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

LUÍS FÁBIO GUERRA SPIRA

Costumes e política no *Discurso sobre a desigualdade*, de Jean-Jacques Rousseau

(Versão corrigida após a defesa)

São Paulo
2018

LUÍS FÁBIO GUERRA SPIRA

Costumes e política no *Discurso sobre a desigualdade*, de Jean-Jacques Rousseau

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do titulo de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

(Versão corrigida após a defesa)

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e a divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S759c

Spira, Luís Fábio Guerra Costumes e política no Discurso sobre a desigualdade, de Jean-Jacques Rousseau / Luís Fábio Guerra Spira ; orientador Milton Meira do Nascimento. - São Paulo, 2018.

140 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Natureza. 2. História. 3. Política. 4. Costumes. I. do Nascimento, Milton Meira, orient. II. Título.

SPIRA, L. F. G. **Costumes e política no *Discurso sobre a desigualdade*, de Jean-Jacques Rousseau**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Doutor _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Doutor _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Doutor _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Luis Fábio Guerra Spina

Data da defesa: 05/02/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Milton Meira do Nascimento

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 29/03/2019

(Assinatura do (a) orientador (a)

A meus pais, Vlado e Márcia.

AGRADECIMENTOS

Ao querido professor e amigo Milton Meira: durante minha graduação em filosofia, por ter contribuído sobremaneira para minha formação e para o surgimento do interesse em estudar Rousseau; durante o mestrado, por ter aceitado meu projeto, pela orientação atenta e pela amizade sempre proveitosa e prazerosa que pudemos nutrir. Obrigado!

À professora Maria das Graças, por aceitar integrar a banca em meu exame de qualificação e pelas importantes contribuições que fez na ocasião. A primeira aula universitária de filosofia a que assisti, ainda como ouvinte, em 1999, foi ministrada pela professora Maria; logo após a aula, procurei-a, conversamos sobre a possibilidade de eu ingressar no curso, sobre minha indecisão, sobre dúvidas que tinha à época. Depois da aula, depois da conversa, decidi-me definitivamente, e guardo com carinho a lembrança desse momento importante. Durante a graduação, cursei diversas matérias com a professora Maria das Graças, por intermédio de quem vim a me apaixonar pelo pensamento de Rousseau.

Ao caríssimo professor Thomaz Kawauche, sempre muito prestativo, a quem recorri amiúde em busca de sugestões e de ajuda, jamais negadas, sempre valiosas. O Thomaz integrou, também, a banca em meu exame de qualificação; suas considerações foram fundamentais para eu ajustar o escopo de meu texto e de meus estudos. Participei menos do que eu gostaria do grupo de estudos Rousseau, que, infelizmente, acabou por ser descontinuado, mas tirei muito proveito da experiência que tive no contato com o grupo então coordenado pelo Thomaz.

Ao professor Luiz Fernando Franklin de Mattos, que aceitou meu projeto de pesquisa e me orientou no início do mestrado, antes de a orientação ter sido transmitida ao professor Milton Meira. Muito obrigado!

A todo o pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia, que muito auxílio me prestaram nas tantas ocasiões em que precisei.

Um boi vê os homens – Carlos Drummond de Andrade

Tão delicados (mais que um arbusto) e correm
e correm de um para o outro lado, sempre esquecidos
de alguma coisa. Certamente falta-lhes
não sei que atributo essencial, posto se apresentem nobres
e graves, por vezes. Ah, espantosamente graves,
até sinistros. Coitados, dir-se-ia que não escutam
nem o canto do ar nem os segredos do feno,
como também parecem não enxergar o que é visível
e comum a cada um de nós, no espaço. E ficam tristes
e no rasto da tristeza chegam à crueldade.
Toda a expressão deles mora nos olhos – e perde-se
a um simples baixar de cílios, a uma sombra.
Nada nos pêlos, nos extremos de inconcebível fragilidade,
e como neles há pouca montanha,
e que secura e que reentrâncias e que
impossibilidade de se organizarem em formas calmas,
permanentes e necessárias. Têm, talvez,
certa graça melancólica (um minuto) e com isto se fazem
perdoar a agitação incômoda e o translúcido
vazio interior que os torna tão pobres e carecidos
de emitir sons absurdos e agônicos: desejo, amor, ciúme
(que sabemos nós), sons que se despedaçam e tombam no campo
como pedras aflitas e queimam a erva e a água,
e difícil, depois disto, é ruminarmos nossa verdade.

RESUMO

SPIRA, L. F. G. **Costumes e política no *Discurso sobre a desigualdade,* de Jean-Jacques Rousseau**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018.

No primeiro capítulo do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau define a natureza como ordem; no segundo, a história é por ele definida como desordem a se consubstanciar em movimento de degeneração concernente aos costumes e à moralidade; dessa forma, a antropologia fornece uma norma que permite julgar os homens e as instituições humanas em função de um afastamento maior ou menor, de uma degradação maior ou menor, perante o original prescrito pela natureza; ademais, a antropologia fornece à política o modelo a ser imitado pelo legislador, que, por meio de uma arte aperfeiçoada, tentará repor uma ordem e evitar a degeneração da espécie humana e de suas instituições. Se a queda na história é uma questão de costumes, evitar a queda também o é, porquanto o legislador não consuma sua obra senão por meio da ação sobre os costumes, de que decorre uma imbricação entre costumes e política na obra de Rousseau.

Palavras-chave: natureza, história, política, costumes, moral.

ABSTRACT

On the first chapter of *A Discourse on the Origin of Inequality*, Rousseau defines nature as order; on the second, history is defined as disorder, meaning a progressively degenerative movement regarding customs and morals; anthropology thus provides a norm that allows men and their institutions to be judged depending on the extent of the corruption experienced concerning the original mankind; moreover, anthropology provides the model to be emulated by the legislator, who, by means of his superior, improved art, will try to restore order by avoiding the degeneration both of mankind and its institutions. If decay in history is a matter of customs, avoiding it is nothing but the same, since the legislator does not finish his work but through acting on customs, from what can be concluded that morals and politics are deeply intertwined in Rousseau's political thought.

Keywords: nature, history, politics, customs, morals.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 01

CAPÍTULO I – A NATUREZA 22

CAPÍTULO II – A HISTÓRIA 48

2.1 Introdução: a relação entre costumes e política à luz da necessidade e da contingência na história 48

2.1.1 Considerações sobre a ambiguidade **58**

2.2 Os primeiros tempos: a formação dos costumes como modo de vida, as associações livres, o surgimento do "eu" e do "outro" 60

2.3 A sociedade começada: família, propriedade, dependência, a formação do humano e o surgimento dos costumes e da opinião como força a determinar o comportamento dos homens na coletividade 63

2.4 Propriedade e perversão: ruptura definitiva com a natureza e advento do mal 71

2.5 O pacto social na história: entre fundamento e fato 80

2.6 Relação entre leis e costumes 88

2.7 *Art commencé* e *art perfectionné* 92

2.8 O governo e sua degeneração 97

2.9 Desigualdade, política e costumes: entre a ordem e a desordem 100

CAPÍTULO III – A POLÍTICA 109

3.1 Repor a ordem 110

3.2 "*Redressez les opinions des hommes*..." 114

3.2.1 Conservar 115

3.2.2 Formar 117

3.2.3 Reformar 118

3.3 Sobre afetos e política 120

CONCLUSÃO 123

REFERÊNCIAS 124

INTRODUÇÃO

Apresentação

O presente trabalho versa sobre a relação entre costumes e política no *Discurso sobre a desigualdade* de Jean-Jacques Rousseau; pretendeu-se aqui evidenciar que tanto no que respeita ao estudo da história – concebida como movimento tendente à degeneração e ao desvio perante a norma prescrita pela ordem da natureza – quanto no que concerne ao da política – definida como arte por meio da qual a ordem é reposta –, há que falar em primazia dos costumes.

Na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, relativa ao registro dos fundamentos das coisas, a natureza é figurada por Rousseau como ordem, norma, univocidade, necessidade e conservação; na segunda, própria ao registro das origens, a história o é como desordem, desvio, ambiguidade, contingência e perversão. Assim, a história representa afastamento perante a natureza; e esse afastamento consubstancia-se, sobretudo, na evolução – à qual é inerente a perda progressiva da liberdade e da igualdade – do amor de si ao amor-próprio desinteressado e do amor-próprio desinteressado ao amor-próprio interessado: na explicação da queda, a questão moral prima, então, sobre qualquer outra.

Se a natureza representa a ordem a ser erigida em norma – em confronto com a qual a história poderá ser julgada em função de um desvio maior ou menor –, a política será a arte por meio da qual o gênio legislador, imitando a natureza, repõe artificialmente uma ordem bastante para evitar, o mais possível, a perda tanto da liberdade quanto da igualdade. Para isso, deve agir sobre a opinião – o que não se faz senão por meio da própria opinião – e sobre as instituições – que devem ser adequadas aos costumes para melhor os reforçar e conservar –; deve desnaturar o homem para formá-lo cidadão e patriota; deve esclarecer o julgamento e dirigir a vontade, reunindo-os, de modo a promover uma identificação afetiva entre os cidadãos e a pátria, condição para que ninguém queira o próprio bem às expensas do bem comum. Trata-se, portanto, de fazer agirem bem – e voluntariamente – os cidadãos: na explicação da reposição da ordem pela *art perfectionné*, o papel dos costumes prima, portanto, sobre o de qualquer outra instância.

Observa-se, assim, não apenas uma solidariedade profunda entre política e natureza, no pensamento de Rousseau – haja vista ser a arte política definida à luz do imperativo de evitar a degeneração que acomete os homens na história, quando relegados a uma arte imperfeita ou meramente começada –, mas, também, radical imbricação entre política e moral, porque o sucesso daquela depende, principalmente, do reconhecimento da importância desta: melhorar

as opiniões dos homens e fazer deles cidadãos virtuosos capazes de agirem bem e em consonância com o bem da pátria, que é mister amarem, é a forma mais eficaz de conservar e de tornar mais longevo o Estado bem constituído. Por isso, é o próprio Rousseau quem o afirma, os costumes são o mais importante tipo de leis na cidade, parte da qual depende o sucesso de todas as outras.

Natureza e história

É sobremaneira eloquente a repisada sentença que Jean-Jacques Rousseau profere no *Contrato social*: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros"[1]. Da passagem depreende-se não apenas que natureza e história estariam em contradição, mas, sobretudo, que a história representaria uma perversão relativamente ao estado original da espécie; paradoxalmente, esse estado já não existe, já não pode mais ser acessado ou conhecido. A imagem da estátua de Glauco, referida no *Discurso sobre a desigualdade*, atesta-o: assim como a maresia desfigurou a imagem original de Glauco, a história tornou inacessível a memória dos primeiros tempos da humanidade; com efeito, não mais se alcança ver a majestosa e divina simplicidade de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis; ao invés disso, o que se vê é: "o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante"[2], as faculdades embaralhadas, uma tomando, indevidamente, o papel da outra. Sucede que, para bem aquilatar a envergadura dessa perversão, há que postular alguma norma, algum critério, alguma escala; eis o paradoxo: para julgar o homem histórico, é incontornável conhecer-lhe a natureza ora inacessível.

O filósofo acessa a essência antropológica não obstante a ausência do objeto empírico. Refere-se aos fundamentos das coisas, à sua natureza, por assim dizer, ideal ou conceitualmente, hipotética, conjecturalmente[3]: o esforço de Rousseau deverá ser o de despojar o homem histórico de tudo quanto lhe foi acrescido pelo tempo e pela sociedade, de sorte a separar o que nele é devido à natureza daquilo que lhe foi acrescentado pela história. Assim

[1] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social*, p. 351; 1973b, p. 28.
[2] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 122; 1973a, p. 233.
[3] "Comecemos, pois, por descartar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar sobre esse assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo" (ibidem, p. 133; p. 242). Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, na edição crítica do *Segundo discurso* afirmam: "É porque o conhecimento do homem natural não pode derivar de um saber histórico, que deve ser abordado pela marcha do filósofo, que tira seus princípios da natureza das coisas. Segundo Rousseau, por serem hipotéticos, esses raciocínios não são menos concludentes, na medida em que permitem apreender, e de maneira segura, as noções justas que poderão dar conta daquilo que é o homem civil" (idem, 2008a, p. 203).

concebido de modo puramente conjectural, o estado de natureza não guardará relação necessária com a existência factual, pois, provavelmente, ele nunca existiu, nunca existirá:

> [...] Não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.[4]

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau escreve: "Esse homem [natural] não existe; seja. Mas ele pode existir por suposição".[5] Assim, por meio do método conjectural, poderá o filósofo conhecer a natureza humana, concebida como fundamento, e erigi-la em norma a partir da qual todo desvio poderá ser julgado.

Conceber a natureza como norma, o outro da perversão, implica noções tais como as de ordem, unidade, univocidade, necessidade e conservação. A partir desses conceitos, Rousseau construirá uma escala no interior da qual as diversas sociedades históricas e os homens serão qualificados em função de um menor ou maior afastamento relativo ao grau zero do desenvolvimento histórico. Por essa via, o filósofo pretende resolver um sem-número de questões até então jamais decifradas e construir um pensamento original sobre a relação entre homem e cidadão, direito natural e direito positivo, ser e parecer, natureza e história. Rousseau opera, assim, em registros diversos: o cotejamento do registro relativo aos fundamentos com o registro relativo às origens é o que permite ao genebrino a construção de um arsenal crítico para bem julgar o que seja a desigualdade e a história: se a natureza é norma, ordem, univocidade, necessidade e conservação, a história será, no *Segundo discurso*, desvio, desordem, ambiguidade, contingência e degeneração. Assim, a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, poder-se-ia afirmar, situa-se em um registro normativo, pertinente aos fundamentos; a segunda, por sua vez, apresenta o processo histórico do devir e da mudança figurado sob o registro das origens.

Não é possível definir a história como perversão, se concebida como decorrente da natureza. Assim, no estudo do homem primitivo, Rousseau rompe com concepções antropológicas, antigas e modernas, que confundam essas instâncias; sobretudo, com aquelas que atribuem ao selvagem a capacidade de raciocinar e de generalizar os pensamentos. Nesse escopo de separar o que o homem recebe originalmente daquilo que a história acrescenta a ele, o filósofo imaginará o homem em estado de natureza como um animal a viver entre tantos

---

[4] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 123; 1973a, p. 234.
[5] Idem, 1969, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 952.

outros, sem fazer uso da razão, que, não obstante, encontra-se em plena atividade nos civilizados. Com efeito, tanto os jurisconsultos romanos quanto os jusnaturalistas modernos supõem desenvolvidas, no homem em estado de natureza, as faculdades adquiridas pelo ser humano somente ao longo da história. Para aqueles, a lei natural seria regra a ser seguida mecanicamente pelos homens, de que decorre que não haveria, para esses autores, falar em anuência voluntária, mas, apenas, em obediência mecânica, involuntária, irresponsável; para estes, a lei natural seria conhecida pela razão e seguida em virtude de uma escolha moral, refletida, o que equivale a afirmar que os homens, originalmente, vivem em sociedade e têm plenamente ativas as faculdades que neles se desenvolvem somente depois de ingressarem na história; ambos pressupõem, assim, o homem contemporâneo no primitivo, ignoram a história, suprimem a diferença entre natureza e sociedade, confundem necessidade e contingência. O homem natural rousseauniano, por sua vez, ouve a voz da natureza diretamente, sem o filtro da razão e da moral; submete-se, ademais, com conhecimento de o fazer; mecanicamente, não. Ora, o conhecimento do que sejam a lei e o direito naturais deve derivar daquele relativo à constituição do homem e não de alguma construção intelectual; caso contrário, tratar-se-ia de maneira muito cômoda de raciocinar: bastaria atribuir ao primitivo aquilo que é do civilizado, de modo a afirmar que aquele tende para este em razão da própria natureza. Eis o que fazem os jurisconsultos romanos e os jusnaturalistas modernos; por sua vez, Rousseau rompe não apenas com toda e qualquer continuidade entre natureza e história, mas também com a ideia de causa final, com toda teleologia. Eis por que poderá definir a história como perversão perante a regra prescrita pela natureza e o homem civilizado como pervertido relativamente ao selvagem.

O homem natural não pauta, então, seu comportamento por raciocínios metafísicos elaborados; antes, guia-se por princípios anteriores à razão, a saber, o amor de si e a piedade natural:

> Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios [o amor de si e a piedade natural], sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer sobre outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza.[6]

É a sensibilidade que fornece a regra de comportamento ao homem no estado de natureza. Essa regra não perverte o homem em animal agressivo e belicoso, ambicioso, tirano; ao contrário, completamente ajustado a uma ordem perfeita que em nada o constrange a mudar

[6] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 126; 1973a, p. 237.

de estado, o primitivo vive em paz consigo, com os outros e com a natureza toda. Instintivamente, é impelido a conservar a si mesmo e a seu estado; esse ímpeto, diga-se, não o incita a buscar sua conservação no malefício que possa causar a outrem. O amor de si é equilibrado pela piedade natural, e o homem pode conservar-se sem prejudicar seus semelhantes. A natureza é equilíbrio no qual cada um vive autárquica e independentemente de todos os demais; as necessidades dos homens são poucas e módicas, fáceis de satisfazer e, por isso, não excitam as paixões e não fazem despertar ideias das quais brotassem necessidades não adstritas aos meros imperativos da sobrevivência. Se pode comer, dormir e copular, o selvagem vive em paz[7], só e em perfeita independência; por isso, a natureza não tende senão para a conservação de si mesma: ela não provoca a história.

