanto, sendo convencido que no decorrer do seu artigo escreveria um elogio em favor do estabelecimento de uma sala de espetáculos em Genebra, e Voltaire esperava com interesse o sucesso de seus esforços” (*Rousseau et la querelle du théâtre au XVIIIe siècle*, p.63).

72 Jean-Jacques Rousseau *écrivain politique* (1712-1762), p.328.

73 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.05 (p.29).

curiosidade e no ócio dos homens. Nesse sentido, Rousseau situará o campo específico do espetáculo afirmando que este último “(...) é um entretenimento; e se é verdade que o homem precisa de entretenimentos, V. S^a. há de convir pelo menos que eles só são permitidos enquanto necessários, e que toda diversão inútil é um mal, para um ser cuja vida é tão curta e cujo tempo é tão precioso”.⁷⁴

Na apreciação do genebrino a respeito do espetáculo deve-se ressaltar a ligação intrínseca existente entre esse elemento e os seus destinatários. Quando tratou de outro elemento bastante louvado pela situação civilizada, qual seja, a ciência, Rousseau chegou a afirmar que ela “é muito boa em si mesma”,⁷⁵ entretanto, tal julgamento não se repete quando se discute acerca dos espetáculos: efetivamente, o genebrino insiste sobremaneira na necessidade de se dirigir a atenção para aqueles que serão diretamente afetados pelo espetáculo. Destarte, não há como julgá-lo “em si”; os seus próprios caracteres somente podem ser descobertos e julgados quando relacionados a uma situação dada, a um corpo político determinado. E é nesse diapasão que prossegue Rousseau:

Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é fazer uma pergunta vaga demais; é examinar uma relação antes de ter determinado os termos. Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres. O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar.⁷⁶

Alicerçado sobre tal premissa e considerando também que o espetáculo constitui um entretenimento, não é difícil para Rousseau afirmar que a noção de espetáculo encontra-se ligada inapelavelmente à ideia de prazer. Nesse primeiro momento, o genebrino não traz à baila a utilidade que dele se poderia extrair; afinal, “se neles [nos espetáculos] se pode encontrar alguma utilidade, tanto melhor; mas o

74 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.15 (p.39).

75 *Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia*, OC III, p.36 (p.242).

76 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.16 (p.40). Nessa passagem é possível vislumbrar, também, uma reverberação da crítica que Rousseau dirigira àqueles que se propunham a estudar o homem e, ao cabo de tal empreendimento, teriam apenas descrito o homem europeu (nota “X” do *Segundo Discurso*). Nas duas situações, sobressai a importância conferida pelo genebrino para o estudo das particularidades dos homens e dos meios em que eles se encontram (desde aspectos climáticos até aqueles relacionados aos governos).

objetivo principal é agradar e, se o povo se divertir, o objetivo já foi suficientemente alcançado”.⁷⁷

Desse modo, assinalando o aspecto do prazer que se encontra essencialmente ligado aos espetáculos, bem como a sua necessidade de se adaptar aos diferentes povos aos quais se dirigem, conclui-se que eles devem ser dos mais variados tipos; afinal, como visto, se naquela situação originária os homens cuidavam de si mesmos, seus prazeres devem ser tão parcos e simples quanto o são suas necessidades. Desse modo, regidos unicamente pela conservação das próprias vidas, os homens daquela situação primeira podem se satisfazer de um modo muito mais fácil e imediato do que os seus semelhantes civilizados, posto que no estado natural os desejos são bastante limitados (o que confere ainda àqueles inseridos em tal situação um vigor físico e forças desconhecidos pelo típico indivíduo civilizado). Em contrapartida, quando afastados daquele primeiro estado, surge toda sorte de desejos (que, anteriormente, seriam supérfluos) e, em virtude da desproporção entre o aparecimento (e a diversidade) desses novos desejos e os meios postos à disposição para satisfazê-los é que ficará ainda mais manifesta a fraqueza do homem civil, como relatado anteriormente.

Rousseau igualmente não deixa de tratar os espetáculos sob tal perspectiva. Efetivamente, se tal elemento tem por escopo agradar ao seu destinatário, deve então ser moldado de maneira tal que atenda aos desejos daqueles a quem ele se dirige. Dessa forma, haverá tantos tipos de espetáculo quantas forem as inclinações dos povos – e é nesse sentido que prossegue o genebrino:

Um povo intrépido, grave e cruel quer festas mortíferas e perigosas, onde brilham o valor e o sangue-frio. Um povo feroz e ardente quer sangue, combates, paixões atrozes. Um povo voluptuoso quer música e danças. Um povo galante quer amor e polidez. Um povo brincalhão quer gracejos e coisas ridículas.⁷⁸

Frente a isso é possível concluir que, tal como o genebrino os expunha, os espetáculos vão se relacionar diretamente com a fraqueza típica dos indivíduos civilizados. Com efeito, como se fez menção anteriormente, as fraquezas dos homens decorrem também do despertar e do incentivo a vários tipos de inclinações originariamente desconhecidas e os espetáculos vêm, justamente, reforçá-las. E

⁷⁷ *Carta a d'Alembert*, OC V, p.17 (p.41).

⁷⁸ *Carta a d'Alembert*, OC V, p.17 (p.41).

uma vez assentado que os espetáculos têm o escopo de agradar aos povos aos quais se dirigem e estes podem ser movidos por toda sorte de paixões, não se torna possível conceber que um espetáculo esteja privado desse elemento passional, que dele prescindia para agradar a um público. Nesse sentido é que discorre o genebrino: “um homem sem paixões, ou que sempre as dominasse, não seria capaz de interessar a ninguém no palco; e já se observou que um estoico na tragédia seria um personagem insuportável: na comédia, ele provocaria o riso, no melhor dos casos”.⁷⁹

Dentre as questões tratadas por Rousseau ao se evocar a discussão acerca dos espetáculos sobressai a polêmica acerca do teatro, enfocada demoradamente na *Carta a d'Alembert* e que ocupa papel central nas críticas desferidas pelo genebrino à situação dos indivíduos civilizados. A apreciação de Rousseau a respeito do teatro, de maneira análoga àquela conferida ao espetáculo,⁸⁰ igualmente não pode passar ao largo de uma discussão a respeito dos próprios homens, sobretudo daquilo que os constitui de modo particular. É mister, então, dirigir-se aos homens e às suas paixões visto que, para o genebrino,

O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a desprezarem a si mesmos. (...) Só a razão não tem valor algum no palco.⁸¹

Desse modo é àquele homem já eivado de paixões e de novas necessidades que o teatro deve se dirigir. Não há que se falar, nesse aspecto, de um teatro que se dirija a um homem “abstrato” ou “universal”; é imprescindível considerar a sua constituição (suas paixões), bem como o próprio meio em que ele está inserido. A representação teatral, concebida como espetáculo, pretende atingir as inclinações dos homens e, ao trazê-las à tona nessas representações, adula-os e atinge o seu objetivo. Rousseau torna a insistir na necessidade de se analisar o teatro não como instrumento direcionado a se atingir um objetivo abstrato, comum a todos os homens, mas como algo que leva em conta o prazer e o interesse de

79 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.17 (p.41).