No homem primitivo, as faculdades que os civilizados têm plenamente desenvolvidas encontram-se ainda em potência; é somente com o advento do devir, pertinente ao registro relativo às origens, que elas serão atualizadas e realizadas. Com efeito, na história, os obstáculos surgidos impõem aos homens – perfectíveis, plásticos – a necessidade de se modificarem e de se adaptarem, o que acaba por lhes permitir o desenvolvimento da razão, da memória, da capacidade de prever eventos futuros, de distinguir e de comparar, de imaginar e de abstrair. Sucede que essas faculdades desenvolvem-se paulatinamente, à medida que os eventos e os acasos suscitam, nos homens, novas necessidades, que, por sua vez, excitam as paixões e despertam a imaginação, cuja atividade retroalimenta as paixões e provoca necessidades novas e cada vez mais supérfluas. A multiplicação das necessidades, das paixões e das ideias na história explica por que o primitivo, ser absoluto que, na natureza, repita-se, vive em paz e em equilíbrio, perfeitamente adequado a uma ordem necessária que jamais o incita a mudar de estado, porquanto tendente sempre a perpetuar-se na conservação de si mesma, se vai pervertendo, sob o devir, progressivamente, em um ser relativo e dependente, incapaz de tirar o sentimento da própria existência senão do olhar dos outros, da opinião alheia; por que a passagem de um estado a outro é marcada pela lógica do recrudescimento do egoísmo e da vaidade; por que a história é perpassada por uma tendência à degeneração[8] consubstanciada no desvio perante a norma prescrita pela natureza original; por que, enfim, a essa tendência é

[7] "O homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de seus semelhantes" (ibidem, p. 203; p. 298).

[8] "Mas, com o homem em sociedade, as coisas se passam muito diferentemente: trata-se, em primeiro lugar, de atender ao necessário e, depois, ao supérfluo; depois, vêm as delícias e, depois, as imensas riquezas; depois, os súditos e os escravos. Não há um momento de descanso. O que há de mais singular é que, quanto menos naturais e prementes são as necessidades, tanto mais aumentam as paixões e, o que é pior, o poder de satisfazê-las, de forma que, depois de longas prosperidades, depois de terem se devorado muitos tesouros e arruinado muitos homens, meu herói acabará por tudo sufocar até que seja ele o único senhor do universo" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 203; 1973a, p. 298).

preciso opor, por meio da arte, uma ação que a refreie, que a evite, de modo que as faculdades humanas assim desenvolvidas na história possam antes honrar que depravar a espécie.

História e política

Rousseau encerra o prefácio do *Segundo discurso* com a seguinte assertiva:

> Considerando aquilo em que nos teríamos tornado se tivéssemos sido abandonados a nós mesmos, devemos aprender a bendizer aquele cuja mão benfazeja, corrigindo nossas instituições e dando-lhes uma base inabalável, preveniu as desordens que deveriam resultar delas e fez nascer nossa felicidade dos meios que pareciam dever cumular nossa miséria.[9]

Embora sucinto e desprovido de maiores explicações, esse trecho fornece uma indicação precisa para a interpretação do *Discurso sobre a desigualdade* como um todo. Ele sugere que a figuração do processo histórico, no livro, como movimento degenerativo explica-se por isso de os homens estarem relegados a si mesmos; sugere, ademais, que esse resultado não é necessário, mas contingente; por fim, permite a conclusão de que, embora a história tenda para a perversão, não é impossível tirar do próprio mal o remédio para ele e fazer das instituições que desgraçam os homens o meio para a felicidade deles. Com efeito, a história apresentada no *Segundo discurso* é escolhida por ser a mais verossímil - de acordo com a natureza das coisas – a fim de elucidar o que houve – hipotética, mas plausivemente – para que os homens chegassem a se perverter dramaticamente; se a narrativa faz abstração dos fatos, nem por isso abdica de explicar qual seja a lógica da passagem, o sentido do movimento que os homens realizaram para conformarem-se tais como aparecem, factualmente, na história contemporânea.

Rousseau não explica o que quer dizer com "abandonados a nós mesmos"; é preciso recorrer a outros textos do autor para interpretar essa expressão[10]; não parece indevido supor que a oposição entre *art commencé* e *art perfectionné*, tal como elaborada no *Manuscrito de*

[9] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 127; 1973a, p. 238.

[10] No próprio *Discurso sobre a desigualdade*, pode-se consultar, por exemplo: "Ora considerando apenas, como o fazemos, a instituição humana, se o magistrado, que está com todo o poder em suas mãos e se apropria de todas as vantagens do contrato, tivesse o direito de renunciar à autoridade, com muito mais razão deveria o povo, que paga por todas as faltas dos chefes, ter o direito de renunciar à dependência. Mas as dissensões profundas, as desordens infinitas, que esse poder perigoso necessariamente acarretaria, mostram, mais do que qualquer outra coisa, como os governos humanos tinham necessidade de uma base mais sólida do que a pura razão e como era necessário à tranquilidade pública que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do direito funesto de dispor dela" (ibidem, p. 186; p. 282). E também: "Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, quanto possam essas coisas deduzir-se da natureza do homem unicamente pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados, que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino" (ibidem, p. 193; p. 288).

Genebra[11], baste para que se alcance compreender a citada passagem do *Segundo discurso*. Ora, a arte começada é, precisamente, aquela que o *Discurso sobre a desigualdade* figura ao alegorizar a evolução humana a acontecer ao acaso e improvisadamente, o estabelecimento de instituições imperfeitas e sempre insuficientes senão para remendar problemas já agravados sobremaneira pelo vício:

> Malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso e porque, apenas iniciado [*mal commencé*], o tempo, descobrindo os defeitos e sugerindo os remédios, nunca pôde corrigir os vícios de constituição. Remendava-se continuamente, quando fora preciso ter começado por limpar a eira e afastar todo o material velho, como fez Licurgo em Esparta, para depois construir um edifício sólido.[12]

A arte começada é, assim, aquela que os homens concebem e praticam geralmente, na história; por trás dela, a degeneração dos costumes e a perversão do amor de si em amor-próprio comandam a lógica do processo; é, pois, nesse sentido que os homens, na história, estão abandonados a si mesmos.

A arte aperfeiçoada tem condão diverso. Esforço complexo – empreendido pelo gênio legislador – de desnaturação dos homens, ela envolve: destruir neles o impulso para agir em causa própria e segundo a opinião de que brilhar às expensas da ordem seja o bem maior a se alcançar; infundir-lhes uma segunda natureza, que proveja regra de conduta mais afeita a tudo quanto concirna ao bem comum; fazer amadas as leis, via pela qual serão obedecidas de bom grado e sem esforço; reunir o julgamento esclarecido à vontade bem dirigida; recompensar com honrarias os méritos de quantos prestem serviços valiosos à pátria; melhorar as opiniões e tirar proveito do furor de se distinguir – que acomete, sem exceção, todos os homens na história –, para que os cidadãos se sintam mais atrelados, afetivamente, à cidade, ao caráter nacional e aos concidadãos; evitar insidiosas opiniões e censurar instituições inovadoras que ameaçem mudar os costumes; conceber e fundar outras instituições que, adequando-se perfeitamente aos costumes, reforcem-nos, conservem-nos, sacralizem-nos o mais possível. Ora, retificar os critérios de estima de um povo por meio de máximas e de instituições que conservem a ordem social é agir para tornar melhores e mais virtuosos os homens, assim desnaturados em cidadãos, formados patriotas; é, em suma, agir sobre os costumes, pedra angular de que depende todo o edifício social e político. É da moral, então, que depende o sucesso do empreendimento político: os costumes, regra prática de comportamento, mais importante tipo de leis na cidade, exercem,

[11] Idem, 1964b, *Du Contrat social (Manuscrit de Génève)*, p. 288.
[12] Rousseau, op. cit., *Discours sur l'inégalité*, p. 180; 1973a, p. 277.

por isso, primazia sobre todos os demais meios sobre os quais deverá agir o gênio legislador. É, em suma, da ação empreendida sobre os costumes que depende o evitamento da queda na história.

Política e natureza

A *art perfectionné* é aquela por meio da qual o legislador, imitando a natureza, repõe uma ordem, dessa feita artificial, no interior da qual os cidadãos são antes partes dependentes do todo que indivíduos a serem tomados isoladamente.[13] A política então retoma, sobre outras bases, a norma de que a história tende a ser o desvio e evita-o, ou retarda-o o mais possível. Por não comprometer nem a liberdade nem a igualdade entre os cidadãos, a sociedade justa assim estabelecida pela arte aperfeiçoada não está em contradição com a natureza, no seio da qual os homens são, precisamente, independentes e iguais entre si – ainda que a liberdade e a igualdade civis não se confundam com a independência e a igualdade naturais, haja vista ser a norma natural retomada sobre outras bases, ou seja, sobre aquela que os costumes fornecem.[14] Ademais, como a natureza, o Estado bem constituído opera para conservar-se a si mesmo, e isso depende de os costumes serem reforçados e estimados, pois, conformando uma segunda natureza, eles fornecem a regra prática e espontânea de conduta que, insculpida nos corações dos homens, os faz agir – voluntariamente – em proveito da cidade, porquanto identificados os cidadãos, afetivamente, com ela. Desnaturando os homens, destruindo neles a natureza, a política imita-a para repor a ordem – de que decorre o paradoxo de que, na tarefa de substituir a natureza pelos costumes, a política a mimetiza-a e destrói-a para melhor conservá-la.[15]

[13] "As boas instituições são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo" (ROUSSEAU, 1969, *Émile*, p. 249; 2004, p. 12).

[14] Em seu *Os princípios do direito político e a história*, Milton Meira esclarece que a liberdade natural não se confunde com a liberdade cívica, pois aquela é inerente ao estado de natureza, ao passo que esta o é ao estado social: "Em outras palavras, para que o homem civil, o cidadão, se afirme com sua liberdade moral e convencional, será necessário eliminar de si a liberdade natural. Isso equivale a dizer que, para a constituição do espaço público, será necessário eliminar a liberdade natural, característica do homem na sua privacidade do estado de natureza, no seu isolamento. Consequentemente, os distúrbios em sociedade advirão sobretudo da não-distinção entre essas duas liberdades. Quem vivesse no estado civil querendo reivindicar a liberdade natural, isto é, como se estivesse vivendo em estado de natureza, seria um inimigo da comunidade política" (NASCIMENTO, 2016, p. 33).

[15] "As motivações razoáveis, os imperativos do sentimento moral visam ao mesmo fim (conservação de si, respeito à vida alheia) que o movimento espontâneo da natureza. O direito não mudará quanto ao seu fim, mas quanto à sua fonte. Em se considerando esses fatos, pode-se dizer que, segundo Rousseau, a sociedade tem por meta conservar aquilo que ela nega" (ROUSSEAU, 1964b, notas de Jean Starobinski sobre o *Discours sur l'inégalité*, p. 1299).

Primazia dos costumes

Em se considerando a política, os costumes são a variável independente a primar sobre as demais instâncias da vida social, pois, na cidade, a rigor, tudo depende do estado dos costumes. O imperativo é então o de modificar a opinião dos cidadãos, a fim de que busquem angariar a estima pública antes em razão dos – e proporcionalmente aos – serviços que prestem ao bem comum do que por meio de ações narcisicamente devotadas a turbinar a glória individual em prejuízo da coletividade; em sendo assim virtuosos e contanto que cumpram a promessa firmada por meio do pacto social, a da alienação total com base em uma expectativa de reciprocidade, os homens permanecerão livres, apesar da dependência que toda sociedade acarreta necessariamente. Ora, essa promessa será cumprida mais ou menos a depender, reitere-se, da ação política sobre o estado dos costumes. Essa ação consiste, mais especificamente, seja em formar costumes de um povo recém-instituído, adequando-lhes instituições que os fortaleçam, seja em conservar costumes de um povo ainda são, evitando que mudem ou se corrompam, seja, ainda, em reformar os costumes e as instituições de um povo ainda não completamente corrompido. Por essa via, assegura-se que aquilo de que depende a longevidade e o vigor do Estado se conserve por mais tempo, o que é condição para o funcionamento de todas as instâncias sociais. Por exemplo, quando os costumes são bons, as leis são desnecessárias, ou são empregadas, apenas, pedagogicamente; quando ruins, as leis pervertem-se em instrumentos do vício e servem para sacramentar a usurpação sob a aparência da justiça. Assim, a norma é neutra, resta saber se o uso que se fará dela é bom ou mau. A questão recai sobre a responsabilidade dos homens em assumir fazer o bem ou o mal. Não é culpa de Deus, nem da sociedade, nem das leis, nem do contrato, nem da propriedade. Não é verdade que a sociedade corrompe os homens[16]; é fato, porém, que os homens degenerados a corrompem.

Se, no caso da política, é da ação sobre os costumes que depende o sucesso na construção de todo o edifício social, no caso da história o que se observa é que é da degeneração dos costumes que depende a derrocada de todas as instâncias da vida no seio da coletividade:

[16] Robert Derathé argumenta que Rousseau é mal compreendido quanto ao valor que atribui à sociedade; com efeito, Rousseau exalta a sociedade tanto quanto a denigre; contudo, é inequívoco em sua obra que somente a sociedade é que pode levar ao desenvolvimento das faculdades e dos sentimentos mais nobres no ser humano: "Em sua condição primitiva, no isolamento em que a natureza o colocou, o homem é somente um animal limitado às puras sensações e somente ao instinto físico. O socorro de seus semelhantes lhe é indispensável para adquirir o uso da palavra, o da razão, as afeições sociais e as noções do bem e do mal. É preciso, além disso, que ele submeta-se à disciplina das leis para tornar-se livre e verdadeiramente senhor de si. É, portanto, a vida social que transforma as condições de existência da espécie humana. Tudo o que faz a superioridade do homem sobre o animal lhe vem da sociedade e das instituições políticas. 'Só começamos propriamente a ser homens após termos sido cidadãos', diz Rousseau no *Manuscrito de Genebra*" (DERATHÉ, 2009a, p. 378; 2009b, p. 543).

em ambos os casos, primam os costumes como variável independente a determinar o desenlace do demais. Eis o que se constatará por meio do estudo da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade:* a história organiza-se em diversas etapas, cada uma delas constituída por um certo estado dos costumes, da economia e do trabalho, das leis, das artes, das instituições políticas; essas áreas modificam-se concatenadamente umas com as outras na medida em que a história progride; trata-se, por assim dizer, de uma coreografia executada por todas, haja vista a imbricação que há entre todas e cada uma delas; no entanto, não se nos afigura incorreto afirmar que a mudança moral consubstancia, por assim dizer, variável independente no processo histórico, pois cada etapa pode ser descrita e definida em função de um certo estado dos costumes, ainda que todas as instâncias progridam afetando e sendo afetadas por todas as demais. Em síntese, o movimento do devir histórico pode ser explicado pela (e resumido à) passagem do amor de si ao amor-próprio desinteressado e, em seguida, do amor-próprio desinteressado ao amor-próprio interessado. É esse o movimento essencial a engendrar e transformar os demais âmbitos econômico, político, jurídico, estético e social. Assim, no presente trabalho, a gênese das diferentes e progressivas etapas históricas será reconstituída e analisada do ponto de vista dos costumes, pois parte-se do pressuposto de que essa é a variável por excelência à qual se deve recorrer para definir o significado preciso das palavras, frequentemente empregadas por Rousseau, degeneração e perversão.

No primeiro capítulo do presente texto, analisar-se-á a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, tendo em vista evidenciar que a natureza é ordem, norma, univocidade, necessidade e conservação; que ela não causa a história, na medida em que tende para si mesma e para a própria conservação; no segundo, proceder-se-á à análise da história, tal como apresentada na segunda parte do *Discurso*, de modo a defini-la como desordem, desvio, ambiguidade, contingência e perversão; ademais, as diversas etapas constituintes da história hipotética serão reconstituídas uma a uma e avaliadas quanto ao estado e o significado dos costumes em cada uma delas. Argumentar-se-á que a gênese da história é melhor descrita como gênese dos costumes que como gênese de qualquer outra das instâncias componentes da vida social. O terceiro capítulo, escrito à guisa de conclusão e para dar remate à análise feita nos anteriores, recairá sobre outros textos, como o *Contrato social*, fragmentos políticos e o verbete *Economia política*, aos quais se optou por recorrer apenas subsidiariamente, ou seja, sem maiores aprofundamentos; versará ele sobre a arte política, cujo objetivo, como visto, é desnaturar os homens para melhor integrá-los em uma nova ordem, artificial, porém análoga à natural, o que é feito por meio da ação do legislador no sentido de corrigir as opiniões dos homens com vistas a melhorar-lhes os costumes.

Observações sobre o conceito de costumes

Não obstante a centralidade da noção de costumes no pensamento político de Rousseau, não se encontra, ao que parece, em seus textos, uma definição explícita ou inequívoca para esse conceito; ao contrário, o que se observa é que o significado do termo varia tanto de uma obra para outra quanto, no interior de um mesmo texto, de uma passagem para outra. Essa dificuldade exacerba-se, em primeiro lugar, pois concerne não apenas à obra do genebrino, mas à própria noção de costumes à época de Rousseau, o que pode ser evidenciado pela grande quantidade de verbetes que, na *Encyclopédie*, são devotados à explicação desse termo e de seus correlatos; em segundo lugar, porque, se costumes são, por exemplo, o conjunto de usos, hábitos, valores e crenças de uma dada sociedade, quem vise a estudá-los na história deparar-se-á com uma enorme multiplicidade de particularidades não organizadas nem hierarquizadas; logo, não passível de estudo sistemático[17]. Com efeito, há tantos costumes na história quantos povos houve, há e haverá; se assim é, escrever sobre costumes demanda debruçar-se sobre um conjunto vasto de particularidades concretas sem que se possa pretender alcançar a síntese, o conceito por trás da variedade. Nesse sentido, a história nada mais seria que uma coleção de relatos sem fim e desorganizados; e a noção de costumes, referida a uma multiplicidade de formas particulares jamais redutíveis à síntese, seria tanto mais vaga e inócua quanto mais mais múltipla a variedade de usos e hábitos dos povos na história.

No fragmento *Des Moeurs*, Rousseau esboça o índice de um projeto intitulado *Histoire des moeurs*, que ele não chegou a escrever. De acordo com o índice, o capítulo I do livro I intitular-se-ia "*Des moeurs en général*"; o capítulo II do livro I teria por título "*Des causes de la variété des moeurs*". Os títulos dos dois primeiros capítulos ilustram que, para o genebrino, embora os costumes sejam variados e múltiplos na história, podem-se postular causas para essa multiplicidade; mais ainda, pode-se afirmar que Rousseau tinha em mente uma definição unívoca para o conceito de costumes, haja vista o título do primeiro capítulo. Infelizmente, a *Histoire des moeurs* não veio a lume[18]; o *Segundo discurso*, no entanto, parece corroborar a hipótese de que o conceito de costumes seria passível de tratamento unívoco em Rousseau. Ora, o *Discurso sobre a desigualdade* não se presta a uma análise exaustiva de costumes particulares; pelo contrário, faz abstração deles e prima pela síntese, pois apresenta a lógica da evolução

[17] Montaigne, no capítulo XXIII dos *Ensaios*, denuncia esta dificuldade: "As causas primeiras que levam a se adotarem tais ou quais maneiras de ser, com dificuldade se descobrem, por minuciosas que sejam as pesquisas; e quem a estas se dedica, mal se refere a elas não ousando sequer elucidá-las. Volta-se antes de tudo para o costume, estendendo-se longamente a respeito e assim triunfa sem percalços" (MONTAIGNE, 1980).

[18] Rousseau, 1964b, *Des Moeurs*, p. 560.

histórica que culmina com o advento da sociedade europeia do século XVIII. Nessa obra, Rousseau abstém-se, portanto, de fazer uma história factual – e o declara expressamente; antes dedica-se a uma história informada, por assim dizer, pela filosofia. Isso posto, é mister investigar melhor o problema sobre os costumes em Rousseau: embora os costumes sejam caracterizados pela multiplicidade e pela variedade aparentemente caótica, Rousseau, que não os define de forma explícita, parece todavia valer-se da noção de costumes em um certo sentido privilegiado. Como se verá, depreender esse sentido privilegiado depende de um estudo mais aprofundado do pensamento do filósofo.

Se não há, na obra política de Rousseau, definição explícita para costumes, nem por isso o assunto se torna abstruso: por vezes, o contexto auxilia na compreensão da mensagem do autor; não raro, o próprio método de pensamento de Rousseau faculta a apreensão do sentido vislumbrado nos textos; sobretudo, o conhecimento de diferentes obras do genebrino propicia ao leitor a capacidade de recorrer a um repertório maior, fundamental para elucidar o significado de uma ou outra passagem que, em um texto determinado, pareçam inconclusivas ou de difícil compreensão. Assim, leitor mais familiarizado com o pensamento do filósofo acaba por ser capaz de identificar o movimento mais profundo que a reflexão de Rousseau perfaz. Eis o que auxilia na interpretação do pensamento do autor. Em se tratando especificamente da questão acerca dos costumes, a hipótese de trabalho que elegemos na presente dissertação é a de que, embora o filósofo atribua muitos significados a essa noção, não se pode afirmar que não haja, por trás da multiplicidade de acepções, uma unívoca – que, não obstante, não é, com efeito, definida com todas as letras por Rousseau. Haveria, então, nessa hipótese, uma certa concepção mais geral de costumes, a qual, repita-se, embora não enunciada explicitamente pelo filósofo, pode ser apreendida a partir da leitura atenta de seus textos e pela percepção do movimento de seu pensamento. O tema é fecundo e merece desenvolvimento maior.

1- Dos diversos sentidos de costumes na obra de Rousseau

A fim de melhor elucidar a questão ora em tela, é interessante constatar que, no *Discurso sobre a desigualdade*, costumes podem ser, por exemplo, no caso de povos recentemente reunidos em nações, o modo de vida: a depender das características geográficas, por exemplo, do clima e do relevo, surgirão povos ictiófagos, ou caçadores, ou guerreiros. Quando do advento da juventude do mundo, o termo ganha em densidade: a sedentarização dos povos altera seu modo de vida, o regime de trabalho, a economia e a estrutura da sociedade, ora organizada em

torno de núcleos familiares a habitarem cabanas; o surgimento do olhar do outro e da estima pública inaugura um novo motor a influir no comportamento de cada indivíduo, e, com isso, as necessidades multiplicam-se: dir-se-á que os costumes degeneraram. Nesse caso, é ainda mais difícil definir o que sejam costumes, porquanto perpassam e penetram todas as instâncias da vida social, econômica e psicológica dos povos e dos indivíduos. Costumes ainda são o modo de vida; contudo, são, também, a opinião, que comanda o comportamento de todos e de cada um para melhor ou para pior; ademais, parece plausível afirmar que a multiplicação de necessidades guarda relação com um comportamento moral marcado pela gênese do interesse na conduta humana. É na etapa da juventude do mundo, por exemplo, que surgem as vinganças, a vaidade e o desprezo: o amor de si perverte-se em amor-próprio. Essa perversão é atinente aos costumes no sentido de que a ação dos homens torna-se, por assim dizer, mais egoísta. Assim, costumes, nesse contexto, são, entre outras coisas, o conjunto de práticas qualificável em razão da bondade ou da maldade inerentes às ações dos homens. O advento da propriedade fundiária, em etapa seguinte, aprofunda a degeneração dos costumes, e nesse ponto o conteúdo moral ganha ainda maior relevância: os homens tornam-se maus, avaros, narcisistas em grau ainda maior. Victor Goldschmidt afirma que o amor-próprio era desinteressado enquanto concernente, apenas, ao desejo que cada um passa a ter de ser visto e estimado; com a propriedade fundiária, torna-se interessado, ocasião a causar a cisão entre ser e parecer: os homens tornam-se facciosos e ostentadores[19]. Doravante, a história humana narrada no *Discurso sobre a desigualdade* aprofunda os processos de degeneração dos costumes, até o despontar da tirania.

No *Contrato social*, costumes seriam um dos tipos de lei, o mais importante, do qual depende o sucesso de todo o edifício da sociedade. Ao que parece, costumes podem ser, nesse caso, o caráter nacional, ou a conduta moral dos cidadãos na cidade. Disso decorre que é preciso resguardar, por assim dizer, o caráter nacional, evitando que se perca, pois é dele que brota a identidade, que é regra prática de conduta, ou seja, o próprio costume. O legislador assim lastreará as instituições nos costumes para que elas adquiram a força deles, reforçando-os. Por essa via, os cidadãos sentir-se-ão mais profundamente vinculados à sua pátria, identificando-se com ela e devotando-se a seu bem: a ação moral dos homens será melhor a depender do grau de estima que nutrirem por seu Estado; nesse sentido, cidadãos virtuosos têm bons costumes, porque agem com vistas ao bem público, patrioticamente – nota-se uma evidente relação entre costumes e política: a saúde e a longevidade de um povo dependem de os cidadãos terem bons

[19] Goldschmidt, 1974, p. 452; p. 542.

costumes, pois "para fazer o que se deve, basta pensar que se deve fazê-lo"[20]. Os bons costumes, a ação moral em seu aspecto político, não prescindem, além disso, de um esforço pedagógico consubstanciado na prevenção do recrudescimento do egoísmo e do interesse individual que se exerça em detrimento do bem comum. Costumes e moral, costumes e política, costumes e pedagogia: quanto mais o assunto merece desenvolvimentos, mais parece difícil lhe dar termo. Essa rápida amostra, não exaustiva, de alguns dos sentidos que Rousseau empresta à noção de costumes no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Contrato social* ilustra que o próprio termo contempla uma riqueza multiplicada de sentidos à época do filósofo, tal como o demonstra a *Encyclopédie.*

2- Costumes na *Encyclopédie*[21]

Breve inventário que se faça de termos como "*moeurs*", "*coûtume*" e "*coûtumes*" na *Encyclopédie* revela uma incrível diversidade de significados. Se o primeiro termo é referido em, apenas, cinco verbetes, o segundo o é em vinte e quatro; o terceiro, em vinte e dois. Ajuntem-se os verbetes para termos correlatos, como gosto, hábito, moral, caráter, usos, maneiras, virtude, vício: são mais de oitenta verbetes a serem percorridos por quem se disponha a pesquisar os sentidos desses termos estreitamente ligados à noção de costumes. Ademais, esses verbetes são classificados segundo as matérias a que se referem; são muitas, o que também demonstra a plasticidade da noção em tela: jurisprudência, geografia, história, música, arquitetura, gramática, moral, poética, filosofia, etc. Por exemplo, d'Alembert, no verbete "*Coûtume, Usages*", define costumes como sinônimos de usos, no sentido de que podem ser o hábito de se fazer alguma coisa; Diderot reafirma-o no verbete "*Coûtume, habitude*", identificando costumes com "*accoûtumance*" e com a repetição reiterada, habitual, de uma ação; em outro verbete, "*Moeurs*", relativo à moral, Diderot se refere aos diversos costumes particulares dos povos e explica que sua variedade depende, em cada nação, do clima, da religião, das leis, das necessidades, da educação, dos exemplos; acrescenta que guardam estreita relação, também, com a política e com os tipos de governo: em uma República, preponderam a simplicidade de costumes e a tolerância religiosa, a frugalidade e a avareza; em uma Monarquia limitada, valoriza-se a liberdade, enaltece-se a coragem; sob uma rica Monarquia absoluta, as mulheres "*donnent le ton*", prevalecem a ambição, a vaidade e o ócio, que corrompem os

[20] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'économie politique*, p. 252; 2006, p. 96.
[21] Todas as citações da *Encyclopédie* presentes nesse trabalho podem ser consultadas no seguinte sítio eletrônico: https://artfl-project.uchicago.edu.

costumes e os substituem pela polidez nas maneiras. Nesse mesmo verbete, Diderot define costumes, também, como "ações livres dos homens, naturais ou adquiridas, boas ou más, suscetíveis de regra e de direção".

Salienta Jean-Henri-Samuel Formey, no verbete "*Coûtume*", que os costumes são uma disposição habitual da alma ou do corpo, não se confundindo com as disposições fundamentais e originais de cada ser, as quais são relativas à sua natureza; ora, essas disposições naturais podem ser modificadas pelo hábito, que as substitui por outras a consubstanciar fundamento de um novo ser: por isso, os costumes são uma segunda natureza, artificial, acrescentada. No registro jurídico, costumes, esclarece autor anônimo, são um tipo de lei, um direito não escrito e introduzido pelo uso e pelo consentimento tácito daqueles que se lhe submetem voluntariamente. São, também no registro jurídico, o direito que um nobre tem de cobrar imposto em mercadoria de quem produza em suas terras. Chevalier de Jaucourt, no verbete "*Usage, Coutûme*", distingue usos de costumes: aqueles são mais universais, estes são mais antigos; ambos são espécies de leis, inteiramente independentes da razão. O mesmo autor redigiu o verbete "*Moeurs*", relativo à poética: "essa palavra [*moeurs*], com respeito à epopeia, à tragédia ou à comédia, designa o caráter, o gênio, o humor das personagens que fazemos falar". É o fundo, "*le fonds*", são as inclinações boas ou más, invariáveis, das personagens; cabe ao dramaturgo adequar as ações da personagem a esse caráter, que depende, também, da posição social, do estado, do tempo, do lugar, da idade daquele que é assim representado na cena.

A continuação desse inventário revelará, ainda, que o termo costumes pode significar, entre outras tantas coisas, a opinião, as crenças, a ação virtuosa e moral, a conduta, a regra de comportamento seja de um indivíduo, seja de um povo particular, situado no espaço e no tempo. Não se trata de percorrê-lo para além do breve rol acima apresentado, mas somente de ilustrar que a noção de costumes tem, no século XVIII, uma riqueza importante de significados nas mais diversas áreas do conhecimento e da prática dos povos europeus. A julgar pela extensão do *Essai sur les moeur*s, de Voltaire, ou pelo capítulo "Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor", do livro I dos *Ensaios* de Montaigne, nosso tema carece de delimitação precisa, sob risco de se perder, por assim dizer, o fio da meada. Por isso, cumpre voltar a Rousseau, e, mais especificamente, ao *Discurso sobre a desigualdade*, para que se postule um referencial balizador das pesquisas ora em curso e para que, da multiplicidade de sentidos, proceda-se ao postulado da univocidade, pelo menos, na obra de Rousseau. Para tanto, quem se arvorar a investigar o papel do conceito de costumes em Rousseau terá de colher em *Sobre o gosto*, da professora Jacira de Freitas, e nos verbetes *Goût* e *Génie*, do *Dictionnaire de musique*, indicações importantes.

3- O gosto e o gênio

A estrutura do verbete "*Goût*", escrito por Rousseau para o *Dictionnaire de musique*, compreende, depois de uma breve introdução, a apresentação, primeiro, do gosto particular ou individual; depois, do gosto em sentido absoluto, e, finalmente, do gosto de *l'homme de goût*; um último parágrafo, que não será analisado aqui, refere a relação entre gosto e gênio. Na introdução, Rousseau afirma que o gosto é um dom natural e que, entre os demais dons naturais, é aquele "*qui se sent le mieux et qui s'explique le moins*"[22]. Defini-lo é, portanto, impossível, pois, se se prestasse a ser definido, deixaria de ser o que ele é. Não podendo ser explicado, mas, apenas, sentido, o gosto dirige-se antes à sensibilidade que à razão dos homens. Ora, o homem é um ser sensível antes de ser racional[23], e, por isso, o gosto, por assim dizer, alcança a natureza, para além ou aquém das convenções sociais. Essa introdução, esclareça-se, refere-se ao gosto do homem de gosto. Em seguida a essas considerações iniciais e introdutórias, Rousseau apresenta o que concebe como gosto particular, que muda de indivíduo para indivíduo, pois cada homem tem o seu, e que depende da diferente disposição dos órgãos, do caráter particular de cada homem, da idade ou do sexo. O gosto particular é o gosto de cada um, sendo, por isso, indisputável. A seguir, o filósofo refere-se a um gosto geral, passível de ser dito gosto em sentido absoluto: nesse caso, trata-se de julgar aquilo que, em uma obra de arte, rege-se por critérios fornecidos pela razão e por regras; o juízo, quanto a isso, pode ser fundamentado e, consequentemente, não raro, a unanimidade é encontrada. Por fim, Rousseau retoma a apresentação feita no início do verbete para melhor explicitar o que seja o homem de gosto. Seu objeto é aquilo sobre o que não se pode emitir julgamento com base em razões sólidas e comuns a todos os que julgam. É pelo acesso à natureza que o homem de gosto se faz capaz de julgar o que não pode ser julgado. O ponto merece desenvolvimentos.

O homem de gosto não se pronuncia acerca daquilo que pode ser julgado com base em critérios fornecidos pela razão: na melodia, por exemplo, se é bem ou mal modulada; na harmonia, se é ou não regular. Não se trata, portanto, de emitir julgamentos fundados em regras ou convenções. Para julgar acerca dos trechos de um concerto ou da melhor ordem para eles, bastam homens de ouvido bem treinado e inteligência suficientemente instruída, que, com base na razão, emitirão julgamentos fundamentados e passíveis de unanimidade. Quando, portanto, é o caso de arbitrar acerca de coisas submetidas a regras, eis que se pode postular a existência de um gosto geral, passível mesmo de ser chamado de gosto em sentido absoluto; quando,

[22] Rousseau, 1995, *Dictionnaire de musique*, p. 841.
[23] Idem, 1964b, *Des Moeurs*, p. 554.

todavia, trata-se de decidir por que uma melodia tão bem modulada quanto outra agrada mais que esta outra; quando convém saber por que uma harmonia, embora perfeitamente regular, apraz mais que outra não menos regular; quando, enfim, é mister decidir sobre se um objeto artístico, a despeito de suas perfeições formais, aquilatáveis com base em critérios racionais, é o mais belo em virtude de sua natureza, eis que somente o homem de gosto, *l'homme de goût*, poderá emitir juízo qualificado. É assim que a música italiana é preferível, para o homem de gosto, à francesa.