80 Atualmente tornou-se comum a utilização das palavras “teatro” e “espetáculo” como sinônimos. No entanto, no verbete “Spectacles/Théâtre” do *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, lê-se que “como assinala J. Varloot, a palavra 'teatro' designa à época sobretudo o local destinado às representações” (p.869).

81 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.17 (p.41).

indivíduos inseridos num tempo e espaço determinados.

No *Emílio*, lê-se que “o teatro não foi feito para a verdade, mas para agradar, para divertir os homens; não há escola onde se aprenda tão bem a arte de agradar-lhes e de interessar o coração humano”.⁸² Nesse sentido, deve-se direcionar o foco ao homem que acorre a esse tipo de espetáculo e estabelecer de que modo ele é afetado pelo teatro. Sobre tal aspecto é possível constatar que, consoante Rousseau, o teatro estabelece uma divisão de extrema importância que se refletirá de modo decisivo na conduta dos indivíduos: trata-se da separação dos homens em duas espécies, quais sejam, a de *espectador* e de *ator*. De acordo com o genebrino, quando se encontra numa posição de mero espectador de uma cena que se desenvolve sob seus olhos, o homem possui uma conduta bastante diversa daquela que adotaria caso estivesse diretamente envolvido numa querela verdadeira. Com efeito, Rousseau afirma que

O coração do homem é sempre direito com relação a tudo o que não se relaciona pessoalmente com ele. Nas brigas em que somos meros espectadores, tomamos imediatamente o partido da justiça, e não há ato de maldade que não provoque em nós uma viva indignação, desde que não lucremos nada com ele: mas quando nosso interesse é envolvido, nossos sentimentos logo se corrompem; e só então preferimos o mal que nos é útil ao bem que a natureza nos faz amar.⁸³

Nessa passagem torna-se presente, mais uma vez, a crítica desferida pelo genebrino acerca da discrepância entre o que os homens civilizados preceituam e o modo como agem. Desde que os seus próprios interesses não estejam envolvidos, não é de se estranhar que os indivíduos se considerem partidários do “bem” ou da “justiça” – todavia, algo completamente diverso ocorre quando esses mesmos homens têm seus interesses diretamente afetados. No entanto, a crítica de Rousseau não vai se limitar a esse aspecto da justiça e do interesse individual, mas também tratará de elementos como a efusão de sentimentos e a piedade, suscitados nas apresentações teatrais. De modo particular, a piedade (da qual já se tratou anteriormente) assume um desiderato bastante diferente daquele que existe no homem de uma situação pré-civil: efetivamente, num indivíduo civilizado, cativo de paixões estranhas (e até destrutivas), tal elemento não pode ser simplesmente

⁸² *Emílio*, OC IV, p.677 (p.474).

⁸³ *Carta a d'Alembert*, OC V, p.22 (p.45).

extirpado; contudo, o objeto ao qual se dirige é diverso e não se relaciona a um sofrimento real que poderia despertá-la, tal como ocorre, inclusive, com outros animais. Por tal constatação é que deve ser sublinhada, mais uma vez, a discrepância entre o homem considerado espectador e a sua conduta enquanto agente (ator), envolvido numa situação que lhe interesse diretamente. Nesse sentido, escreve o genebrino:

Assim chorava o sanguinário Sila ao ouvir a narrativa dos males que ele próprio não cometera. Assim se escondia o tirano de Fedra diante do espetáculo, de medo de que o vissem gemer com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos desgraçados que eram degolados todos os dias por ordem sua.⁸⁴

Vê-se então que o teatro estimula determinadas emoções no homem (levam-no sobretudo à comoção com a cena desenvolvida sob suas vistas), mas ao fazê-lo não contribui para a realização de quaisquer mudanças nas atitudes daquele que é afetado pela representação teatral. Um indivíduo pode, sim, comover-se com uma representação teatral; todavia, pode muito bem continuar insensível aos males que afligem o homem ao seu lado (e sobre os quais, inclusive, teria até alguma responsabilidade). Além disso, deve ser igualmente assinalado que essa divisão dos homens nas categorias de espectadores e atores ainda traz consigo um elemento bastante nefasto: o indivíduo considerado espectador não apenas não modifica o seu modo de agir (ou atua conforme as suas conveniências em detrimento daquilo que ele próprio consideraria bom ou justo noutras circunstâncias), mas igualmente fica satisfeito quedando-se inerte. Mais uma vez, o pensador genebrino retoma o tema da cisão entre a virtude anunciada e o comportamento adotado pelos indivíduos; afinal, escreve Rousseau:

No fundo, depois que um homem foi admirar algumas belas ações fabulosas e chorar desgraças imaginárias, que mais se pode exigir dele? Não aplaude sua bela alma? Não está em dia com tudo o que deve à virtude, graças à homenagem que acaba de lhe prestar? Que mais queriam que ele fizesse? Que ele próprio praticasse a virtude? Ele não tem papel a representar: não é ator.⁸⁵

Dessa maneira, o teatro constituiria por excelência a cisão característica do

84 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.23 (p.46).

85 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.23-24 (p.46-47).

homem civilizado, o descompasso entre suas atitudes e os valores que alega abraçar.⁸⁶ De modo bastante semelhante à reflexão empreendida já no *Primeiro Discurso*, o pensador genebrino denuncia o caráter pernicioso dos espetáculos teatrais e arremata:

Eis, portanto, mais ou menos para que servem todos esses grandes sentimentos e todas essas brilhantes máximas que se elogiam com tanta ênfase; para relegá-los para sempre ao palco, e para nos mostrar a virtude como um jogo de teatro, bom para divertir o público, mas que seria loucura querer transportar seriamente para a sociedade.⁸⁷

Frente a isso, constata-se de que modo o teatro reforça os caracteres negativos próprios do estado civil, que incrementam os vícios já existentes nos indivíduos e, além disso, afrouxam os laços que os unem. Através da representação teatral, o homem desvia seu olhar do que ocorre ao seu redor e, como se não bastasse, sua impassibilidade perante os sofrimentos de outrem não chega a surpreender. Ademais, não se deve perder de vista que o teatro traz consigo uma característica de profunda ambivalência: com efeito, proporciona uma oportunidade de serem agrupados os indivíduos; entretanto, uma tal ocasião, que poderia implicar uma maior interpenetração entre aqueles que se encontram num mesmo local, revela em lugar disso mais um reforço na separação entre os homens. Além da dicotomia *espectador - ator*, deve-se ressaltar a separação promovida entre os membros de uma mesma espécie – a dos espectadores. Nesse aspecto são bastante pertinentes as observações de Starobinski, escrevendo que

O teatro poderia ser uma comunhão, mas para cada um dos espectadores poderosos que nele se pavoneiam ele é uma ocasião de valorizar alguma diferença, é o pretexto de um sentimento particular. O teatro não consegue atingir sua verdadeira finalidade; deveria ele ser o ponto em que se reforça a solidariedade das consciências, em que se manifesta a verdade da presença comum. Em lugar de ser o centro do ser, é apenas o palácio do

86 A crítica dirigida por Rousseau ao *Misantropo* de Molière suscita um outro efeito pernicioso do teatro, que se caracteriza não por uma inércia do homem em relação à prática da virtude, mas se relaciona, ao contrário, a algo bem mais grave: trata-se da admiração por indivíduos que adotam condutas reprováveis. Escreve o genebrino: “ousemos dizê-lo sem rodeios. Qual de nós está tão seguro de si para suportar a representação de uma tal comédia, sem compartilhar as coisas que ali se representam? Quem não ficaria um pouco aborrecido se o patife viesse a ser surpreendido e falhasse o seu golpe? Quem não se torna por um momento velhaco também, simpatizando com ele? Pois simpatizar com alguém tem algo de diferente de pôr-se em seu lugar? Bela lição para a juventude essa, em que homens feitos têm dificuldade de se defenderem da sedução do vício!” (*Carta a d’Alembert*, OC V, p.43 [p.64]).