Em outro verbete do *Dictionnaire de musique,* intitulado "*Génie*", Rousseau não é menos eloquente: "Não procura, jovem artista, o que é o Gênio. Se o tens: tu o sentes em ti mesmo. Não o tens: não o conhecerás jamais". Ora, assim como o gosto, o gênio não pode ser explicado ou definido. Gênio e gosto referem-se ao que ultrapassa a razão: podem ser sentidos; conhecidos, não. O critério para saber se um artista é genial ou não é prático e simples:

> Queres então saber se deste fogo devorador alguma centelha te anima? Corre, voa a Nápoles para ouvir as obras-primas de *Leo*, de *Durante*, de *Jommelli*, de *Pergolesi*. Se teus olhos se enchem de lágrimas, se teu coração sentes palpitar, se te agitam estremecimentos, se em teus enlevos a opressão te sufoca, pega o Metastásio e trabalha; seu *Gênio* exaltará o teu; criarás a seu exemplo: é isto que faz o *Gênio*, e logo outros te devolverão as lágrimas que teus mestres te fizeram derramar. Mas se os encantos desta grande Arte deixam-te tranquilo, se não tens delírio nem arrebatamento, se consideras apenas belo aquilo que arrebata, ousas perguntar o que é o *Gênio*? Homem vulgar, jamais profanes este nome sublime. Que te importaria conhecê-lo? Não saberias senti-lo: faz Música francesa.[24]

Essa passagem é muito esclarecedora. O homem de gosto prefere a música italiana à francesa; o gênio, por sua vez, vai a Nápoles e chora, emocionado diante das melodias da música local. O que a música italiana tem de superior à francesa não se explica por critérios fornecidos pela razão: "ele [o gosto] julga objetos sobre os quais o julgamento nada pode, e serve, se assim ouso falar, de lunetas às razão"[25]. Assim, o homem de gosto prescinde das regras da razão, pois é do sentimento – que serve de lunetas à razão, prolongando seu alcance – que extrai os critérios para decidir acerca da beleza de uma obra de arte; da mesma forma, o gênio acorre aos sentimentos para exprimir aquilo que somente a natureza o faz criar. Ambos alcançam a natureza no sentido de que a música que lhes toque o coração, levando às lágrimas, move neles a própria natureza, porquanto é ela mesma que é assim transmitida de coração a coração, na transparência de uma comunicação sem obstáculos, espontânea. A música francesa, artificiosa

[24] Rousseau, 1995, *Dictionnaire de musique*, p. 838. Sugere-se consultar a tradução parcial do *Dictionnaire de musique* feita por Yasoshima (2012).
[25] Rousseau, 1995, *Dictionnaire de musique*, p. 841.

e difícil, ainda que formalmente impecável, não exprime a espontaneidade melodiosa e a beleza que a música italiana transmite. Não é a razão que decide em relação a isso, mas o sentimento. Cite-se uma passagem do romance *Nova Heloísa*, na qual Saint-Preux, depois de emocionar-se com a música italiana, conclama Júlia a queimar as partituras de música e ópera francesas:

> Ah! minha Júlia, que foi que ouvi? Que sons emocionantes? que música? que fonte deliciosa de sentimentos e de prazeres? Não percas nem um momento, reúne com cuidado tuas óperas, tuas cantatas, tua música francesa, faze uma grande fogueira bem ardente, atira nela todo esse atravanco, atiça-o com cuidado, para que tanto gelo possa queimar e dar calor, pelo menos por uma vez. Faze esse sacrifício ao Deus do gosto para expiar teu crime e o meu por termos profanado tua voz a essa pesada salmodia e por termos considerado por tanto tempo como linguagem do coração um barulho que serve somente para atordoar o ouvido.[26]

O julgamento do homem de gosto é indisputável; logo, não se sujeita a controvérsias: ou o juiz acessa a natureza, ou não a acessa; com efeito, nem todos são igualmente bem organizados, e, ademais, os preconceitos do hábito e da educação mudam, frequentemente, por meio de convenções arbitrárias, a ordem das belezas naturais. Em outras palavras, a vida em sociedade introduz obstáculos e, no dizer de Jacira de Freitas, "determinismos históricos e culturais" que impediriam os homens de acessarem, todos eles, igualmente, a natureza; somente o gênio e o homem de gosto seriam assim capazes de transcender o universo da cultura, condição sem a qual não se pode decidir definitivamente acerca do belo em si. Nesse sentido: "A impossibilidade de uma conformidade nas questões sobre o gosto está, portanto, vinculada à introdução de convenções arbitrárias, ao ingresso do homem na vida social"[27]. Essas conclusões levam a comentadora àquelas de Luiz Roberto Salinas Fortes, para quem a natureza, em Rousseau, opera como ideia reguladora a fornecer um parâmetro para bem julgar-se quanto às coisas do devir, as quais podem ser ditas mais ou menos próximas desse ideal representado pela Natureza, que é fusão, grau mínimo de representação. Dessa forma, os homens em geral, bastante capazes de julgar com base em critérios fornecidos pela razão, não são igualmente capazes de acessar a natureza, porquanto obscurecido seu julgamento, em maior ou em menor grau – a depender da degeneração que os acometa na história –, por determinações próprias da vida em sociedade. Somente o homem de gosto transcende as determinações histórico-concretas e vislumbra a "síntese da variação do gosto no tempo e no espaço"[28]:

[26] Rousseau, 1994, p. 127 [grifos nossos].
[27] Freitas, 2007, p. 120.
[28] Freitas, 2007, p. 122.

> Se podemos supor que a mesma lógica subjacente ao sistema rousseauniano como um todo [tal como evidenciado por Salinas Fortes] aqui [no caso da análise sobre o gosto] se explicita, é porque entre um modelo ideal de "gosto", mais próximo ao natural e o "gosto" de uma época corrompida, encontram-se gradativamente expressões de "gosto" diferenciadas em função do grau de deterioração moral e social da sociedade que o produz.[29]

E também:

> E se o gênio opera a passagem para além dos limites de uma época ou cultura, isso se deve ao caráter não corrompido do "gosto", pois se em sua forma mais pura ele nos remete à ideia de Natureza, em sua forma deteriorada ele exprimiria somente a corrupção que se abateu sobre a civilização.[30]

Conclua-se: as obras de arte podem ser julgadas em função da maior ou menor proximidade delas com a natureza, que é norma e critério para julgar as obras humanas na história; em um extremo, de afastamento máximo, o atravanco, a representação despojada do imperativo de veicular o ser das coisas e, por isso, condenada a tomar a si própria, e não a coisa supostamente representada, como índice e norma; em outro extremo, a expressão pura, simples e direta da inocência e da beleza que se transmite de um coração a outro prescindindo da representação, ou dela se valendo em grau o menor possível. Naquele caso, o paradigma é a música francesa; neste, a italiana, preferida pelo homem de gosto. Gostos particulares, cada homem tem o seu; gosto em sentido absoluto, eis o que se diz relativamente a aspectos regidos por regras e determinados por critérios fornecidos pela razão que torna possível a unanimidade e a fundamentação dos juízos estéticos; gosto em sentido forte, por assim dizer, o gosto do *l'homme de goût*, eis um dom natural de acessar a beleza sem a mediação da representação e dos signos, imediatamente, eis a realização da máxima espontaneidade, que somente o sentimento capta, transmite e recria.

4- Costumes e natureza

Como referido acima, se a noção de costumes ostenta variadas acepções na obra de Rousseau, nem por isso se pode deixar de afirmar que, em virtude da maneira pela qual o filósofo organiza e estrutura seu pensamento, para além da multiplicidade de significados, pode-se postular um sentido privilegiado para o termo. Ver-se-á, no decorrer do presente trabalho, que a natureza, tal como apresentada na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, fornece um critério para julgar da deterioração dos homens na história, representada na segunda

[29] Freitas, 2007, p. 122 [grifos nossos].
[30] Ibidem, p. 123 [grifos nossos].

parte do mesmo livro. Com efeito, a segunda parte evidencia a maneira pela qual os homens transitam de um estado de integração na ordem natural para um estado de afastamento perante a natureza; esse afastamento é um precipitar-se na desordem e acaba por degenerar em contradição com a natureza, em perversão. Tal perversão não acomete a humanidade exclusivamente no que concerne aos aspectos relativos à organização social; ela atinge o homem na sua totalidade. Dir-se-ia que, na essência desse movimento de queda, ela é sobretudo representada como gênese e recrudescimento do egoísmo individual, do narcisismo. Se o homem primitivo, que tem na natureza a regra para seu comportamento, conserva-se sem prejudicar a outrem, o homem social envilecido, cuja regra de comportamento é fornecida por costumes degenerados, oprime seu semelhante menos para conservar-se meramente do que para dominá-lo e diminuí-lo - condição para o enaltecimento exagerado e narcisista de si próprio. Naquele caso, poucas, módicas necessidades, e o equilíbrio perfeito entre amor de si e piedade natural; neste, necessidades sem fim, e um narcisismo pronunciado a nutrir-se da maldade pura e simples. Se se pode falar em costumes univocamente, em Rousseau, é neste sentido: costumes são a capacidade de integrar-se em (e de submeter-se a) uma ordem boa para o indivíduo e para todos; eles degeneram quando o amor de si perverte-se em amor-próprio, quando a piedade é sufocada pelo ruído das paixões sociais, quando o narcisismo impõe-se como regra incontornável na conduta do cidadão. É, precisamente, esse processo, atinente ao homem na sua totalidade, mas, sobretudo, no que concerne à sua ação moral e política, que se pode falar, univocamente, em costumes, na obra de Rousseau. Bons costumes são aqueles que não suscitam contradição entre cultura e natureza, entre homem e cidadão. Nesse sentido, o burguês, que não é nem homem nem cidadão, ou seja, não é nada, não tem bons costumes, porquanto consubstanciar-se em um ser degenerado e contraditório, absurdo, distanciado da natureza.

Assim como a ideia de gosto, a noção de costumes pode ou não tirar sua regra da natureza: pode-se falar nos gostos particulares dos indivíduos, nos cânones convencionados para pautarem a execução de obras que, se executadas em consonância com as máximas prescritas pela razão, serão ditas excelentes; mas o gosto colhido por *l'homme de goût* na natureza, que ele acessa transcendendo todas as convenções, é o que fornece a regra superior, porque referida à sensibilidade – que antes continua e estende a razão do que a nega, servindo-lhe de lunetas –, para bem julgar o que não pode ser julgado, para captar a espontaneidade pura que somente a inocência transmite e veicula na transparência de corações não corrompidos. Costumes, analogamente, cada povo tem o seu particular; convencionados, são a regra de comportamento em função da qual se afirmará, de um ponto de vista moral, a superioridade desta e a inferioridade daquela ação; mas costumes, quando referidos à natureza, são,

univocamente, critério para julgar acerca do grau de perversão do amor de si, de sufocamento da piedade natural, de desgarramento perante uma ordem boa tanto para o indivíduo quanto para a coletividade. Rousseau então se vale dessa noção geral de costumes para medir a perda da inocência e da bondade naturais ao homem, o afastamento perante a ordem natural, em cujo seio o amor de si e a piedade, princípios anteriores à razão, equilibram-se e evitam a perversão do homem em ser contraditório e mau.

O *Discurso sobre a desigualdade*, à luz das considerações acima, pode ser lido como a própria escala para medir a degeneração dos costumes e a perda da simplicidade no comportamento humano. Uma conclusão possível a ser depreendida da história hipotética do gênero humano é a de que bons costumes são, portanto, aqueles que menos impelem os povos a abandonar a simplicidade e a liberdade, ou, em uma palavra, a norma fornecida pela natureza e passível de ser resgatada pela política. Conclua-se que os costumes também podem ser pensados em termos de maior ou menor proximidade relativamente à Natureza: em um extremo, a simplicidade e a inocência; no outro, a perversão moral e política dos homens e das sociedades submetidas ao império da avareza, do egoísmo, do narcisismo e da tirania. Há que notar então que, isso posto, a noção de costumes, ao que parece, pode ter – também – significado unívoco na obra de Rousseau, bastando que se refira à Natureza.

CAPÍTULO I – A NATUREZA

Leitor que comece a ler a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, após estudo atento da primeira, terá, decerto, a sensação de não ter compreendido o que lera. Enquanto a primeira parte do livro conceitua o homem selvagem como um ser em equilíbrio e perfeitamente integrado em uma ordem imutável que o favorece e o conserva, a segunda figura o homem na história, em movimento, a degradar-se progressivamente, à medida que vai se tornando outro, distinto de seu próprio original, de sua essência. De um lado, uma perfeita uniformidade; de outro, a deformidade. O contraste entre natureza e história, assim ressaltado, pode confundir o leitor. Com efeito, na segunda parte, a própria natureza, antes definida como ausência absoluta de obstáculos, opõe-nos à sobrevivência do homem, que, por isso, é forçado a adaptar-se, a mudar, a associar-se com seus semelhantes, a progredir, a deteriorar-se relativamente ao que fora originalmente e, por fim, a entrar em contradição consigo próprio. A passagem da natureza à história, parece, não é a passagem de um marco zero no tempo para um marco um, depois para um marco dois, e assim por diante; há uma descontinuidade radical entre natureza e história: não se trata, portanto, de situar a natureza em um momento anterior aos momentos seguintes, que pertencem à história. A questão não é cronológica; ela é atinente à diferença entre registros diversos.

Se, por um lado, essa diferença de registros elimina a continuidade cronológica entre natureza e história, por outro permite uma articulação complexa entre o domínio dos fundamentos e o das origens. No *Segundo discurso*, Rousseau reformula, explicam Bruno Bernardi e Blaise Bachofen na introdução à edição da Garnier Flammarion do *Discurso sobre a desigualdade*, a questão colocada pela Academia de Dijon[31]: "Qual é a fonte da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?". Essa reformulação faculta a Rousseau descartar os pressupostos jusnaturalistas inerentes à questão da Academia e proceder à crítica da noção de "direito natural"; o autor, ademais, prescindindo do conceito de "fonte", vago, em favor daquele de "origem", logra designar que a via pela qual é preciso buscar a causa real da desigualdade é a história empírica do homem, e não sua natureza atemporal[32], fundamento do que é e do dever ser: "[...] Se a decodificação da história real nos ensina muito sobre a ordem das coisas, deixa ela intacto o problema daquilo que deveria ser".[33] A investigação de Rousseau alarga sobremaneira o objeto de estudo proposto pelos acadêmicos e adquire envergadura

[31] Rousseau, 2008a, p. 14.
[32] Rousseau, 2008a, p. 15.
[33] Ibidem.

antropológica: explicar a origem e os fundamentos da desigualdade envolve cotejar o homem civil, produto da história, com o homem natural, conceito. Esse cotejamento é o que permite a Rousseau evidenciar que a história pode ser definida, criticamente, a partir do contraste com a noção de natureza. Esquematicamente, poder-se-ia dizer que, se a natureza é ordem, a história, tal como apresentada no *Discurso sobre a desigualdade*, é desordem. Doravante, proceder-se-á à análise do texto de Rousseau e de comentadores, na tentativa de elucidar as teses defendidas no presente trabalho.

O homem primitivo, Rousseau o considerará já conformado desde sempre, bípede, valendo-se das mãos como o fazem os homens civilizados e dirigindo o olhar não para o chão, mas para o horizonte. Desconsidera, então, a história das modificações biológicas, pois se trata de distinguir, na condição humana, o que é necessário do que é contingente; para isso, é mister comparar a ficção teórica de um homem natural bípede despojado das superveniências históricas, ainda que nada disso guarde relação com os fatos, com o homem civil, cumulado delas. O foco recai assim sobre modificações interiores, intelectuais e afetivas[34], maiores produtos da história e principais causas da degeneração humana. Ao longo de todo o texto da primeira parte, o filósofo procurará assim combater a tese segundo a qual o estado de natureza seria um estado de misérias a constranger os primitivos a mudarem, a se transformarem: para Rousseau, a natureza, assim concebida como fundamento, é invariável. Ela não move o homem em direção a nada de outro; ao contrário, oferta-lhe, suficientemente, tudo de quanto ele precisa para sobreviver[35] sem que tenha de recorrer a subterfúgios que ativem, nele, a capacidade de adaptar-se a obstáculos. A natureza inculta oferece tudo a seus filhos, e a terra não precisa ser cultivada para fornecer a subsistência aos homens e a todos os seres que a povoam; não há penúria e miséria no estado de natureza.

Assim, se o homem, como parece, é desprovido de instinto que lhe seja próprio, sua inteligência lhe permite imitar os instintos das outras espécies, logo a sobrevivência e a

[34] "O caráter deveras artificial dessa ficção teórica (um homem em estado de pura potencialidade) constrange às vezes Rousseau a contorções discursivas que não parecem menos perfeitamente rigorosas e coerentes desde que se compreenda o projeto teórico que a sustenta" (ROUSSEAU, 2008a, p. 217).

[35] "Considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 135; 1973a, p. 244).

satisfação de suas necessidades físicas lhe são mais fáceis que para elas, e a vida simples, uniforme e ordenada nada tem de triste e infeliz, como quisera Pufendorf.[36] Ainda nesse diapasão, Rousseau classifica o homem como animal frugívoro em razão da forma dos dentes, chatos, e daquela dos intestinos; com isso, busca refutar completamente a tese de que a guerra nasce no seio da natureza, pois os frugívoros são pacíficos, ao passo que os carnívoros disputam as presas entre si. Pacíficos e robustos, acostumados com os rigores da vida selvagem, os homens primitivos são dotados de excelente constituição física, haja vista que a natureza seleciona seus melhores filhos, como Esparta fizera com os seus. Seleção criteriosa; arbitrária, não; distinta daquela praticada pelas sociedades modernas, que mata os filhos, indiscriminadamente, antes de nascerem.[37] É a necessidade que robustece o homem primitivo e que o faz ter todas as suas forças a sua disposição, de modo a que esteja ele sempre pronto a todo evento, a portar-se todo inteiro consigo próprio, a bastar-se a si mesmo; não dispondo de instrumentos, o primitivo dispõe, porém, somente, de si próprio: instrumento bastante. Robusto, forte, ágil: o ideal de natureza não tem, apenas, uma função crítica – contra a sociedade moderna – e refutativa – contra os filósofos que pretendem que a condição natural seja *fort triste et fort malheureuse*; ademais dessa função crítica e refutativa, o ideal de natureza serve, também, para construir um ideal de autossuficiência.[38] A consequência direta da autarquia do selvagem é seu quase isolamento no estado natural. A não convivência com os semelhantes impede o desenvolvimento das faculdades que o homem civil possui plenas. O selvagem é incapaz de

[36] Segundo Jean Starobinski, em seus comentários sobre o *Segundo discurso*, Pufendorf considera a situação do homem primitivo *fort triste et fort malheureuse*: "Mas enquanto Pufendorf estima muito triste e muito infeliz a constituição do homem da natureza, Rousseau, sem lhe adoçar a imagem, mostrará que ela é compatível com uma verdadeira felicidade" (ROUSSEAU, op. cit., *Discours sur l'inégalité*, p. 1307).

[37] Note-se a aproximação entre Esparta e a natureza, por oposição à sociedade moderna: lá, regra, critério; cá, indistinção, falta de regra e de critério, ausência de finalidade que favoreça o todo! Ordem e desordem. A natureza surge como modelo para as sociedades, critério para julgar da corrupção delas, mas, sobretudo, como normatividade orientada para um fim que visa ao bem do todo. Matar os mal constituídos para preservar a espécie toda é melhor que matar sem critério e sem consideração do que seja o bem comum. Saliente-se, ademais, esta tripla função da imagem do homem primitivo e da natureza: criticar a sociedade moderna, refutar os filósofos que pretendem que a natureza seja fonte de penúria, fornecer um ideal de autarquia para o pensamento moral de Rousseau. Pense-se que, se o selvagem é livre na natureza, o homem civil deve ser livre, analogamente, na sociedade! O modelo de sociedade justa rousseauniano baseia-se no modelo de natureza que ele elabora. A esse respeito: "O pensamento moral de Rousseau é governado pelo paradoxo resultante dessas teses (a moralidade e a corrupção social são coextensivas) e pelo problema que decorre delas: como produzir no homem social um *análogo* da bondade natural? Como restituir à deliberação refletida a retidão do impulso natural? O *Contrato social* e o *Emílio* dão duas respostas paralelas a essas questões" (ROUSSEAU, 2008a, p. 233).

[38] "[...] Se a descrição do estado de natureza tem uma função crítica e refutativa, ela contribui assim a desenhar um ideal: aquele da autossuficiência, apresentado como sendo, a um só tempo, possível (não contraditório com as exigências de bem-estar material) e desejável (condição de uma certa forma de felicidade). Esse ideal de autarquia [...] atravessa entretanto todo o pensamento moral de Rousseau" (ibidem, p. 218).

refletir e de concatenar ideias não apenas por viver em si, mas, também, por não ter necessidade nem do convívio com seus pares nem de ideias desenvolvidas.[39]

O estado de natureza é, assim, um estado uniforme, sem as mudanças bruscas e contínuas que causam paixões e inconstâncias entre os povos reunidos. Nenhum evento há que o homem selvagem não seja capaz de estimar quanto ao bem ou ao mal físico que lhe pudesse acarretar; logo, o primitivo não é temeroso e fugidio, como quis Montesquieu[40], assim como não é intrépido e agressivo, como pretendera Hobbes. Robusto, porém pacífico, vive o primitivo disperso entre os animais, que ele não teme, e com os quais não tem dificuldade de se medir; ademais, ele pode dispor sempre da aceitação ou da recusa do embate, e da escolha entre a fuga ou o combate.[41] Em suma: a natureza não oferece perigos extravagantes ao homem, de modo a fornecer-lhe uma causa imanente de transformação, capaz de conduzi-lo ao mundo da história. Os animais não são essa causa imanente, o homem não é presa privilegiada de qualquer animal nem predador obrigatório de nenhum deles, pois é frugívoro e, também por isso, pacífico; na natureza não há violência a constranger o homem a mudar; ele é, portanto, sempre, autárquico: não precisa de seus semelhantes para nada e basta-se a si próprio sempre. O estado de natureza não é um estado de guerra; a guerra e a violência supõem modificações complexas das condições de vida dos homens; sobretudo, a instituição da sociedade; assim reduzido a exigências biológicas, o homem leva uma vida pacífica tanto com animais quanto com outros homens; repugna-lhe ver sofrer outros seres sensíveis; desconhece situação de carência e de penúria; nunca precisa, portanto, lutar para satisfazer suas necessidades; a terra dá frutos abundantemente, e o homem jamais almeja ter mais do que lhe seja necessário; mesmo as lutas por mulheres, não as há, toda mulher é boa para o selvagem, que ignora a injúria e o amor-preferência; desconhece ademais o desejo de acumulação de riquezas ou de bens fundiários, nem bens factícios ou artificiais como os da consideração, do orgulho, da honra, do desejo de potência, fontes essenciais de rivalidade entre os homens; logo não há jamais razão para

[39] "Todos os nossos conhecimentos que exigem reflexão, todos aqueles que só se adquirem pelo encadeamento de ideias e que só se aperfeiçoam sucessivamente, parecem estar completamente fora do alcance do homem selvagem, por falta de comunicação com seus semelhantes, isto é, por falta do instrumento que serve a essa comunicação e das necessidades que a tornam imprescindível. Seu saber e sua indústria limitam-se a saltar, correr, lutar, lançar uma pedra, escalar um árvore. Mas, se ele só sabe essas coisas, em compensação as sabe muito melhor do que nós, que delas não temos a mesma necessidade; como elas dependem unicamente do exercício do corpo e não são suscetíveis de qualquer comunicação ou progresso de um indivíduo para outro, o primeiro homem pôde ser tão hábil quanto seus últimos descendentes" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 199; 1973a, p. 295).

[40] "Um homem assim não sentiria de início senão sua fraqueza; sua timidez seria extrema; e, houvesse necessidade de comprová-lo pela experiência, poder-se-ia fazê-lo nas florestas dos homens selvagens: tudo os faz tremerem, tudo os faz fugirem" (MONTESQUIEU, 1949-1951, *De l'Esprit des lois*, p. 235).

[41] Rousseau, op. cit., *Discours sur l'inégalité*, p. 137; 1973a, p. 246.

disputas entre os selvagens na natureza[42]: seus desejos não ultrapassam as faculdades de que dispõem para os satisfazer plenamente e, por isso, são felizes.

Outros inimigos quiçá forçassem o homem a suplantar o estado de natureza: as enfermidades naturais, a infância, a velhice, as doenças de toda sorte. As doenças são típicas do homem vivendo em sociedade; os outros males citados são comuns a todos os animais. Quanto à infância, ressalte-se que a mãe humana tem mais facilidade de alimentar seus filhos que as mães de outras espécies, pois carrega-os sempre consigo junto ao peito, sem precisar deixá-los enquanto se afasta para buscar-lhes o de comer; ademais, se, entre nós, a infância dura mais, a vida não dura menos; além disso, as fêmeas frugívoras têm poucos filhos, haja vista terem poucos mamilos, no que diferem das fêmeas de espécies carnívoras, que têm mais mamilos e, também, mais filhos – o mesmo acontece entre os pássaros: uns, vorazes, botam muitos ovos; outros, que se alimentam de grãos, botam-nos apenas dois. Os frugívoros não têm muito tempo para alimentar os filhos, pois passam o dia a comer; com os vorazes, é o oposto: comem em um instante e logo estão disponíveis para nutrir os filhotes com grande quantidade de leite[43]. Quanto à velhice, é o mal que o socorro humano menos pode aliviar; a natureza libera os velhos do reumatismo e da gota; neles, a necessidade de alimento diminui com a possibilidade de obtê-lo; e, por fim, os velhos na natureza extinguem-se sem sequer perceberem o que se passou. Com efeito, eles não têm o conhecimento da morte e de seus terrores, pois eis uma das primeiras aquisições do homem quando se afasta da condição animal.[44]

A respeito das doenças, Rousseau afirma que são males próprios da vida em sociedade, que altera significativamente o modo de vida e os hábitos dos homens. Trata-se de uma questão de costumes. Arrola: a desigualdade extrema na maneira de viver, o excesso de ócio em uns, o excesso de trabalho em outros, a excitação dos apetites e da sensualidade, os alimentos rebuscados e indigestos dos ricos, a má e insuficiente nutrição dos pobres, as vigílias, os excessos, os transportes imoderados de todas as paixões, as fadigas, o esgotamento do espírito:

> [...] 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 de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ouso quase assegurar que

[42] "Pode acontecer de ele se bater [com outros homens], mas não que ele mate por matar, e ele prefere sempre fugir a entrar em conflitos. Ele não entretém qualquer relação estável com seus semelhantes que o constrangesse a defender-se contra as agressões para sobreviver. Sua condição é a da dispersão e da mobilidade: ele não se vincula a um lugar do qual dependesse seu bem-estar (à diferença do agricultor ou mesmo de quem possua uma cabana); ele não pode ademais ser retido em um lugar a contragosto (nada o impede de ir para outro lugar, se o atacamos)" (ROUSSEAU, 2008a, p. 220).
[43] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 202; 1973a, p. 296.
[44] Ibidem, p. 137; p. 246.

> o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.[45]

Ora, graças à boa constituição do selvagem, não sofre ele senão com a velhice e com os machucados, e a história das doenças deve figurar como capítulo naquela das sociedades: não há doenças na natureza, logo elas não constituem motivos imanentes ao estado primitivo que constranjam os homens a mudarem, a ingressarem na história: as doenças não ativam a perfectibilidade humana. São, assim, causadas pela sociedade, e os remédios surgem com elas, para curá-las; contudo, são os próprios remédios que agravam os males:

> 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 [...].[46]

O tema das doenças é o ensejo para que Rousseau admoeste o leitor, novamente, a não atribuir características do homem social ao homem natural. Mais uma vez, Rousseau reafirma a robustez do primitivo, e o fato de não carecer de remédios reforça esse predicado; corrobora, ademais, a tese da degeneração do homem civil, não apenas porque ele sofre de males para os quais precisa de remédios, mas também porque os remédios que toma agravam os males que esses remédios deveriam curar: paradoxo a demonstrar o absurdo da situação. Tudo isso mostra ainda que, por ser robusto e saudável, o homem primitivo pode prescindir de tudo quanto seria

---

[45] Ibidem, p. 138; p. 247. Essa passagem é rica em consequências. Ela ilustra bastante bem o fato de que Rousseau parece estar a condenar, sem mais, a história e o desenvolvimento humano; com efeito, o ato de refletir é aqui conceituado como eminentemente negativo; não obstante, é igualmente importante salientar que, nessa passagem, a responsabilidade pela degradação é atribuída ao homem – e não à natureza. O modo de vida descrito na passagem como depravado não é, então, necessário, mas contingente, e pode-se perceber nas entrelinhas o argumento de que a história, contingente, pode ser diversa; infelizmente, essa história hipotética, que é a de uma civilização decadente, é contrária às máximas simples prescritas pela natureza. Assim, se por um lado Rousseau condena o homem que medita, depravado, por outro afirma que a depravação, obra humana que engendra contradição entre cultura e natureza, é contingente. Ademais, Jean Starobinski sublinha que não se pode tomar essa passagem isoladamente; não há que ver nela uma profissão de fé antirracionalista, haja vista tratar-se, aqui, apenas, do físico do homem natural e de uma felicidade circunscrita ao bem-estar físico. O progresso da reflexão compromete essa felicidade circunscrita pelo bem-estar físico e pelas leis mecânicas da natureza; libera-o do determinismo zoológico e dos automatismos elementares que definem a saúde, mas, por outro lado, pode o homem encontrar o caminho da vida moral (ROUSSEAU, op. cit., *Discours sur l'inégalité*, p. 1310). Quanto a isso, Bruno Bernardi fala em "ambivalência da perfectibilidade": com efeito, ao deixar o estado de natureza, o homem desgarra-se da ordem estritamente definida pelos sentidos; contudo, pode alçar novos voos rumo a um mundo moral de grandes possibilidades (idem, 2008a, p. 219).

[46] Rousseau, op. cit., *Discours sur l'inégalité*, p. 139; 1973a, p. 247. É interessante observar que o raciocínio subjacente a toda essa passagem sobre os remédios é o mesmo que subjaz àquele sobre as leis. Se os remédios surgem para curar os males que eles não raro agravam, as leis são criadas para conter os maus que frequentemente se valem delas para fazer males ainda piores. Por exemplo: "Impõe-se convir, inicialmente, em que, quanto mais violentas são as paixões, mais necessárias as leis para contê-las. Mas, se as desordens e crimes, que essas paixões cotidianamente causam entre nós, já mostram à saciedade a insuficiência das leis nesse particular, além disso seria útil examinar se tais desordens não nasceram com as próprias leis, pois, nesse caso, mesmo que fossem as leis capazes de reprimir as desordens, o menos que se poderia exigir é que sustassem um mal que não existiria sem elas" (ibidem, p. 157; p. 261).

imprescindível para um homem civil: suas necessidades são poucas e fáceis de satisfazer. Por fim, repita-se, a digressão sobre as doenças e os remédios vale, sobretudo, para reiterar que, na natureza, nada há que seja causa imanente a provocar a mudança no homem, seu ingresso na história, constrangimento que lhe ative a perfectibilidade, como dito acima: a natureza é ordem e é boa como uma mãe, não expulsa o homem do paraíso: "A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito".[47] A falta de remédios não é, então, nem grande obstáculo à conservação do primitivo, nem grande infelicidade para ele. Da mesma forma, a nudez, a falta de habitação, a privação de um sem-número de inutilidades que o homem civilizado crê deveras imprescindíveis; tudo isso é desnecessário para o selvagem. As desvantagens são compensadas por outras vantagens, de modo que o que é de fato necessário a ele é suficientemente satisfeito: e ele está em paz, jamais impelido a mudar.[48]

Se as aquisições referidas não são necessárias e se não decorrem da natureza do homem, são, certamente, contingentes, fruto do acaso e de causas externas nas quais não se pode supor, absolutamente, finalidade, causa final a operar: nada há que vincule história e natureza. Ao considerar o homem, do ponto de vista físico, a viver no estado de natureza, Rousseau constrói a imagem de um ser autárquico, que satisfaz rápida e facilmente às poucas e simples necessidades que tem. Resulta sepultado o argumento de tantos filósofos segundo os quais o estado original é insuportável e miserável, de modo que o selvagem seja impelido a buscar abrigo, roupas, comida, cabanas, sociedade. Nada disso é necessário; mas contingente. Definir o estado primevo a partir da história é supor o homem civil no primitivo: ora, os referidos filósofos, tendo diante dos olhos o homem social, imaginam haver uma tendência natural, uma finalidade imanente, ou, mesmo, vontade divina que determine o selvagem a ingressar, necessariamente, na história; dessa forma, haveria uma continuidade lógica entre os mundos natural e cultural, o que significa naturalizar a história, ou historicizar a natureza. Eis uma maneira muito cômoda de raciocinar; no entanto, ela não conduz a um fundamento antropológico bastante para fornecer ao filósofo um arsenal crítico por meio do qual seja possível entender o que é a desigualdade entre os homens.

---

[47] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 139; 1973a, p. 247.

[48] "Finalmente, a menos que se suponham esses singulares e fortuitos concursos de circunstâncias dos quais falarei em seguida e que poderiam muito bem jamais ter acontecido, é claro e sem contestação possível que o primeiro a arranjar vestes e uma habitação ofereceu a si mesmo, desse modo, coisas pouco necessárias, pois tinha passado até então sem elas e também por não se poder imaginar como não poderia ele suportar, feito homem, um gênero de vida em que vivia desde a infância" (ibidem, p. 140; p. 248).

Um comentário: se a história é a continuação lógica da natureza, tudo está bem, não há como falar em desordem, degradação, desigualdade. Com efeito eis a melhor maneira de legitimar o estado violento de coisas que é o da sociedade tal como criticada por Rousseau. Ver-se-á que a sociedade é definida, no *Segundo discurso*, a partir da distinção radical entre fato e direito[49], distinção calcada sobre aquela entre ser e parecer; a sociedade, que é espetáculo, pode ensejar uma ilusão maior ou menor: tudo está bem, sim, aparentemente; tudo está mal na realidade, e a tudo subjaz um discurso que é engodo, trapaça, perversão. Os pensadores que concebem o estado de natureza não como ordem, mas como desordem, afirmam que a história é antes ordem que desordem; assim, como o personagem do rico, que propõe o estabelecimento da propriedade fundiária na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, valem-se da ilusão para sacramentar um estado de coisas iníquo, que legitimam e aceitam. Para eles, a desigualdade é natural, ou, como consta na questão da Academia de Dijon, autorizada pela lei natural. O que Rousseau faz é ir na direção contrária: separa, radicalmente, natureza e história, necessidade e contingência, para evidenciar que nada força o homem primitivo a sair de seu estado: nem o frio, nem o calor, nem os animais selvagens supostamente ameaçadores, nem a fome, nem as doenças, nem o incômodo físico, nada, enfim. Como referido, a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* toma o estado de natureza do ponto de vista do registro relativo aos fundamentos. Por definição, então, a natureza é ordem, equilíbrio, transparência, univocidade, necessidade, homogeneidade e outros atributos afins. Não há, então, como explicar a passagem da natureza à história sem o recurso ao acaso[50], pois o estudo da primeira parte do texto redunda aporético. Retome-se o texto de Rousseau.

Rousseau termina o exame do homem do ponto de vista físico e começa a considerá-lo em seus aspectos metafísico e moral, definidos pelas qualidades do espírito e da alma. Sem essas qualidades, o devir social e a desnaturação do homem seriam ininteligíveis. De início, o filósofo abordará então as qualidades metafísicas, pelas quais o indivíduo humano distingue-se do indivíduo animal, que são: a liberdade e a perfectibilidade. Note-se que Rousseau exclui a inteligência abstrata do rol de qualidades metafísicas; seu desenvolvimento é, com efeito, produto histórico. Quanto às qualidades morais, concernem elas às relações dos homens entre si e, por isso, não são objeto pertinente por ora. Todo animal é uma máquina engenhosa provida

[49] Quanto à relação entre direito e fato na história, remeta-se o leitor à página 497 do importante livro de Victor Goldschimdt, *Anthropologie et politique* (1983).

[50] "[...] Do estrito ponto de vista de sua natureza física, o homem poderia prescindir de tais ou quais aquisições da vida social; consequentemente, essas aquisições resultam de rupturas que, embora não as possamos datar, supostamente pertencem à história e não à natureza: toda historicização contribui para a empresa de desnaturalização do homem civil" (ROUSSEAU, 2008a, p. 222).

de sentidos por meio dos quais ele conserva a si próprio. Se os animais escolhem e rejeitam por instinto, os homens, em virtude de sua qualidade de agente livre, escolhem e rejeitam por um ato de liberdade. É essa qualidade de agente livre e não o entendimento que distingue o homem das bestas, pois todo animal, de certa forma, tem ideias, visto que tem sentidos.[51] Essa liberdade é definida como capacidade de distanciar-se da natureza e consubstancia signo possível de depravação em potencial:

> Um [o animal] escolhe ou rejeita por instinto, e o outro [o homem], por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela.[52]

Ainda que o critério da liberdade deixasse dúvidas sobre a diferença entre homens e animais, a noção de perfectibilidade permitiria decidir a questão. Trata-se de qualidade muito específica e própria do homem, faculdade distintiva e quase ilimitada, que desenvolve todas as outras faculdades e que é ativada pelas circunstâncias:

> [...] 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.[53]

Importante notar que a perfectibilidade é uma característica do homem, contudo, não é o homem que se aperfeiçoa, mas suas faculdades; além disso, o sentido do aperfeiçoamento não é, necessariamente, meliorativo; é, antes, ambíguo. Segundo Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, a perfectibilidade faculta explicar tanto as luzes quanto os erros dos homens, seus vícios e suas virtudes. Com efeito, em se considerando, apenas, o registro conceitual relativo aos fundamentos e à natureza das coisas, a perfectibilidade é inoperante, pois sua atividade depende do movimento e do devir, próprios do mundo da história e ausentes daquele da natureza. Assim, pode-se argumentar que a natureza exclui a ambivalência, ao passo que, na história, a ambivalência é regra, porquanto tudo que existe no mundo do devir encerra, a um só tempo, a possibilidade de ser bom e mau. Essa dupla possibilidade não redunda em uma escolha necessariamente: bom e mau podem ocorrer simultaneamente. Esse ponto é relevante e será desenvolvido ao longo do presente trabalho. Note-se, por ora, somente, que a perfectibilidade atua tanto na espécie quanto no indivíduo e que responde tanto por tornar-se o homem imbecil quanto por tornar-se um ser moral, capaz de fazer escolhas virtuosas. Por fim, estatua-se

---

[51] Idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 142; 1973a, p. 249.
[52] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 142; 1973a, p. 249.
[53] Ibidem.

novamente que não há qualquer finalidade a comandar o mecanismo de operação da perfectibilidade; seu valor é, por assim dizer, neutro, no sentido de que o resultado da mudança não é orientado de antemão.[54]

Rousseau define o grau zero de desenvolvimento do homem:

> 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 acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. 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 únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.[55]

A faculdade que supre a falta do instinto em um primeiro momento é, precisamente, a perfectibilidade; em momento posterior, ela leva o homem a desenvolver sobremaneira outras faculdades com o auxílio das circunstâncias. Rousseau apresentará o mecanismo por meio do qual esses "novos desenvolvimentos" podem acontecer. As paixões naturais surgem das necessidades físicas, mas progridem em virtude do entendimento, que, por sua vez, surge de paixões artificiais, todas as vezes em que as necessidades, não sendo logo satisfeitas, demandem um esforço para a restauração do equilíbrio e da saciedade. Ora, o homem primitivo tem ideias; entretanto, essas ideias não provocam a multiplicação das paixões enquanto ele viver na imediatez inerente à pura animalidade. Além disso, os indivíuos vivem sós no estado de natureza. Não sendo dotados de capacidades as mais básicas que lhes facultem estabelecer contato e convívio com outros homens, os selvagens são autárquicos e solitários. Como visto, o filósofo não pressupõe a sociabilidade como atributo inerente à natureza humana; ela é produto histórico e depende do desenvolvimento de faculdades como a razão, a linguagem, os sentimentos de afeição, entre outros. Assim, o primitivo é solitário e, também por isso, é pouco constrangido pelas necessidades que a convivência com outros homens impõe.