87 *Carta a d’Alembert*, OC V, p.24 (p.47).

parecer enganador. Por um singular malefício, a separação está em toda parte: em lugar de envolver um público reunido, o recinto do teatro marca uma fronteira para todos aqueles que exclui. Quanto aos que assistem ao espetáculo, nada os aproxima: entre a turbulência da plateia e a atenção distraída dos camarotes, a distância é infinita.⁸⁸

Ressaltada a influência negativa exercida pelo teatro sobre os espectadores, seria lícito questionar se Rousseau conceberia um teatro que objetivasse incutir nos homens que a ele acorrem alguma espécie de instrução. Isso, todavia, igualmente é rechaçado pelo genebrino visto que, como dito anteriormente, essa espécie de espetáculo (tal como os outros) tem como mote o agradável, aquilo que adule as paixões dos indivíduos. Uma tentativa de instrução até poderia provocar algum efeito, mas isso atingiria justamente o cerne do espetáculo teatral, que objetiva agradar. Nesse sentido, prossegue Rousseau: “nossos autores modernos, guiados por melhores intenções, fazem peças mais depuradas; mas também o que acontece? Elas não têm mais comicidade verdadeira e não produzem nenhum efeito. Elas instruem muito, se quiserem; mas aborrecem ainda mais. Mais valeria ir ao sermão”.⁸⁹ Desse modo, o elemento pedagógico é excluído por Rousseau do teatro visto que, enquanto espetáculo, tem como desiderato causar prazer e não instruir. Poderia sim ser um elemento de distração, impedindo que os homens se corrompessem ainda mais, mas não de instrução.⁹⁰ Também no *Prefácio de Narciso* o genebrino havia recorrido a essa possível utilização com o objetivo de evitar que um mal maior adviesse aos homens. Naquele texto, Rousseau afirma:

Muito me agradaria ter sempre uma peça para ser vaiada, se a esse preço pudesse, durante duas horas, conter os maus desígnios de um único

88 *A invenção da liberdade, 1700 – 1789*, p.116-117.

89 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.43 (p.64). Bento Prado Jr., ao se debruçar sobre a análise empreendida por Rousseau acerca do teatro e seus efeitos num espaço determinado (notadamente Genebra), reafirma a necessidade de se considerar as especificidades de cada local, elencando “duas operações complementares: a) a circunscrição dos efeitos previsíveis do espetáculo na situação histórica presente em Genebra, definida por seus costumes e instituições; b) a exposição das figuras possíveis que a cena pode assumir na sociedade, uma espécie de gênese ideal das posições de sua inscrição possível no interior da prática histórica” (*A retórica de Rousseau*, p.307).

90 Cláudio Boeira Garcia, inclusive, escreve que “recorrendo a termos como gosto, costumes, leis, virtudes cívicas, dentre outros, Rousseau critica o teatro como instrumento de educação e correção dos vícios do homem e das sociedades. As teses principais em que esse argumento se desdobra podem ser assim enunciados: está no coração dos homens, e não nas peças, a origem dos sentimentos passíveis de representação; o teatro jamais pode servir como instrumento de educação, pode sim, divertir, e pode ser valorado positivamente sobretudo nas grandes cidades onde o ócio é significativo e os homens precisam de alguma ocupação” (*A cidade e suas cenas. A crítica de Rousseau ao teatro*, p.115).

espectador, salvar a honra da esposa ou da filha de seu amigo, o segredo de seu confidente ou a fortuna de seu credor. Quando não existem mais costumes, tem-se de pensar unicamente na polícia, e sabe-se muito bem que a música e os espetáculos constituem um de seus mais importantes objetivos.⁹¹

Uma vez realizadas as considerações acerca do homem enquanto espectador, deve-se voltar a atenção para o segundo elemento da relação proposta pelo teatro: trata-se do ator – ou, no caso da *Carta a d'Alembert*, do comediante. Tal figura, à maneira do espectador, é tratada por Rousseau sob um aspecto bastante desfavorável, e de modo análogo àquele que caracteriza o indivíduo enquanto espectador, igualmente o comediante constitui elemento bastante pernicioso não somente no que tange ao comportamento típico desse indivíduo, mas também em sua influência negativa que reverbera em todo o corpo político. De início, aos homens que desempenham tal mister o pensador genebrino vai atribuir as condutas reprováveis observadas nos indivíduos inseridos numa situação civil corrompida. Escreve Rousseau:

Começando por observar os fatos antes de raciocinar sobre as causas, vejo em geral que a condição de comediante é uma condição de licenciosidade e de maus costumes; que os homens se entregam à libertinagem; que as mulheres levam uma vida escandalosa; que ambos, avaros e pródigos ao mesmo tempo, sempre cheios de dívidas e sempre gastando dinheiro a rodo, são tão poucos contidos em suas dissipações como pouco escrupulosos sobre os meios de sustentá-las.⁹²

O comediante, dessa forma, bem traduz o homem assaltado por toda sorte de comportamentos viciosos, cuja situação é severamente criticada pelo genebrino. E dentre todas as características negativas elencadas por Rousseau e imputadas ao comediante, sobressai a identificação promovida pelo autor entre essa ocupação com os histriões e os farsantes. Aos olhos do genebrino, não se trata nesse momento de se promover uma distinção entre “verdadeiros” ou “farsantes”, visto que a própria condição do comediante já traz consigo tal denotação de farsa. Em virtude disso, prossegue o autor:

Li em algum lugar que essas ignomínias eram menos impostas aos verdadeiros comediantes do que a histriões e a farsantes que

91 *Prefácio de Narciso*, OC II, p.973 (p.301).

92 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.69 (p.88-89).

emporcalhavam suas cenas com indecências e obscenidades; mas essa distinção é indefensável: pois as palavras comediante e histrião eram perfeitamente sinônimas e não apresentavam nenhuma diferença, a não ser que uma era grega e a outra, etrusca. Cícero, no livro *Do Orador*, chama histriões aos dois maiores atores que Roma jamais teve, Esopo e Roscius; em defesa deste último, ele lamenta que um homem tão honesto exercesse uma profissão tão pouco honesta. Longe de fazer distinções entre comediantes, histriões e farsantes, nem entre os atores das tragédias e o das comédias, a lei atinge indistintamente com o mesmo opróbrio todos aqueles que sobem ao palco.⁹³

Nesse sentido, o mister do comediante encontra-se, desde a sua raiz, impregnado por características bastante nefastas consoante Rousseau; o talento de um indivíduo que se dedica a essa atividade personifica de maneira bastante adequada a cisão entre o *ser* e o *parecer*, tão combatida pelo genebrino. Tal indivíduo, enfim, põe o seu corpo, suas habilidades e expressões a serviço de um espetáculo que tem como desiderato agradar a outrem e as paixões daqueles que o veem.