O professor Rolf Kuntz, em seu livro *Fundamentos da teoria política de Rousseau*, classifica as paixões em naturais, decorrentes da constituição física do homem e de suas relações com o ambiente, e artificiais, resultantes do progresso do entendimento e da

---

[54] "A faculdade de tornar-se outro que não aquele que a natureza fez é ambivalente: ela explica tanto 'suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes'. A perfectibilidade pode sempre ser interpretada, em Rousseau, para o melhor e para o pior. [...] A tese vai ainda mais longe: na passagem do estado de natureza para o estado civil, o melhor e o pior são indissociáveis; o homem se aperfeiçoa em se depravando. Essa tese faz a ligação entre o primeiro e o segundo *Discursos*. É importante notar que a perfectibilidade é uma virtualidade, não, falando propriamente, uma tendência, e, em todo caso, não uma finalidade: ela não comporta em si mesma o princípio de sua ativação, é preciso para tanto a ajuda das circunstâncias" (ROUSSEAU, 2008a, p. 225).

[55] Idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 142; 1973a, p. 250.

multiplicação das paixões; para ele, o progresso da razão é função das necessidades e das paixões, assim como as necessidades e as paixões são função dos progressos do entendimento, avanço que acontece em uma espiral; entretanto, isso não ocorre senão uma vez ultrapassado "o círculo da pura animalidade", no qual impera um equilíbrio pleno entre necessidades físicas, as condições para satisfazê-las e as paixões: "A condição de equilíbrio entre o homem e o ambiente é a perfeita correspondência entre desejos, necessidades e recursos"[56]; portanto, é preciso que se rompa o "círculo da pura animalidade" para que o equilíbrio original se perca, com o que surgirão novas paixões e ideias a realimentar as paixões, e assim por diante, em espiral, progredindo de uma a outra ordem, de um a outro equilíbrio. Pode-se pensar que o estado primevo é invariável, porque fundado na equação[57] entre necessidades e satisfação das necessidades; o devir histórico, diferentemente, pode ser pensado como movimento que decorre da inequação entre necessidades e meios bastantes para a satisfação delas. A condição de possibilidade da manutenção da ordem reside assim na manutenção da equação; tão logo se passe dela à inequação, a humanidade precipita-se no devir histórico, passa da ordem da natureza, necessária, à desordem da história, contingente.

O próprio processo da passagem, salienta o professor, é, em si, contingente:

> A destruição desses momentos – é o que afirma Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* – não é um acontecimento necessário, pois o homem poderia ter parado a sua evolução em qualquer dos estágios, se uma multidão de causas fortuitas – entre as quais os funestos acasos – não interviesse para perturbar a ordem presente.[58]

Com efeito, o fato de os homens serem agentes livres, passíveis de aperfeiçoamento, não significa que estejam determinados a deixar o mundo natural para ingressar naquele do devir histórico. A passagem da equação à inequação, da necessidade à contingência, é, então, em si, contingente e, por isso, depende de causas fortuitas, de rupturas circunstanciais.[59] Enfim,

---

[56] Kuntz, 2012, p. 97. Veja-se também a seguinte passagem, do fragmento *Du Bonheur public*: "Nossas necessidades são de duas espécies, a saber, as necessidades físicas necessárias à nossa conservação e aquelas relativas a comodidades, ao prazer, à magnificência, a cujos objetos se dá o nome de luxo. Essas últimas tornam-se literalmente verdadeiras necessidades quando um longo uso nos faz contrair o hábito de as fruir, quando nossa constituição por assim dizer conforma-se por esse hábito" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Bonheur public*, p. 515).

[57] Em *Emílio*, Rousseau escreve: "[...] Todo desejo supõe privação, e todas as privações que sentimos são penosas; portanto, é na desproporção entre os nossos desejos e as nossas faculdades que consiste a nossa miséria. Um ser sensível cujas faculdades igualassem os desejos seria um ser absolutamente feliz" (ROUSSEAU, 1969, *Émile*, p. 304; 2004, p. 74).

[58] Kuntz, 2012, p. 97.

[59] "[...] Após ter estabelecido que a dupla especificidade do homem (sua qualidade de agente livre e sua perfectibilidade) o tornou suscetível de sair do estado de natureza, Rousseau vai mostrar que sua ativação [da perfectibilidade] pela passagem ao estado civil não se pode explicar sem uma série de rupturas que implicam circunstâncias e eventos contingentes" (ROUSSEAU, 2008a, p. 226).

enquanto os homens tiverem apenas paixões adstritas à sensibilidade física[60] – fáceis de satisfazer no estado de natureza –, suas paixões não progridem, sua razão não se desenvolve, e eles podem viver em paz tanto quanto possam satisfazer sem dificuldades as únicas e módicas necessidades que têm – nutrir-se, copular, dormir, fugir à dor e à fome:

> Conclui-se daí que o homem selvagem, não desejando senão as coisas que conhece e não conhecendo senão aquelas cuja posse tem ou é fácil de adquirir, nada deve ser tão tranquilo quanto a sua alma e nada tão limitado quanto seu espírito.[61]

A superação do estado de natureza exige o surgimento de necessidades novas que coloquem em marcha a perfectibilidade humana.

Esse mecanismo formado pelas necessidades, as paixões e as ideias é fundamental para compreender o pensamento de Rousseau. A partir do momento em que o homem natural é confrontado com um obstáculo, novas necessidades excitam novas paixões que, por sua vez, suscitam a formação de ideias também novas; essas ideias, bem como a imaginação, estimulam ainda mais as paixões e acabam, com o tempo, por criar necessidades que não se referem, exclusivamente, aos sentidos; ao contrário, muitas vezes, são, meramente, imaginadas. O homem primitivo vive na mais absoluta imediatez; passado e futuro para ele nada são, é do presente apenas que se ocupa. O total embotamento do entendimento torna-o incapaz de prever e de calcular, de distinguir, de comparar e de imaginar – em uma palavra: de abstrair. Sequer concebe a si mesmo como unidade; tampouco seu semelhante é assim percebido, uma vez que a operação de comparar lhe é estranha. Na natureza, não há "eu", não há "outro", nem qualquer separação. O selvagem é desprovido de memória e não é capaz de desejar senão o que esteja ao seu alcance imediatamente.[62] O processo que faz surgir a história depende, portanto, do choque contra obstáculos, que excita as paixões e faz despertar novas ideias por sua vez imprescindíveis para a superação do obstáculo; mas essas novas ideias retroalimentam, por assim dizer, as

---

[60] "[...] Não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 142; 1973a, p. 250). E também: "Mais exatamente, não é senão pela passagem da necessidade à paixão como fonte dos desejos que se pode explicar a estimulação do entendimento humano. Se seus desejos permanecessem restritos a suas necessidades, o homem não sairia do estado de natureza, e seu entendimento permaneceria sendo comparável com aquele das bestas" (idem, 2008a, p. 225).

[61] Rousseau, op. cit., *Discours sur l'inégalité*, p. 214; 1973a, p. 308.

[62] "Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza, por muito familiar, torna-se-lhe indiferente; é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não possui espírito para espantar-se com as maiores maravilhas e não é nele que se deve procurar a filosofia de que um homem tem necessidade para saber observar por uma vez o que sempre viu. Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 144; 1973a, p. 251).

paixões, que assim suscitarão mais ideias novas a multiplicar as necessidades que se vão tornando cada vez mais supérfluas à medida que a imaginação se tornar mais ativa. Depreende-se que o homem civil tem necessidades multiplicadas e, por isso, a razão plenamente desenvolvida e as paixões jamais calmas; eis a raíz da perversão: quanto mais perturbada a alma humana por bens longínquos ou meramente imaginados, ou seja, em virtude de necessidades supérfluas, mais o egoísmo medra, mais a perversão se acirra.[63]

Vê-se bem que a ruptura do estado de repouso inicial não é preparada pela natureza, que, antes, como que evita esse momento. Assim estabelecidos os pressupostos referidos, será muito difícil esclarecer como e por que o estado original foi rompido. Se tudo na natureza é estabilidade, como explicar o advento da instabilidade? Como teria sido possível para o homem passar das puras sensações aos mais simples conhecimentos, ausentes a possibilidade da comunicação e a necessidade do progresso e da mudança?[64] Determinar as causas mais prováveis e mais plausíveis, de acordo com a natureza das coisas, da superação do estado original, não será, assim, questão de somenos. Com efeito, quantas coisas a serem pressupostas antes de os homens aprenderem, por exemplo, a arte da agricultura, arte deveras elementar aos olhos dos civilizados. O trabalho, a constância, a previsão (*la prévoyance*), tantas outras artes que são precondição para a descoberta da arte agrícola, a sociedade começada, a possibilidade e a capacidade de os homens se comunicarem, a necessidade de forçar a terra a prover um bem mais que outro, de acordo com o gosto de quem a cultive. É quase impossível conceber como os homens poderiam ter descoberto tanta coisa por si sós, sem o auxílio da Providência. É

[63] A questão relativa ao luxo ocupa um lugar importante no pensamento de Rousseau. Ela combina-se com as análises que o filósofo faz da função da opinião e das necessidades. Não é o caso de proceder a uma análise dessas relações por ora; basta indicar o assunto, que será tratado, de maneira difusa, ao longo do presente texto; cite-se, porém, a instrutiva passagem a seguir, que evidencia a relação necessária entre degeneração dos costumes e triunfo do luxo: "Quando esses povos começaram a degenerar, a vaidade e o amor do prazer substituíram aquele da pátria e da virtude, então o vício e a indolência penetraram, provindo de todas as partes, e já não se tratava mais de coisa alguma senão de luxo e de dinheiro para os satisfazer. Os particulares enriqueceram, o comércio e as artes floresceram, e o Estado não tardou a perecer" (idem, 1964b, *Le Luxe, le commerce et les arts*, p. 517). Sublinhe-se, também, que, no fim do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau esclarece que os ricos estimam tanto mais os bens supérfluos que possuem quanto mais desses bens estiver privada a maioria das pessoas. Signo máximo de degradação e da maldade: o luxo é o instrumento pelo qual o rico jacta-se da superioridade de que desfruta às expensas dos mais pobres, relativamente aos quais, e por causa dos quais, pode definir-se como rico. Quanto a isso, veja-se: "Provaria, por fim, que, se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 189; 1973a, p. 285). Em suma, a degeneração dos costumes tem muito a ver com o desenvolvimento da imaginação e com o mecanismo pelo qual opera a opinião.

[64] "Quanto mais se medita sobre esse assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande" (ibidem, p. 144; p. 251).

preciso, evidentemente, supor o estado de natureza superado e a história em marcha, de modo a poder explicar o desenvolvimento das necessidades, das paixões e do entendimento; contudo, não se pode pressupor a história em marcha facilmente, se o estado de natureza é pura estabilidade e equilíbrio. A resposta de Rousseau para essas indagações sugere que o tempo e os acasos são os grandes responsáveis pela inflexão funesta que acometeu a espécie humana precipitando-a na história: "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?".[65]

Comece-se por tentar explicar o surgimento da arte de pensar. Ora, sem supor rompido o estado de equilíbrio original, nada justifica o advento dessa capacidade, pois não há comunicação, não há linguagem, não há sequer convívio e, menos ainda, necessidade de pensar e de comunicar ideias:

> Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparso nas florestas entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecerem-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?[66]

Não há causa imanente que possa determinar o homem a mudar de seu estado primeiro. Isolado, jamais o homem poderia passar das puras sensações às mais simples ideias. Há que pressupor, então, alguma reunião de homens, sem o que é impossível explicar-lhes o progresso. A raciocinar de acordo com a natureza das coisas, somente uma causa externa e totalmente contingente poderia assim fornecer subsídios para a explicação buscada. Essa causa externa, o acaso, tornaria necessária a comunicação e a reunião dos indivíduos até então esparsos na floresta e nômades. Além disso, seria preciso pressupor a socialização a fim de elucidar o desenvolvimento das artes necessárias para a apropriação da terra e de seus produtos. Em suma, o embaraço não é pequeno, e ele encontra fundamento no fato radical de que entre natureza e história não há qualquer continuidade: pelo contrário, trata-se de instâncias rigorosamente distintas, uma das quais não conduz a outra de forma alguma, de modo que a passagem da natureza à história, da ordem necessária a uma desordem contingente, não pode ser explicada senão por meio do recurso ao acaso.

A discussão sobre a origem das línguas ilustra perfeitamente bem todos esses pontos e, também, a tese por meio da qual Rousseau evidenciara a relação entre necessidades físicas,

---

[65] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 144; 1973a, p. 251.
[66] Ibidem, p. 146; p. 252.

paixões naturais e ideias adstritas às sensações. Tudo exclui desse equilíbrio primeiro a necessidade da linguagem e da comunicação. Para supor o advento das línguas, seria preciso portanto pressupor o convívio estabelecido, a sociedade. Ora, as línguas nascem do estado social. São produto histórico. A sociedade é uma convenção, assim como a família o é; não as há na natureza. Assim, o surgimento das línguas só pode acontecer na história, pois ele depende da existência de alguma sociedade estabelecida e, principalmente, da capacidade humana de convencionar. Não há como convencionar nada sem que o intelecto tenha alcançado pelo menos um grau de desenvolvimento mínimo. De toda forma, vê-se bem que línguas, sociedade, entendimento, tudo isso é estranho à natureza e depende de paixões artificiais, radicadas em necessidades não meramente físicas ou básicas: necessidades que os primitivos não têm. Trata-se de uma aporia: sem supor surgida a sociabilidade, não se pode explicar o desenvolvimento das faculdades humanas que, por sua vez, tornam possível o surgimento da sociabilidade.

Considerem-se ainda os embaraços dificílimos inerentes à investigação da origem das línguas.[67] O desenvolvimento do espírito depende do uso da palavra, e as operações do intelecto são em muito facilitadas pela gramática; contudo, sem pressupor a socialização, como concluir pelo surgimento da linguagem e da comunicação; sem pressupor as línguas, como conceber o desenvolvimento da inteligência? Não cabe afirmar que a linguagem nasce do convívio entre pais e filhos, haja vista que não há esse convívio na natureza e que o conceito de família é convencional – novamente, quem afirme o contrário incorrerá no erro de atribuir ao estado de natureza características do estado civil. Com efeito, na natureza, não há casas, cabanas, nem propriedade de qualquer espécie; cada qual se abriga ao acaso, frequentemente por uma única noite; machos e fêmeas unem-se fortuitamente, conforme o encontro, o desejo e a ocasião, ou seja, sem estabelecerem relação durável; ademais, a palavra nada teria de útil ou de necessário no seio desse intercurso. Tampouco o aleitamento ensejaria a necessidade da linguagem, pois os filhos afastam-se da progenitora assim que possam buscar o próprio de comer; uma vez dispersos, logo sequer reconhecem uns aos outros. Por fim, tendo o filho mais necessidade de dizer coisas à mãe que a mãe ao filho, a invenção das línguas pelos filhos faz haver tantas línguas quantos forem os indivíduos, e o estado de dispersão, *la vie errante et vagabonde* só faz impedir que qualquer língua tome consistência. Conclusão: não há como supor a necessidade da língua sem pressupor o estabelecimento da sociedade, ou seja, a superação do

[67] "A primeira [dificuldade] que se apresenta será imaginar como puderam tornar-se necessárias, pois, não tendo os homens qualquer correspondência entre si, nem necessidade alguma de tê-la, não se conceberia nem a necessidade dessa invenção nem a sua possibilidade se não fora indispensável (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 146; 1973a, p. 253).

estado de natureza, pois é a sociedade que torna as línguas necessárias; por outro lado, não há como entender o advento da sociabilidade antes daquele da linguagem[68], pois esses âmbitos estão imbricados radicalmente.

Isso posto, a linguagem só pode ser contingente; mais do que isso, sua contingência determina aquela de tudo quanto esteja implicado no desenvolvimento dela: a sociabilidade, a capacidade de raciocinar, de imaginar, de falar, todas essas aquisições são tardias, históricas e sociais, e não pertencem à essência antropológica humana – ou melhor, se lhe pertencem, é em potência, como faculdades existentes, porém não ativas ou não ativadas. O homem primitivo não fala, não reflete, não imagina, pois nada disso é necessário no estado de natureza; assim, é falso afirmar que as aquisições sociais remedeiem deficiências originárias inerentes à condição primeira do homem: se ele não fala é porque não precisa; contudo, é fato que os homens falam, pensam, convivem; vê-se bem que a dificuldade reside então em explicar plausivelmente o advento dessas superveniências e por que se tornaram necessárias em algum momento da história.[69] Rousseau não o explica; supõe, meramente, resolvida a questão[70], o que consubstancia sinal eloquente de que a passagem da natureza à história não se perfaz de um ponto de vista a priori; trata-se, como visto, de registros distintos, entre os quais não há continuidade. Lá, o registro dos fundamentos; cá, o das origens. O silêncio de Rousseau reitera a incomunicabilidade entre natureza e história, e o problema do surgimento da linguagem, da razão e da sociabilidade ilustra a tese da incomunicabilidade. É somente na história que o problema relativo a essas aquisições adquire algum sentido.

Segundo Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, toda hipótese sobre a invenção da linguagem humana a partir de processos naturais redunda em círculos lógicos, em aporias. Trata-se, mais precisamente, de dois círculos aporéticos: o primeiro demonstra que, se o estabelecimento da sociedade é condição para o desenvolvimento da capacidade de falar, o desenvolvimento da capacidade de falar é condição para o estabelecimento da sociedade; o

---

[68] "Quanto a mim, atemorizado com as dificuldades que se multiplicam e convencido da impossibilidade quase demonstrada de terem podido as línguas nascer e estabelecer-se por meios puramente humanos, deixo, a quem o desejar, empreender a discussão desse problema difícil de saber o que foi mais necessário – a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 151; 1973a, p. 256).

[69] "Quaisquer que sejam tais origens, vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços. Com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante; ou, ainda – supondo-se essa necessidade –, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo; ou, finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 151; 1973a, p. 257).

[70] "Suponhamos essa primeira dificuldade vencida [...]" (ibidem, p. 147; p. 253).

segundo evidencia que, para pensar, é preciso saber falar, e, no entanto, para falar, é preciso saber pensar.[71] Aquele círculo refere-se assim à conclusão de que a linguagem não pode ser desenvolvida sem a sociedade já começada. Ora, toda sociedade é convencional, mesmo a familiar; não há como convencionar nada sem que os homens se comuniquem entre si: a fala é condição de possibilidade para o estabelecimento das sociedades; por outro lado, os homens não têm como aprender a arte da comunicação enquanto viverem isolados uns dos outros: a sociabilidade é condição de possibilidade para o aprendizado da fala.

Quanto ao segundo círculo aporético, pense-se no vínculo que há entre palavra e abstração ou generalização. Não há como falar sem pensar, pois a matéria das palavras não constitui linguagem sem que intervenha a forma da gramática e da lógica; por sua vez, a gramática não se constitui por si só, prescindindo das palavras, sobretudo, nesse estado evolutivo em que era diminuto o grau de abstração de que o homem era capaz, tudo sendo exigido somente na medida de sua utilidade, e não em razão de um luxo do espírito que se suponha. Assim, há um vínculo radical entre ser capaz de exprimir-se por meio de uma linguagem e ser capaz de abstrair, de raciocinar e de generalizar, o que pressupõe um nível mais avançado de desenvolvimento do pensamento, nível ao qual o selvagem não tem acesso. Aqui, já não se trata de emitir urros ou gritos que exprimam o estado atual do corpo[72]; tampouco se fale em atribuir palavras determinadas arbitrariamente a objetos sensíveis designáveis por gestos ou sons imitativos, mas de fazê-lo tendo em conta seres estranhos ao mundo sensível, categorias jamais concebíveis sem um significativo progresso do entendimento: "Os seres puramente abstratos são assim vistos ou só se concebem pelo discurso".[73] No fundo, essa grande dificuldade ilustra o mesmo ponto acima referido:

> Em suma, tudo mostra que é preciso pensar para poder fazer uso de palavras. Ora, inversamente, é preciso falar para poder pensar, pois 'as ideias gerais não podem introduzir-se no Espírito senão com a ajuda das palavras, [...] é preciso [...] enunciar proposições, é preciso portanto falar para poder ter ideias gerais'. O caráter duplamente circular da instituição da linguagem torna assim toda explicação naturalista aporética: o espírito faz face a um salto qualitativo que resiste às hipóteses continuístas.[74]

[71] Idem, 2008a, p. 230. E também: "Nova dificuldade, pior ainda do que a precedente, pois, se os homens tiveram necessidade da palavra para aprender a pensar, tiveram muito mais necessidade ainda de saber pensar para encontrar a arte da palavra e, quando se chegasse a compreender como os sons da voz foram tomados como intérpretes convencionais de nossas ideias, ainda restaria por saber quais puderam ser os intérpretes dessa convenção para aquelas ideias que, não tendo de modo algum um objeto sensível, não se poderiam indicar nem pelo gesto, nem pela voz" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 147; 1973a, p. 253).

[72] "A primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos é o grito da natureza" (ibidem, p. 148; p. 254).

[73] Ibidem, p. 150; p. 255.

[74] Rousseau, 2008a, p. 231. (grifos nossos)

Conclua-se que, ao cabo de um longo excurso sobre a origem das línguas, a falta de linguagem no homem primitivo não concorre para tornar verdadeira a tese de que o selvagem seja miserável: como é o homem civil que julga carente o selvagem, seu julgamento é narcísico e orgulhoso; ora, o filósofo deve buscar distanciar-se do narcisismo e do orgulho para, pesando os bens e os males de um e de outro estado, julgar adequadamente quem é mais ou menos miserável. Retomando a relação entre necessidades, paixões e desenvolvimento do intelecto, Rousseau esclarece que, na natureza, as necessidades, módicas, não suscitam a atualização das faculdades humanas. O tom, aqui, é o de quem está a enunciar uma lei da natureza:

> Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada aquilo de que necessita para viver em sociedade.[75]

Ora, o próprio do selvagem é guiar-se pelo instinto; o do civilizado, pela razão. Nada há de errado nem na razão nem no instinto, bastando que cada um esteja no lugar certo. A miséria não está em privar-se das coisas, mas em sentir falta delas: as necessidades do selvagem não são imaginárias, mas concretas e fáceis de satisfazer; as do civilizado são tanto maiores e impossíveis de satisfazer quanto mais ativa sua imaginação.[76] Como visto, se no selvagem pode-se falar em equação entre necessidades, paixões e ideias, no civilizado há que falar em inequação entre necessidades, paixões e ideias; mais ainda, a inequação é progressivamente desigual.

Uma vez concluída a análise do homem natural dos pontos de vista físico e metafísico, resta perscrutá-lo no que concerne à moralidade: seria bom ou mau o homem primitivo? Em primeiro lugar, firme-se que se dirá de alguém que é bom ou mau relativamente a uma norma cuja infração seja prejudicial a outrem e cuja observância seja benéfica; além disso, toda ação moral pressupõe uma escolha racional de uma entre diversas alternativas igualmente possíveis e hierarquizadas em uma escala de valor que vai do melhor para o pior, da ação que contempla graus maiores de bondade para a que os contempla menores.[77] Ora, o selvagem não é dotado de

---

[75] Idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 152; 1973a, p. 257.

[76] "Pelo contrário, quanto mais o homem tiver permanecido próximo à sua condição natural, mais a diferença entre as suas faculdades e os seus desejos será pequena e, consequentemente, menos distante estará de ser feliz. Nunca ele é menos miserável do que quando parece carente de tudo, pois a miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que sentimos delas" (ROUSSEAU, 1969, *Émile*, p. 304; 2004, p. 75).

[77] Uma excelente caracterização do que seja a ação moral pode ser encontrada na seguinte passagem de um texto do professor Luiz Henrique Lopes dos Santos: "Além da liberdade do agente, a bondade de uma ação pressupõe que o fim cuja realização tenha sido a razão da decisão voluntária de praticá-la fosse o melhor entre os fins concebíveis naquela situação determinada. A escolha moral é a escolha governada pela ponderação do grau de

razão desenvolvida o bastante para, diante de uma gama de ações possíveis e hierarquizadas em função do maior ou menor grau de bondade que encerrem, fazer uma escolha consciente que preveja o cotejamento das consequências da ação preferida com as das ações preteridas. O comportamento do primitivo é guiado pelos princípios anteriores à razão: o imperativo de conservar-se a si próprio e o de não causar dano desnecessário a outros seres sensíveis. Esses princípios equilibram-se, de modo que o homem em estado de natureza não precisa prejudicar nenhum ser sensível para conservar-se; antes, apieda-se dos que vê sofrerem. Além disso, ele vive, como visto, sozinho, e não carece de auxílio para sobreviver; logo, não há regra ou norma que deva seguir tendo em vista conformar-se a uma ordem artificial para cuja manutenção deva concorrer em fazendo escolhas justificáveis à luz da necessidade da prática de ações virtuosas. Assim, o homem natural não pode ser dito nem bom nem mau, suas ações prescindem de moralidade, não são virtuosas, não são viciosas. Para além do âmbito próprio à moralidade, contudo, pode-se inferir que a ação do selvagem será virtuosa quando concorrer para a conservação dele próprio, será viciosa quando não o fizer. É somente nesse sentido que se poderá falar em virtude e em vício no estado de natureza, que é, por isso, amoral.[78]

Toda relação verdadeira implica permanência, hábito e convenção. Segundo Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, essas são as três determinações da categoria de *moeurs*. Não há, pois, moral senão para seres relativos.[79] O homem da natureza é um ser absoluto que não se encontra senão fortuitamente com seus semelhantes, sem a mediação de qualquer convenção que os identifique, que lhes assegure alguma convivência duradoura, que lhes prescreva uma regra de comportamento que seja a melhor para a conservação de um todo que, nas primeiras etapas do estado de natureza, não existe. Ademais, não há dever sem que aquele que deve saiba dever algo a outro e sem que ele saiba o que ele deve: só há dever conhecido.[80] Por isso, a bondade natural não é a bondade moral; piedade e conservação de si consistem em princípios de uma ação espontânea e imediata que, sem que se façam cálculos de bondade ou maldade, ou

bondade das várias razões para agir concebíveis numa determindada situação, no intuito de fazer da melhor razão o fundamento da escolha. O que distingue uma escolha moral de uma escolha moralmente indiferente é o fato de que a escolha moral se reporta a uma gama de alternativas que se organizam numa escala de valor, pela qual se orienta a deliberação que resulta na escolha" (SANTOS, 1998, p. 98).

[78] "Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 152; 1973a, p. 257).

[79] "As ideias de relação e de moral se implicam reciprocamente" (idem, 2008a, p. 232).

[80] "Não há portanto dever e, a falar propriamente, moralidade senão para um ser cujos atos passem pela mediação da deliberação e da reflexão: para fazer o bem que se deve, é preciso estar instruído acerca dele" (ROUSSEAU, 2008a, p. 233).

seja, sem a mediação da racionalidade, contribuem para a ordem da natureza. O simples impulso da natureza implica, então, uma ação reta que, não podendo ser qualificada como moral, pode entretanto ser dita boa, sobretudo, quando são comparados o homem social e o homem selvagem.[81] Curioso é notar que o surgimento da moralidade está paradoxalmente ligado ao surgimento da corrupção: se a ação do homem primitivo nunca é má, a ação do homem civil não raro o é em grande medida; o surgimento da moral não implica que os homens somente agirão bem; pelo contrário, doravante passa a ser possível agir bem e agir mal, alternativa que o selvagem não tem; assim, a moral surge com o vício, o remédio e o mal são coextensivos.

Há que proceder a um estudo da piedade no *Segundo discurso*:

> [Princípio] que, tendo sido dado ao homem para, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. [...] Falo da piedade, 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.[82]

Essa passagem esclarece que, se o homem natural não pratica o mal, é menos em virtude do uso da razão do que da presença, nele, da piedade natural, que, servindo de freio ao desejo de conservação, torna impraticável qualquer abuso. Trata-se assim de uma disposição natural que leva um ser sensível a identificar-se com outros seres sensíveis; consiste em um alargamento de si na direção de um outro e é, com efeito, uma disposição natural – logo, indestrutível no homem[83]; será, contudo, mais intensa na natureza, pois, na sociedade, sufoca-se-lhe; não obstante, jamais poderá ser aniquilada: "[...] Sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mas fraco, no homem civil".[84] Decerto, a razão engendra o amor-

[81] Quanto a esse ponto, Rousseau refuta, cabalmente, a tese hobbesiana de que o selvagem seria belicoso e, porque movido pelo ímpeto de conservar-se, determinado a ser "o senhor do universo"; Hobbes atribui ao selvagem as paixões turbulentas que os homens têm no seio da sociedade, contexto no qual a regra é, antes, a dependência entre os homens, e, por isso, não percebeu que, no selvagem, a conservação de si é moderada pela piedade natural, que opera como freio contra esse suposto ímpeto de dominação – ímpeto que o selvagem não tem; portanto, nada é mais pacífico e calmo que o homem em estado de natureza. A esse respeito: "Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem nossos jurisconsultos, 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" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 154; 1973a, p. 258).

[82] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 154; 1973a, p. 259.

[83] "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 [...]" (ibidem, p. 155; p. 259).

[84] Ibidem, p. 155; p. 260.

próprio, a reflexão o fortalece e sufoca a natureza, de que decorre que o filósofo é o mais insensível dos seres, pois se a razão separa o homem daqueles que sofrem, a filosofia isola-o:

> Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina. O homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade.[85]

Como referido, tudo na natureza é unívoco; na história, ambíguo; assim, se é verdade que a piedade é sufocada em virtude do advento da reflexão, que transforma, progressivamente, o amor de si em amor-próprio, não é falso que essa disposição para identificar-se com o próximo possa ser estimulada apesar do ambiente social. O surgimento da moral é consentâneo com o da possibilidade do abuso; contudo, o abuso não é necessário. Tudo depende do estado dos costumes: a piedade é assim passível de alargamento e de estreitamento; no filósofo, no depravado, ela estreita-se; no patriota e no cosmopolita, alarga-se. Os costumes dirigem as vontades dos homens: quando os costumes são íntegros, as ações humanas tenderão para o bem comum; quando degenerados, apenas para o bem particular e individual, frequentemente em detrimento do bem coletivo. Naquele caso, a voz da piedade ainda ressoa; neste, não. Percebe-se que, embora a piedade seja uma virtude natural, ela é, ademais, fonte das virtudes sociais. A generosidade, a clemência e a humanidade são paixões que requerem um intelecto desenvolvido, pois são sentimentos que pressupõem as ideias, respectivamente, de representação (generosidade), distinção (amizade), generalização (humanidade); ora, sem a piedade, a gênese dessas virtudes sociais seria incompreensível. A razão, assim, pode agir em desfavor da piedade, mas, por outro lado, pode agir, também, em seu favor: "Eis por que é necessário mostrar que a depravação social não pode apagar esse sentimento primitivo: fazê-lo falar novamente no coração do homem civil, dirigir a razão em seu benefício e não em seu detrimento, tal é o objetivo da educação moral".[86] Vê-se bem por que a obra do político não pode desconsiderar a antropologia: formar os costumes significa dispor os homens de tal forma que neles a piedade seja antes expandida que sufocada.

---

[85] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 156; 1973a, p. 260.

[86] Idem, 2008a, p. 236. Nesse sentido, a educação deverá agir com o fim de reavivar a piedade natural por meio da razão. A pedagogia tem um fim político na medida em que pode auxiliar na purificação dos costumes: a sociedade legítima é aquela que repõe uma ordem, análoga à da natureza, valendo-se da norma que a natureza nunca deixa de representar, pois a piedade jamais pode ser inteiramente sufocada – a natureza persiste nos homens, impõe-se resgatá-la como norma a partir da qual uma nova ordem, mais feliz, poderá ser implantada.

Após apresentar a definição de piedade e evidenciar que o homem primitivo é bom, depois de demonstrar a independência do selvagem, que é sua força, Rousseau encaminha o texto para a conclusão. Refutara o argumento de que o homem é miserável no estado de natureza; ora refutará aquele, hobbesiano, segundo o qual os homens são rivais nesse estado.[87] Com efeito, Hobbes supusera a glória, a honra e a injúria como fontes de conflitos na natureza, que, segundo ele, seria um estado marcado pela guerra que advém das disputas pela estima e pela consideração. Contra essa tese, Rousseau demonstrará que a rivalidade entre os homens depende de paixões que surgem tardiamente, com o advento da sociedade: trata-se de paixões sociais. Os selvagens, repita-se, não sustentam qualquer comércio entre si e, sendo antes seres a viver em si mesmos, absolutos, que seres relativos, que dependam da opinião alheia para aferir o grau de estima que merecem, desconhecem a honra, a vaidade, a consideração e, portanto, o desprezo. Muitas dessas paixões dependem da instituição da propriedade, que é um evento tardio na história dos homens; não as há, portanto, na natureza assim tomada como conceito e fundamento antropológico. Antes do despontar da honra, violência sofrida não será aquilatada senão na medida do mal físico causado, que é fácil de evitar; do mal moral, não. Assim, não havendo injúria, as punições não são proporcionais ao conceito que cada qual atribui a si próprio ou ao desprezo, que, frequentemente, é um mal muito maior que o dano sofrido no corpo.[88]

Mesmo os motivos para disputa são parcos: alimentos, a natureza os fornece abundantes; quanto ao amor, Rousseau distingue o aspecto físico do moral nesta seara, a fim de firmar que, toda fêmea sendo boa para o homem selvagem, que desconhece o amor-preferência e a escolha baseada no gosto, nada disso consubstancia motivo real para conflitos de monta no seio do equilíbrio natural. O desejo sexual, afirme-se, é um desejo geral; quando se determina na preferência, supõe operações do intelecto tais como distinguir, generalizar (afinal, o que se prefere é medido antes com um modelo preestabelecido), comparar, abstrair etc. Ora, o homem selvagem desconhece o gosto e, por isso, limita-se, com efeito, ao aspecto físico do amor. Ele ignora as preferências que irritam o sentimento e aumentam as dificuldades; a imaginação, que tanto excita as paixões e que causa tantos prejuízos na sociedade, não empolga os corações selvagens, de modo que o ato sexual é perpetrado *paisiblement*, com mais prazer que furor, e o

[87] "Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus e mais preocupados em se defender do mal que possam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a disputas muito perigosas" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 157; 1973a, p. 261).