Que é o talento do comediante? A arte de imitar, de adotar um caráter diferente do que se tem, de parecer diferente do que se é, de se apaixonar com serenidade, de dizer coisas diferentes das que se pensam com tanta naturalidade como se realmente fossem pensadas, e, enfim, de esquecer seu próprio lugar, de tanto tomar o de outro. Que é a profissão de comediante? Um ofício pelo qual ele se dá como espetáculo em troca de dinheiro, se submete à ignomínia e às afrontas de que se compra o direito de lhe fazer, e põe publicamente sua pessoa à venda. Desafio todo homem sincero a dizer se não sente no fundo da alma que nesse comércio de si mesmo há algo de servil e de baixo.⁹⁴

Do exposto, constata-se que o ofício do comediante é marcado de maneira indelével pela falta de transparência, de correspondência entre o que lhe preceitua o coração e seus modos de agir. Importa ser aplaudido e, quanto melhor puser seu corpo e sua capacidade de expressão à disposição de variados personagens e comportamentos, tanto mais esse indivíduo será celebrado. Reside, aqui, o cerne da crítica rousseauiana ao comportamento do comediante, que ao conferir a si próprio toda sorte de temperamentos, avilta a sua própria condição de homem ao pôr-se com um simples instrumento para o deleite de outrem.⁹⁵ Um indivíduo que adota

93 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.70-71 (p.89-90).

94 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.72-73 (p.92).

95 Rousseau confere grande ênfase a essa capacidade do comediante utilizar-se de sua própria pessoa para, através dela, transmitir as mais diversas paixões e servir-se ao público, visando agradá-lo. É justamente essa utilização da própria pessoa que confere aviltamento à condição do

como mister enganar os outros, utilizando-se de sua própria pessoa para tanto, é por conseguinte severamente criticado por Rousseau, que arremata:

Qual é, então, no fundo, o espírito que o comediante recebe de seu estado? Uma mistura de baixeza, de falsidade, de ridículo orgulho e de indigno aviltamento, que o torna capaz de toda espécie de personagens, com exceção da mais nobre de todas, a de homem, que ele abandona.⁹⁶

Desse modo, compreende-se que tanto o espectador como o ator são personagens bastante nocivos ao corpo político; por conseguinte, o próprio teatro, enquanto espetáculo, não deve ser encarado com bons olhos. Rousseau não nega que em determinadas circunstâncias essa atividade possa implicar alguns “ganhos” para o meio em que se encontrem⁹⁷ – afinal, como ressalta o autor, deve-se levar em conta o público a que se destinam os espetáculos. Contudo, diante do exposto, verifica-se que, consoante o genebrino, o teatro tal como este se lhe afigurava reforçaria os maus hábitos do povo;⁹⁸ ademais, tal elemento bem representa o estado de degenerescência em que se encontram os homens civilizados, cativos de uma situação em que se veem às voltas com todas as comodidades próprias de tal estado mas que, por outro lado, deixa-os afastados da liberdade e simplicidade, ameaçando dessa forma a própria manutenção do corpo político. Escreve, então, Rousseau: “quantos cidadãos generosos não verão com indignação esse

comediante, o que não se verifica com os oradores e os pregadores – ainda que esses homens igualmente tenham os seus trabalhos marcados pela exposição ao público. De alguma maneira, haveria uma aproximação entre tais indivíduos e o comediante; no entanto, anota o genebrino que “a diferença é imensa. Quando o orador se mostra, ele o faz para falar e não para se oferecer como espetáculo: só representa a si mesmo, só desempenha seu próprio papel, só fala em seu próprio nome, só diz ou só deve dizer o que pensa; como o homem e a personagem são a mesma pessoa, ele está no seu lugar; é o mesmo caso de todo cidadão que cumpre as funções de sua condição. (*Carta a d'Alembert*, OC V, p.74 [p.92-93]).

96 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.73 (p.92).

97 Nessas hipóteses, o teatro não funcionaria tanto como um agente que promovesse um aperfeiçoamento verdadeiro daqueles que estão envolvidos com ele; assemelha-se mais a uma espécie de “freio” que impede uma corrupção ainda maior dos homens. E é nesse sentido que escreve Moffat: “os espetáculos prejudiciais como as ciências e as artes não são toleráveis senão na medida em que substituem num povo corrompido distrações ainda mais funestas. Propor, como d'Alembert havia feito, estabelecer um teatro em Genebra, cidade patriarcal, seria desejar inocular um produto perigoso da civilização. Esse projeto basta para determinar Rousseau a desenvolver a condenação do teatro que decorrerá de seus princípios e neles já estava contida implicitamente. E eis como as circunstâncias que conduzirão Rousseau a escrever sua *Carta a d'Alembert* fornecem-lhe a ocasião de condenar de uma maneira geral o teatro, não o considerando senão em sua influência sobre os costumes” (*Rousseau et la querelle du théâtre au XVIIIe siècle*, p.67).

98 O que o leva a exclamar: “espetáculos e bons costumes! Eis aí algo que realmente seria um espetáculo digno de se ver, tanto mais que seria a primeira vez” (*Carta a d'Alembert*, OC V, p.60 [p.80]).

monumento do luxo e da preguiça erguer-se sobre as ruínas de nossa antiga simplicidade e ameaçar de longe a liberdade pública?”.⁹⁹ O teatro, dessa forma, ao tempo em que reforça os caracteres negativos próprios do indivíduo da condição civilizada, também contribui para que esses elementos perniciosos se alastrem pelo corpo político, afrouxando os laços que o ligam aos cidadãos. E nas *Considerações sobre o governo da Polônia* o genebrino volta a discorrer sobre isso, escrevendo que os indivíduos de tal situação,

Quando se reúnem é nos templos, para um culto que nada tem de nacional, que em nada lembra a pátria, praticado quase que com ironia: em salas bem fechadas e contra pagamento, para assistir em teatros efeminados, dissolutos, onde só se sabe falar de amor, declamar textos histriônicos, imitar prostitutas, receber lições de corrupção, as únicas que podem ser aproveitadas dentre todas as que se pretende dar.¹⁰⁰

Questiona-se por conseguinte o papel que o genebrino confiaria aos espetáculos num corpo político. A partir do exposto, tornou-se possível constatar a nefasta influência que determinadas espécies de espetáculos podem ter num meio civil, contribuindo para a manutenção daquele estado agrilhado frequentemente denunciado por Rousseau. Contudo, a despeito das críticas desferidas pelo genebrino a alguns tipos de espetáculo, isso não significa que este, enquanto gênero, possa ser simplesmente descartado como nocivo (ou aproveitado, quando muito, para impedir uma derrocada ainda maior dos homens civilizados). O autor propõe, em lugar disso, que os espetáculos efetivamente ocupem um lugar de destaque no seio do corpo político, mas de um modo que venha a tornar os homens vigorosos e em contato estreito com os seus semelhantes. Trata-se, então, de insuflar o cultivo dos próprios corpos dos cidadãos através das mais variadas atividades e de tal modo que, em consequência disso, o próprio corpo político seja fortalecido.

Rousseau, desse modo, ainda na *Carta a d'Alembert* aponta a direção de suas reflexões. Nesse escrito, após tecer severas críticas àquelas espécies de espetáculos louvadas pelos homens civilizados, proporá o que segue:

Como! Não deve haver nenhum espetáculo numa República? Pelo contrário, deve haver muitos deles. Nas Repúblicas eles nasceram, nelas os

⁹⁹ *Carta a d'Alembert*, OC V, p.88 (p.105).

¹⁰⁰ *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC III, p.958 (p.229).

vemos brilhar com um real ar de festa. A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que têm tantas razões para se amarem e para permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenhamo-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade!.¹⁰¹

Em vez da escuridão do teatro, no qual os homens encontram-se ajuntados mas não verdadeiramente unidos entre si, o pensador genebrino contrapõe os espetáculos ao ar livre, em que todos observam e, simultaneamente, são observados. Rousseau insiste sobremaneira na importância desse tipo de espetáculo; nele, há possibilidade de conagração entre os diferentes que compõem o corpo político, além da valorização do aspecto físico dos indivíduos nele inseridos. Também nas *Considerações sobre o governo da Polônia* o genebrino aponta nessa direção, ao escrever: “muitos espetáculos ao ar livre, onde as diferenças sociais sejam respeitadas com cuidado mas dos quais participe igualmente todo o povo, como entre os antigos; e onde, em certas ocasiões, a juventude demonstre sua força e capacidade”.¹⁰²

Esse novo tratamento que Rousseau confere aos espetáculos no seio do estado civil traz, então, um novo tratamento aos próprios corpos dos homens. Se numa situação corrompida eles são fracos e têm seus comportamentos pautados pelo desejo de agradar a outrem, submetendo-o dessa forma à opinião alheia, no espetáculo proposto pelo genebrino adota-se uma perspectiva diversa. Não são mais movidos por um comando externo; em lugar disso, faz-se presente a espontaneidade dos seus movimentos. E é nesse sentido que escreve Guy Besse, aduzindo que “os corpos daqueles que dançam ao redor da fonte não é o corpo posto em cena na Ópera pelo mestre de balé. Entregue ao movimento do ritmo que arrasta e solidariza os atores da festa, não há nada a representar. Ele desfruta sem constrangimento e sem medo de sua alegria a liberdade do seu impulso”.¹⁰³

Deve-se ressaltar que tal reunião não precisaria necessariamente ser ditada por um objetivo particular, tal como assistir a uma apresentação (como ocorre no

101 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.114 (p.128).

102 *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC III, p.963 (p.234).

103 *Jean-Jacques Rousseau et l'apprentissage de l'humanité*, p.286.

teatro): nessa reunião proposta por Rousseau, não há a distinção entre espectadores e atores, tão nociva aos olhos do genebrino. Na festa à qual se refere o autor, este propõe: “oferecei os próprios espectadores como espetáculo; tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem mais unidos”.¹⁰⁴ Dessa maneira, não há uma diferença cristalizada entre as categorias de espectador e ator; além disso, do mesmo modo, os aplausos concedidos para uns por aqueles outros que simplesmente assistiriam a uma representação teatral igualmente são substituídos por uma celebração conjunta.

Contudo, ainda que se faça alusão a um traço de espontaneidade que seria característico dessas reuniões,¹⁰⁵ o genebrino não deixa de citar alguns motivos que bem justificariam tal espécie de espetáculo. Essas oportunidades de conagração entre os indivíduos, ao pô-los em relações imediatas, igualmente assumem um outro caráter, transmutando-se as festas populares em festas cívicas.¹⁰⁶ Nessa modalidade, os participantes não apenas abolem as barreiras que os separam dos seus semelhantes, mas juntos igualmente são infundidos no amor ao corpo político em que se encontram. Daí o porquê de Rousseau insistir que as festas sejam realizadas em grande número: nessas confraternizações, o próprio corpo político, através do estreitamento dos laços que unem os cidadãos, é fortalecido.¹⁰⁷

Nesse ponto unem-se mais uma vez as reflexões empreendidas por Rousseau sobre o cultivo dos corpos dos cidadãos e a manutenção do corpo político. E igualmente é evocada a importância dos jogos, que assumem um caráter cívico e há muito já eram incentivados, nos povos antigos. Mesmo na *Carta*, tratando especificamente de Genebra, o autor já assinala a importância dessas atividades, relacionando-as não apenas ao vigor advindo da prática desses jogos, mas também acentuando a sua relação com a sobrevivência do corpo político. Escreve Rousseau:

104 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.115 (p.128).

105 “Quais serão, porém, os objetivos desses espetáculos? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. Com a liberdade, em todos os lugares onde reina a abundância, o bem-estar reina também. Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa.” (*Carta a d'Alembert*, OC V, p.115 [p.128]).

106 Jacira de Freitas promove uma acurada investigação acerca das diversas modalidades de festas tratadas por Rousseau em suas obras, incluindo-se a das vindimas na *Nova Heloísa (Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*, sobretudo o capítulo 03).

107 Como assinala Jacira de Freitas, “a função predominantemente política da festa popular se exprime não somente no seu potencial em dispersar as facções políticas ou eliminar as diferenças ideológicas, mas sobretudo na solidificação do elo social. (...) A tarefa de criar um corpo moral coletivo não estaria definitivamente concluída sem o estabelecimento de vínculos afetivos entre os componentes da coletividade” (*Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*, p.47).

Não preciso citar os jogos dos antigos gregos: há outros mais modernos, há os que ainda existem, e os descubro justamente em nossa cidade. Temos revistas todos os anos; prêmios públicos; reis do arcabuz, do canhão, da navegação. Nunca é demais multiplicar eventos tão úteis e tão agradáveis; reis como esse nunca são demais. Por que não faríamos, para nos tornarmos melhor dispostos e mais robustos, o que fazemos para nos exercitar com as armas? Terá a República menos necessidade de trabalhadores do que de soldados?¹⁰⁸

Através de jogos o homem adquire vigor físico e desenvolve suas atividades, ao tempo em que fortalece os laços com os seus compatriotas e promovem a “saúde” do corpo político.¹⁰⁹ A valorização dessas atividades, tal como proposto por Rousseau, exemplifica mais uma vez a admiração nutrida pelo exemplo da Lacedemônia;¹¹⁰ com efeito, ainda que não seja possível evocar um retorno puro e simples à situação daqueles gregos, Rousseau não deixa de sublinhar a importância da conjugação dessas atividades com a tarefa de zelar pelo corpo político. Se na *Carta a d'Alembert* o pensador genebrino já assinalava a elevada relevância dessa ligação, efetivamente nas *Considerações sobre o governo da Polônia* essa importância está ainda mais manifesta. Nesse texto, verifica-se que a relação entre o cultivo dos corpos e a manutenção do corpo político reveste-se, inclusive, de um caráter pedagógico:¹¹¹ o desenvolvimento dos liames que unem o cidadão à sua pátria é iniciado desde cedo, “com jogos infantis; com instituições que ao observador superficial parecem tolas e frívolas, mas que formam hábitos e compromissos invencíveis”.¹¹² Desse modo, vê-se que a própria reflexão atinente à educação dos

108 *Carta a d'Alembert*, OC V, p.115 (p.128-129).

109 Natalia Maruyama, nesse sentido, assevera que “é pela participação de todos os cidadãos nos jogos, nos ritos e nas festas cívicas que se poderia manter as características de cada povo, o 'caráter nacional', aquilo que une todos os homens em torno de costumes comuns, gostos e paixões” (*A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*, p.164).

110 “Assim chamava de volta seus cidadãos, com festas modestas e jogos sem brilho, essa Esparta que nunca citaria demais para exemplo do que deveríamos tirar; assim, em Atenas, em meio às belas-artes, assim em Susa em meio ao luxo e à moleza, o espartano entediado suspirava por seus grosseiros festins e seus cansativos exercícios. Era em Esparta que, numa laboriosa ociosidade, tudo era prazer e espetáculo; era lá que os mais rudes trabalhos eram considerados recreações, e que os menores lazes criavam uma instrução pública; era lá que os cidadãos, continuamente reunidos, consagravam a vida a diversões que eram o principal negócio do Estado, e a jogos de que só descansavam na guerra.” (*Carta a d'Alembert*, OC V, p.122 [p.134]).

111 Já no *Emílio*, tratando dos prazeres, Rousseau os relacionava à necessidade de partilhá-los com outrem. Nesse escrito, lê-se que “(...) os prazeres exclusivos são a morte do prazer. As verdadeiras diversões são as que compartilhamos com o povo; as que queremos ter sozinhos, já não as temos.” (OC IV, p.690 [p.489]).

112 *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC III, p.955 (p.226). Ressalta ainda Jean Château que “a educação física será portanto também e antes de tudo uma educação moral; Rousseau

indivíduos não se aparta da relação estabelecida entre os corpos dos cidadãos e o corpo político, visto que através do fortalecimento da constituição física dos homens, por intermédio dessas atividades, o próprio estado civil será afetado.

Não se trata, aqui, de discorrer propriamente acerca do pensamento pedagógico de Rousseau, mas não se deve olvidar que, mesmo restrita a um âmbito doméstico (como na hipótese de Emílio e seu preceptor), a educação não pode se furtar a promover o vigor do aluno, visto que tal promoção não se limita ao aspecto da saúde, mas igualmente está relacionado ao processo mesmo de aprendizagem, posto que se exercitando os membros, os sentidos e os órgãos, torna-se possível que as operações do espírito sejam fáceis e seguras.¹¹³ E ao trazer à tona a questão concernente à educação, vinculando-a à manutenção do corpo político, igualmente transparece a atenção que o pensador genebrino dedica à atividade física. Ainda nas *Considerações*, Rousseau enfatiza a necessidade de exercícios físicos por parte dos alunos, escrevendo que “na minha opinião esse item tão desprezado é a parte mais importante da educação, não só por formar organismos sadios e robustos porém mais ainda pelo efeito moral, que se costuma negligenciar ou preencher com preceitos pedantes e vãos, que correspondem a palavras vazias”.¹¹⁴

Nesse sentido, constata-se que o cultivo dos corpos encerra não somente uma preocupação de cunho pedagógico ou de formação adequada do indivíduo submetido a tal processo, mas igualmente torna-se patente a importância que tal prática assume quando os horizontes são alargados a uma perspectiva política: nesse ponto, o pensador genebrino ressalta que, a despeito de uma educação doméstica que venha a pôr em desenvolvimento os corpos dos alunos, é imprescindível que uma vez inseridos num corpo político, que as atividades físicas sejam desenvolvidas perante os seus concidadãos. Destarte, escreve Rousseau que

Não se deve permitir que brinquem separadamente, seguindo a sua fantasia, mas deve haver jogos em conjunto, e públicos, de forma que haja

reencontra, aí também, a tradição antiga” (*Jean-Jacques Rousseau: sa philosophie de l'éducation*, p.147).

113 Cf. primeiro capítulo. No livro III do *Emílio*, Rousseau escreve que “(...) com o hábito do exercício do corpo e do trabalho manual, dou imperceptivelmente ao meu aluno o gosto pela reflexão e pela meditação, para contrabalançar a preguiça que resultaria de sua indiferença pelos juízos dos homens e da calma de suas paixões. É preciso que ele trabalhe como um camponês e pense como filósofo, para não ser tão vagabundo como um selvagem. O grande segredo da educação é fazer com que os exercícios do corpo e os do espírito sirvam sempre de descanso uns para os outros” (OC IV, p.480 [p.261]).

114 *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC III, p.967-968 (p.239).

sempre um objetivo comum a que todos aspiram, e que sejam promovidas a concorrência e a emulação. Mesmo os pais que preferirem a educação doméstica, instruindo os filhos diretamente sob as suas vistas, devem enviá-los para os exercícios coletivos. A sua instrução pode ser doméstica e particular, mas os jogos de que participam devem ser sempre comuns a todos, e públicos; com efeito, não se trata aqui apenas de ocupar essas crianças, de dar-lhes uma constituição robusta, tornando-as sadias e ágeis; é preciso habituá-las desde cedo às regras, à fraternidade, à competição, a viverem expostas aos seus concidadãos e a almejarem a aprovação pública.¹¹⁵

Vê-se dessa forma que essas atividades, quando desenvolvidas de maneira conjunta, promovem o vigor dos cidadãos ao tempo em que estreitam os laços entre eles. Frente a isso é que conclama o pensador genebrino:

Que haja muitos jogos públicos, pois a mãe pátria tem gosto em ver seus filhos brincando! Que ela sempre preste atenção a seus filhos, para que possam sempre interessar-se por ela. (...) Que seja abolido tudo o que torne os homens efeminados, tudo o que os distraia, os isole, faça-os esquecer os seus deveres; tudo o que torne possível fazê-los felizes em qualquer lugar, desde que sejam entretidos.¹¹⁶

Em consequência disso, consoante o genebrino, as reflexões dirigidas aos fundamentos de um corpo político, bem como às medidas necessárias para a sua manutenção, são perpassadas por um questionamento acerca dos próprios membros que o compõem, incluindo-se aí uma indagação sobre as atividades, o vigor e a saúde dos seus corpos. Efetivamente, ao criticar de maneira bastante severa os homens fracos e preguiçosos de uma situação civilizada corrompida e, por outro lado, propondo atividades que acentuam o vigor e a saúde dos indivíduos, Rousseau sublinha a estreita ligação que deve existir entre os seus corpos e o corpo político, tomando as indagações sobre saúde e doença, força e fraqueza, não apenas sob a perspectiva da conservação da vida de cada um, mas como um legítimo questionamento acerca do exercício dos próprios cidadãos na manutenção do corpo político em que se encontram.

115 *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC III, p.968 (p.239).

116 *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC III, p.962 (p.233). E tal procedimento deve ser contínuo; afinal, “os pupilos aprendem no curso da vida ativa. Isso é sustentado através da participação em esportes públicos e festivais e envolvimento na milícia de cidadãos. Os corredores nas corridas, os soldados no regimento, os dançarinos nos festivais estão aprendendo a ser homens de ação política e decisão. Simultaneamente são imbuídos pelos companheiros dos *mores* distintivos de sua nação. O processo de desnaturação é concluído pela sujeição de toda conduta à constante vigilância” (Geraint Parry, *Émile: learning to be men, women and citizens*, p.264).

Considerações finais

De único instrumento que dispunha o homem para manter a própria vida a elemento essencial para a conservação do estado civil, o corpo constitui efetivamente, na reflexão rousseauiana, uma instância privilegiada a partir da qual se torna possível empreender uma análise sobre as consequências, para o indivíduo, dessa passagem rumo à situação civilizada, bem como propicia uma reflexão sobre a própria manutenção do corpo político. De fato, já em seus primeiros escritos de cunho político, ao promover uma comparação entre povos tidos como ignorantes e outros que valorizavam sobremaneira as ciências e as artes, não deixou o genebrino de anotar o quão perniciosas poderiam ser as consequências de um cultivo desmesurado de tais elementos, que tornariam os homens fracos e ameaçariam a existência do estado civil.

Rousseau não se deteve, como se verificou, em descrever apenas o estado de doença e fraqueza que se lhe afigurava: para avaliar tal quadro, teve de se servir da noção de homem concebido num estado anterior ao advento da situação civil. Desse modo, o homem originário revelou-se uma ferramenta essencial para o julgamento acerca da condição do próprio indivíduo civilizado; com efeito, a partir dessa caracterização, considerando a constituição física e as verdadeiras necessidades do homem do estado de natureza, o pensador genebrino distingue-se de autores que teriam enxergado já nesse homem características típicas do indivíduo civilizado. Desse modo, sobressai o homem originário, vigoroso e saudável, em oposição àquele da situação civil, marcado pela fraqueza e pelas doenças. Esse homem do estado de natureza rousseauiano não conhece os louvados benefícios dos povos civilizados, mas estes não lhe fazem falta: como exemplo disso, a medicina bem representa o que, aos olhos de um indivíduo do estado civil, seria uma grande conquista; para o genebrino, contudo, seria uma prova da situação doente e fraca em que os homens se encontram. No estado natural, desconhecendo os efeitos da medicina, o homem ostenta saúde e vigor; o seu corpo desconhece os males causados pelos costumes e suas necessidades são bastante

limitadas e facilmente satisfeitas. Suas atenções são dirigidas à conservação da própria vida e, circunscrito a um horizonte bastante limitado, assemelha-se aos animais.

No entanto, em que pese a semelhança apontada por Rousseau entre os homens e os animais nesse estado, sublinha o filósofo o traço distintivo conferido pela perfectibilidade (ou faculdade de aperfeiçoamento). Através dela, tornam-se possíveis as mudanças constatadas nos homens no decorrer dos tempos, em seu modo de agir e, conseqüentemente, em sua compleição física. Por intermédio da faculdade de aperfeiçoamento, o indivíduo contou com a possibilidade de confeccionar ferramentas que o ajudassem a suplantar ou, ao menos, minimizar os obstáculos com os quais se deparava enquanto buscava assegurar a própria conservação e, através da utilização de tais elementos, pôde substituir ou incrementar as forças do próprio corpo. Em virtude disso, como visto, define o vigor dos primeiros tempos à proporção que o homem passa a depender de ferramentas para a realização de suas atividades cotidianas. Como corolário dessa situação, notam-se os efeitos decorrentes do decréscimo da força física não apenas no que tange à compleição desse homem: doravante sedentário e aproximado dos seus semelhantes (posto que através da faculdade de aperfeiçoamento igualmente descobriu as comodidades proporcionadas pela vida familiar e em grupos), vão se formando, aos poucos, ideias sobre compromissos mútuos, ainda que, de início, tais compromissos sejam facilmente desfeitos, caso isso traga uma maior vantagem para o indivíduo.

Nessa trajetória, constatou-se de que modo o corpo deixou de ser a única ferramenta do homem e passou a ser considerado tal como mais um instrumento – e não somente para garantir a sobrevivência. O mostrar-se para o outro, o desejo de ser benquisto pelos semelhantes (sublinhando-se o sexo oposto), demonstram em que medida o corpo assume um novo papel, bastante diverso daquele do estado de natureza. As aparências começam a adquirir importância nos contatos com os demais e a transparência característica dos primeiros tempos vai se perdendo.

Desse modo, expondo essa nova situação dos indivíduos através do enfoque dirigido aos seus próprios corpos e comportamentos, o pensador genebrino torna patentes os malefícios causados aos corpos dos homens (que, de uma situação forte e saudável, adentraram num estado fraco e doentio) e de que maneira o “espetáculo grandioso e belo” das Luzes encerra perigosas conseqüências para a

constituição dos homens bem como para a sua própria sobrevivência: as primeiras ideias acerca da propriedade e das vantagens ligadas à acumulação de bens, conjugando-se às desigualdades observadas entre fortes e fracos, entre os mais ou menos habilidosos, conduziram a uma nova oposição, qual seja, entre ricos e pobres – destarte, para assegurar a própria sobrevivência e a salvaguarda de suas posses é que tais indivíduos se viram compelidos à elaboração do corpo político.

Todavia, como pôde ser constatado, Rousseau não se limitou a denunciar esses malefícios e, através da apreciação das mudanças ocorridas nas constituições dos homens, demonstrar que o surgimento do estado civil encontra-se estreitamente relacionado a um progressivo enfraquecimento dos indivíduos. Rechaçando a possibilidade de um retorno à condição anterior ao advento do estado civil, tratou-se então de procurar um fundamento que conferisse legitimidade a essa nova situação – e também aqui, ao procurar uma legitimação para o corpo político, Rousseau não deixa de recorrer ao corpo humano: desde um aspecto explicativo (comparando-se o funcionamento do corpo político ao de um organismo, além de ressaltar o seu caráter finito e os males aos quais está sujeito) até a constatação da necessidade de serem desenvolvidas determinadas atividades por parte dos cidadãos, vê-se que o genebrino não olvida a importante relação entre o corpo humano e o corpo político. Assinala-se, desse modo, a grande relevância da agricultura e da prática de exercícios que confirmam vigor aos cidadãos ao mesmo tempo em que contribuem para o estreitamento dos laços que os unem à pátria. E a valorização de determinadas atividades que se contraponham ao ócio e aos demais comportamentos criticados por Rousseau consubstancia-se ainda na apreciação do autor sobre os espetáculos: estes são louvados sobremaneira pelo pensador genebrino na medida em que não deixam de levar em conta o caráter nacional, festivo e também da valorização dos próprios corpos dos cidadãos: através de jogos e festas cívicas, os indivíduos exercitam suas habilidades, tornam-se vigorosos e se aproximam de seus compatriotas.

Dessa forma, partindo da caracterização do homem do estado de natureza e chegando ao indivíduo inserido num corpo político (assinalando-se, em tal processo, as modificações observadas por Rousseau nos corpos dos homens e as medidas propostas pelo filósofo para que se confira vigor aos cidadãos e que estes se unam cada vez mais à pátria), restou demonstrado que as considerações tecidas pelo pensador genebrino acerca do corpo ultrapassam um caráter de discurso sobre a

constituição saudável (ou doentia) de um homem ou até do adequado desenvolvimento de suas faculdades. Suas reflexões igualmente evidenciam uma preocupação com um estado civil bem conduzido – manifestando-se, este último, justamente na saúde e no vigor dos cidadãos, que promoverão desse modo a conservação do próprio corpo político.

Referências bibliográficas

Obras de Rousseau:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. **Carta a d'Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993. Coleção Repertórios.

_____. **Carta ao Sr. Grimm**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. II.

_____. **Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. II.

_____. Cartas a Malesherbes. IN: **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza Silva Camarini, José Oscar de Almeida Marques e Maria Cecília Queiroz de Moraes Pinto. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Cartas morais. IN: **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza Silva Camarini, José Oscar de Almeida Marques e Maria Cecília Queiroz de Moraes Pinto. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. II.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. II.

_____. **Do contrato social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. I.

_____. **Emílio**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. I.

_____. Manuscrito de Genebra. IN: **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

_____. O estado de guerra nascido do estado social. IN: **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

_____. **Oeuvres complètes**. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vols.

_____. **Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. II.

_____. Projeto de Constituição para a Córsega. IN: **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

_____. **Resposta de Jean-Jacques Rousseau ao Rei da Polônia**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. II.

_____. Tratado sobre a economia política. IN: **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

_____. **Última resposta ao Sr. Bordes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, v. II.

Outras obras:

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: solitude et communauté**. Tradução de Claire Brendhel-Lamhout. Mouton, Paris, La Haye, École Pratique des Hautes Études, 1974.

BERNARDI, Bruno. **La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.

BESSE, Guy. **Jean-Jacques Rousseau et l'apprentissage de l'humanité**. Paris: Messidor, Éditions sociales, 1988.

BÍBLIA. Primeira epístola aos coríntios. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução: Centro Bíblico Católico. 74. ed. São Paulo: Ave Maria, 2008.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1997.

CHÂTEAU, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: sa philosophie de l'éducation. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.

CHUQUET, Arthur. **Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1893. Les grans écrivains français.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. Paris: Vrin, 1995.

_____. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. L'homme selon Rousseau. IN: **Pensée de Rousseau**. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, Discurso, 2006.

DUCHET, Michèle. **Anthropologie et histoire au siècle des lumières**. Paris: François Maspero, 1971.

DURKHEIM, Émile. **Montesquieu e Rousseau**: pioneiros da sociologia. Tradução de Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

EIGELDINGER, Frédéric S.; TROUSSON, Raymond. (Eds.) **Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Honoré Champion, 2001.

EIGELDINGER, Marc. **Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire**. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1962.

_____. **Jean-Jacques Rousseau, univers mythique et cohérence**. Neuchâtel: les Éditions de la Baconnière, 1978.

FAÏCK, Denis. La citoyenneté politique, sociale et économique dans la philosophie de Jean-Jacques Rousseau. **Études Jean-Jacques Rousseau**, Montmorency, v.13, p.141-155, 2002.

FREITAS, Jacira de. **Política e festa popular em Rousseau**: a recusa da representação. São Paulo: Humanitas, 2003.

GANOCHAUD, Colette. Opinion publique et changement social chez Jean-Jacques Rousseau. **Revue française de science politique**, v.28, n.05, p.899-924, 1978.

GARCIA, Claudio Boeira. **As cidades e suas cenas**. A crítica de Rousseau ao teatro. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, 1997. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Orientador: Renato Janine Ribeiro.

GIERKE, Otto. **Political theories of the middle age**. Translated with an introduction

by Frederic William Maitland. Cambridge at the University Press, 1938.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**: les principes du système de Rousseau. Paris: Vrin, 1983.

_____. Le problème de la civilisation chez Rousseau. **Manuscrito**: Revista de Filosofia, Campinas, v.3, n.2, p.93-126, 1980.

GOUHIER, Henri. **Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Seconde édition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone. **Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. Collection Thémis Philosophie.

GREEN, F.C. **Jean-Jacques Rousseau** – a critical study of his life and writings. Cambridge: at the University Press, 1955.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. Coleção Biblioteca Pólen.

_____. Resposta à pergunta: que é o iluminismo. IN: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAUNAY, Michel. **Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)**. Grenoble: A.C.E.R.; Cannes: C.E.L., 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. Tradução de Tania Jatobá. IN: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1976.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LUCRÉCIO. **Da natureza**. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os Pensadores.

MARUYAMA, Natalia. **A contradição entre o homem e o cidadão**: consciência e política segundo J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas, 2001.

_____. **A moral e a filosofia política de Helvétius**: uma discussão com Jean-

Jacques Rousseau. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.

MASTERS, Roger D. **La philosophie politique de Rousseau**. Traduit de l'américain par Gérard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot. Lyon: Ens Éditions, 2002.

MATHIOT, Jean. A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão? **Discurso**, São Paulo, n.22, p.35-61, 1993. Tradução de Maria das Graças de Souza.

MENEZES, Edmilson. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. IN: KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP. 2010.

MOFFAT, M.M. **Rousseau et la querelle du théâtre au XVIIIe siècle**. Paris: De Boccard, 1930.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Retórica e política em Rousseau**. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, 2003. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Orientadora: Maria das Graças de Souza.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf**. Tese (Livre-docência em Filosofia). São Paulo, 2000. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. **O contrato social** – entre a escala e o programa. **Discurso**, São Paulo, n.17, p.119-129, 1988.

PARRY, Geraint. *Émile: learning to be men, women and citizens*. IN: RILEY, Patrick. (Ed.) **The Cambridge companion to Rousseau**. Cambridge University Press, 2001.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.

PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **O iluminismo e os reis filósofos**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Coleção Tudo é História.

_____. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

_____. **Rousseau: o bom selvagem**. 2. ed. São Paulo: Humanitas e Discurso

Editorial, 2007.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Tradução de Marcos Aarão Reis. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2010.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história**: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.29, n.2, p.249-256, 2006.

_____. Voltaire e Rousseau: metafísica e história. IN: MENEZES, Edmilson. (Org.) **História e providência**: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos. Ilhéus: Editus, 2006.

STAROBINSKI, Jean. **A invenção da liberdade, 1700 – 1789**. Tradução de Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: UNESP, 1994.

_____. **As máscaras da civilização**: ensaios. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

STRAUSS, Leo. L'intention de Rousseau. IN: **Pensée de Rousseau**. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

VARGAS, Yves. **Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Le temps des cerises, 2005.

VAUGHAN, C.E. Introduction: Rousseau as political philosopher. IN: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **The Political Writings of Jean Jacques Rousseau**. Ed. from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C. E. Vaughan. Cambridge: at the University Press, 1915, 2 vols.

VOLTAIRE. Carta de Voltaire a J.-J. Rousseau. IN: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.