[88] "Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como consequentemente não conheciam nem a vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer ideia verdadeira de justiça; como consideravam as violências, que podiam tolerar, como um mal fácil de ser reparado e não como uma injúria que deve ser punida; e como não pensavam na vingança senão maquinalmente e no momento, à maneira do cão que morde a pedra que lhe atiram – suas disputas raramente teriam consequências sangrentas, se não conhecessem assunto mais excitante [*sensible*] do que o alimento" (ibidem).

desejo sexual extingue-se com a satisfação da necessidade imediata. Não há falar, nesse caso, em transformação da necessidade sexual em desejo por meio da imaginação, que é uma faculdade tornada ativa em virtude da interposição de obstáculos à satisfação de necessidades primárias. Decerto, quanto mais inalcançável for satisfazer o desejo sexual, mais ele aumenta; por isso, o selvagem prescinde da imaginação para procriar: tudo está disponível para ele. O mesmo não ocorre com os civilizados, sempre constrangidos por regras que sufocam neles a natureza, que se revolta. Na sociedade, o amor adquire esse ardor impetuoso que não raro o torna funesto aos homens, fonte de conflitos sem fim. O processo de socialização converte e perverte a necessidade sexual em desejo, o que explica o vínculo que Rousseau destaca entre violência perpetrada em nome do amor na sociedade e os sentimentos de honra, vaidade, opinião, injúria etc. Fica clara a distinção feita acima entre os aspectos físico e moral do amor; este não existe na natureza e é, contudo, o maior responsável pelas brigas de amor na sociedade, brigas muito mais cruéis que aquelas verificadas entre espécies cujos machos disputam, em virtude do aspecto físico do amor, a fêmea. Aqueles que pretenderam, então, que o estado de natureza é um estado marcado pela guerra erraram: nem a consideração nem o desejo sexual são paixões naturais, mas produtos da história.

A primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* termina com conlusões contundentes sobre a desigualdade na natureza e na sociedade: "[...] A desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado [de natureza] tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores".[89] Os homens são naturalmente diferentes uns dos outros: uns são mais altos, outros mais fortes, há os mais ágeis e, mesmo, aqueles que se distinguem intelectualmente; mas as diferenças, naturais, não consubstanciam desigualdades, sociais.[90] Ver-se-á na análise da segunda parte do *Discurso* o papel que a opinião desempenha entre homens reunidos. Ela torna os homens dependentes entre si, uma vez reunidos em sociedade[91],

[89] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 160; 1973a, p. 263.

[90] "As diferenças de força e de engenho que existem naturalmente entre indivíduos permanecem o que elas são em um estado caracterizado pela fixidez; é o estado civil, regido por uma lógica expansiva e acumulativa, que multiplica suas consequências" (idem, 2008a, p. 240).

[91] Na natureza, os homens dependem exclusiva e inexoravelmente das coisas; na sociedade mal ordenada, eles dependem uns dos outros; na sociedade bem ordenada, eles dependem, apenas, das leis, e é mister que essa dependência seja a mais inexorável possível, de modo a semelhar com aquela relativa às coisas na natureza. Quanto a isso: "Essas considerações são importantes para resolver todas as contradições do sistema social. 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. Se há um meio de remediar esse mal na sociedade, esse meio é substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca alguma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria então a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural e do estado civil; juntar-

pois cada qual passa a se ver constrangido a angariar a estima pública. O olhar do outro converte – ou perverte – então os homens em seres relativos e dependentes. Isso não há na natureza: o mecanismo pelo qual a opinião transforma os homens de independentes em dependentes uns relativamente aos outros é, precisamente, o que explica a passagem das diferenças às desigualdades.

Há um componente político presente nisso, pois a desigualdade envolve um aspecto relativo à liberdade, porquanto concernente à dominação e às relações de poder. O processo de socialização hierarquiza as diferenças pessoais e lhes atribui um valor relativo de tal forma que granjear a consideração e a estima passa a ser quiçá o mais importante objetivo de quem viva no seio de uma coletividade.[92] O "furor de se distinguir" age tiranicamente no interior dos homens, coloca-os em contradição estrutural com eles próprios, surge a vontade quase incontornável de dominar para sobressair-se; mais ainda, quem opera com essa lógica acaba por consentir em se deixar dominar pelos mais fortes, a fim de poder dominar os mais fracos. Ricos e pobres, poderosos e fracos: todos dependem uns dos outros no contexto social.[93] Ressalve-se, porém, que, como referido anteriormente, a opinião pode, alternativamente, suscitar nos homens reunidos em sociedade as mais altas virtudes sociais, exemplificadas pelo gesto heroico, que visa ao bem comum; esse gesto não pressupõe, no entanto, o abandono da lógica da desigualdade; pelo contrário, o herói é, também, desigual relativamente a seus concidadãos: ele distingue-se por lutar antes pelo bem do que pelo mal dos outros, tidos como iguais. Explique-se: o olhar do outro converte cada um em ser relativo, e isso é uma característica estrutural e incontornável da sociedade; contudo, o caráter relativo pode conduzir ao acirramento do vício narcísico e egoísta pelo sufocamento da piedade natural, ou à expansão da piedade natural consubstanciada na virtude patriótica. Nesse sentido, também a desigualdade, contanto que não se perca totalmente a proporção entre diferenças naturais e aquisições sociais, pode ser qualificada com sinal positivo.

A desigualdade, então, é isto: as diferenças naturais entre os homens são apropriadas pelo processo de socialização e pervertidas em instrumentos de dominação a partir de uma

---

se-ia à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude" (idem, 1969, *Émile*, p. 311; 2004, p. 83).

[92] "Pode-se falar em diferenças entre indivíduos que sejam comparados, sem que haja relação entre eles fora de nosso espírito; para falar em sentido estrito da desigualdade, é preciso que eles sejam realmente relacionados, que as relações que eles têm entre si façam de suas diferenças vantagens para uns, desvantagens para outros. Há diferenças naturais, não há desigualdade senão social" (ROUSSEAU, 2008a, p. 241).

[93] "Sem prolongar inutilmente esses detalhes, cada qual deve ver como, por serem os laços da servidão formados unicamente pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nele deixa cada um livre do jugo e torna inútil a lei do mais forte" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 162; 1973a, p. 264).

lógica que se autonomiza e se acirra de maneira tal que o advento do tirano se consubstancia em desfecho inexorável e coroamento do processo de degeneração histórico; mas a desigualdade é, também, isto: as diferenças naturais entre os homens são apropriadas pelo processo de socialização e convertidas em matrizes para a desigualdade formada em virtude da distinção que os melhores granjeiam quando agem para o bem comum por meio dos serviços reais que prestam à coletividade. Naquele caso, a desigualdade opera a partir da abstração das diferenças: no Estado mal constituído, rompe-se a proporção que deveria haver entre os mais privilegiados pela natureza e os mais poderosos na sociedade; neste, os mais poderosos são os de maior mérito, e seu mérito é aquilatado em razão dos serviços prestados à sociedade. Nada de ruim na desigualdade; como tudo na história, ela é ambígua. O que é ruim é uma criança comandar um velho, um estúpido dirigir um sábio, um punhado de ambiciosos regorgitar superfluidades diante de uma multidão esfaimada. O ruim é a perversão; ora, isso é uma questão de costumes. A desigualdade exagerada e assim desgarrada da proporção que deveria haver entre capacidades naturais empregadas em benefício público e vantagens ou distinções sociais é signo máximo de perversão tanto dos dominadores quanto dos dominados. Quando a desigualdade segue a proporção entre os serviços prestados e as vantagens sociais recebidas, diz-se que se trata de igualdade geométrica e de justiça distributiva.[94]

A título de conclusão: a natureza, tal como concebida por Rousseau na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, é definida como ordem não contraditória e unívoca, invariável e equilibrada, tendente necessariamente antes à conservação que à transformação de tudo quanto haja em seu seio. Ao ser confrontado com o registro pertinente ao devir, o conceito de natureza operará como norma relativamente à qual a história poderá ser julgada quanto ao maior ou menor grau de afastamento relativo a um respectivo original. A história assim definida como afastamento – maior ou menor – perante aquilo que o conceito de natureza representa será o lugar da perversão; o indicador mais preciso do avanço havido nesse processo é o estado dos costumes dos povos reunidos. Muitos há que sejam mais corrompidos; outros o serão menos. A escala que vai do melhor para o pior encerra todas as possibilidades históricas, mas o ponto a reter é que a natureza fornece a norma e o critério para julgar adequadamente acerca da corrupção havida. Isso de o conceito de natureza servir de critério tem a ver com a diferença radical de registros com a qual Rousseau opera no texto: a primeira parte é relativa à norma; a

[94] Esse conceito é esclarecido na última nota que Rousseau escreve para o *Segundo discurso*. Essa nota versa sobre a justiça distributiva e sublinha a importância de cada um ser distinguido conforme seu mérito, ou seja, de acordo com os serviços reais prestados à coletividade – e não sobre qualidades pessoais (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 223; 1937a, p. 315).

segunda, ao desvio perante a norma; por isso, se a natureza é necessidade e ordem, a história será contingência e desordem, pois qualquer explicação que vise a dar conta da passagem da natureza à história redunda aporética, haja vista tratar-se de registros distintos e completamente estanques um relativamente ao outro.

CAPÍTULO II – A HISTÓRIA

2.1 Introdução: a relação entre costumes e política à luz da necessidade e da contingência na história

A segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* começa de maneira talvez desconcertante: em uma cena eivada de dramaticidade, Rousseau descreve o advento histórico da propriedade fundiária como impostura, ato de usurpação e violência, em que a dependência entre os homens é pervertida, como que subitamente, em dominação. O que há de desconcertante é que esse evento assim narrado parece contradizer frontalmente a imagem do homem no estado de natureza, tal como figurado por Rousseau na primeira parte do livro. Com efeito, configura-se, por assim dizer, uma radical descontinuidade entre a imagem da ordem natural, em cujo seio o homem primitivo vive feliz, independente e em equilíbrio, e o evento funesto no qual o verdadeiro fundador da sociedade civil cercou um terreno e o chamou de seu, em detrimento do direito que todos têm a tudo quanto lhes seja necessário à sobrevivência.[95] Como visto, a primeira e a segunda partes do *Discurso sobre a desigualdade* operam em registros diferentes: neste caso, o registro da história e do devir, relativo à origem e às transformações que as coisas sofrem no tempo; naquele, o registro da natureza, entendida como fundamento ou conceito das coisas, para além ou aquém da história e, mesmo, da existência. Natureza e história consubstanciam instâncias estanques e incomunicáveis; o cotejamento entre elas faculta ao filósofo valer-se da natureza – assim concebida como ordem – como norma em confronto com a qual a história poderá ser medida criticamente, em função do maior ou do menor afastamento de cada evento relativamente àquilo que é antes próprio ao dever ser que ao ser de fato. O contraste entre o homem da natureza e o impostor proprietário sugere que o grau de perversão inerente ao evento do cercamento do terreno não é pequeno; chocando o leitor, Rousseau visa a despertar-lhe a consciência para o fato de que o homem civil, depravado, está em contradição com sua natureza.

---

[95] Como bem salienta Victor Goldschmidt em *Anthropologie et politique*, o método de Rousseau não se confunde com o de outros filósofos que escolhem o ponto de partida em virtude do maior potencial que ele tem para explicar o ponto de chegada, de modo que esses dois termos extremos encerrem uma relação de cumplicidade tácita: "Não se tratava senão de construir um estado de natureza que pudesse preparar as condições e as normas desejáveis no estado civil". Ao contrário, Rousseau suprime toda cumplicidade entre ponto de partida e de chegada: "O ponto de partida não é mais uma matriz, e o de chegada não é mais um ideal [...]. São, simplesmente, fatos". Assim, de um fato não decorre o outro, e é por isso que Rousseau opõe a natureza ao surgimento da propriedade *sans transition aucune*, no dizer do comentador. A transição haverá de ser feita por uma sequência de fatos intermediários, *par une suite de faits intermédiaires*, mas não se trata de uma dedução (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 424-426).

É essa diferença de registros que permite elucidar ainda que Rousseau não estaria a elogiar o estado de natureza nem a propugnar um retorno no tempo; ora, o estado de natureza não existe mais, talvez não tenha jamais existido: seu valor reside no potencial explicativo consubstanciado em uma conjectura mais própria a definir a natureza das coisas que a lhes explicar a verdadeira origem. Assim, não se trata de um estado factual, empírico, cronológica ou espacialmente situado; antes, o estado de natureza tem um caráter extra-histórico.[96] O que Rousseau elogia, ao figurar o estado de natureza, é a ordem representada por esse estado e assegurada por certas normas que, transpostas para o contexto civil, poderão servir de fundamento ao direito e à justiça que a arte política almejará realizar. Dessa forma, já não se trata, meramente, de opor a sociedade civil ao estado de natureza, mas essa sociedade moderna, desviada, degenerada, ao ideal de uma sociedade justa, o Estado de direito, concebido como ordem análoga àquela de um estado conjectural a representar a natureza despojada da ação do tempo e dos homens. A dramatização do evento no qual a propriedade fundiária é inaugurada ilustra que, no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau está a criticar uma determinada história, e não a história em si. Embora os fatos históricos sejam encadeados em virtude de relações de causa e efeito, nada há na história que oriente as vicissitudes com vistas a um fim previamente concebido, fatalmente a sobrevir. Com efeito, a história caminha do melhor para o pior, mas isso é, apenas, uma tendência – no mesmo sentido em que se pode dizer que os corpos degeneram; finalidade, não.

Há que examinar melhor esses pontos e entender quais são os papéis da necessidade e da contingência na história. Ao descrever a cena do advento da propriedade da terra, Rousseau afirma:

> Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano.[97]

Ora, se não se pode afirmar que a história seja regida por um finalismo ou que tenda para um desfecho fatalmente determinado, não há, contudo, como afirmar, por outro lado, que a história seja um conjunto de eventos não encadeados ou incausados, regidos pelo arbítrio ou pelo acaso meramente. O que se depreende a partir da supracitada passagem do *Segundo discurso* é, ao contrário, que os eventos históricos levam uns aos outros em virtude da necessidade. Em outra passagem ainda mais eloquente, Rousseau afirma:

---

[96] Gouhier, 1970, p. 23.
[97] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 164; 1973a, p. 265.

> Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. [...] Para compreender a necessidade desse progresso, é preciso considerar menos os motivos do estabelecimento do corpo político do que a forma que assume na sua prática e os inconvenientes que traz consigo, pois os vícios que tornam as instituições necessárias são os mesmos que tornam inevitável o abuso.[98]

Parece evidente que, para Rousseau, a história, em seu movimento, ruma necessariamente para o pior, e que o mal que torna necessário o advento da arte política, não sendo por ela remediado, persiste em suscitar os mesmos abusos que a justificaram, de modo que as instituições acabam por ser meros paliativos a retardar um desfecho funesto e de há muito anunciado. Sucede que, como visto, toda a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* parece sugerir que a natureza é repouso e, portanto, não produz a história; antes a evita e, por isso, a história, a pensar assim, é contingente; necessária, não.

Em seu *Les Meditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Henri Gouhier aborda, com profundidade, a questão relativa à necessidade e à contingência na história. Para o comentador, o estado de natureza não é factual e, por isso, trata-se de uma realidade extra-histórica, mera hipótese de trabalho[99], por meio da qual o filósofo visa a responder à seguinte questão: "Que seria um homem tão bem adaptado ao meio físico que suas necessidades seriam satisfeitas sem esforço algum?".[100] Em se tratando da natureza das coisas, há que dirigir a atenção para algo que é da ordem do inteligível, para uma conjectura a resultar do esforço de despojamento que Rousseau empreende, a fim de conhecer o que é a humanidade para além ou aquém de tudo quanto as cincunstâncias lhe ajuntam ao modificá-la. Eis a diferença de registros já referida e a razão pela qual não há falar em retorno ao estado de natureza: não há como voltar a um estado não delimitado no tempo ou no espaço, porque ele extrapola essas dimensões próprias da história. Assim, conclui Henri Gouhier: "Uma humanidade sem história não é contraditória".[101] Essa conclusão acerca da natureza permite chegar a uma outra, sobre a história: para além do registro conceitual e das conjecturas a operar segundo as regras puras da razão, a história não pode senão figurar como contingente[102] diante de uma natureza que é pura

---

[98] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 187; 1973a, p. 283.

[99] "O estado de natureza, do qual o conhecimento do homem presente requer noções justas, não está nem adiante de nós, nem atrás de nós; ele não é o nome nem de uma história antecipada, nem de uma época pré-histórica; ele não pertence à série de fatos que, mesmo velados, tecem ou tecerão ou teceram a realidade histórica: ele é, simplesmente, extra-histórico. Como tal, ele não decorre de um relato, mas constitui uma hipótese de trabalho" (GOUHIER, 1970, p. 13).

[100] Ibidem, p. 16.

[101] Gouhier, 1970, p. 23.

[102] "Primeiramente, a história é contingente no sentido de que ela não é a natureza e, consequentemente, não responde a uma necessidade de natureza. Uma humanidade sem história não é contraditória" (ibidem).

necessidade. Ela é contingente porque, por definição, é aquilo que resta excluído do que seja o registro da natureza das coisas, dos fundamentos. Em outros termos, a história pertence a um registro factual, em que tempo, espaço e mudança adquirem algum significado. No dizer de Gouhier, ela é contingente porque não responde a uma "necessidade de natureza"; ela o é porque a condição imposta pela natureza, a saber, que as necessidades humanas sejam facilmente satisfeitas, não se verifica, por completo, em um registro empírico.

Afirmar a contingência da história não é, porém, dizer tudo, pois, tão logo se comece a ler a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, o que se percebe é que os obstáculos que forçam os homens a mudarem são interpostos pela própria natureza: a altura das árvores, a concorrência com outros animais, alguns ferozes, tudo isso força o homem a exercitar o corpo e a tornar-se ágil, rápido e poderoso nos combates, valendo-se inclusive de armas naturais, como galhos de árvores e pedras. A natureza pode figurar nesse ponto como obstáculo em virtude da mudança referida de registro: na história, a mudança e o devir são a regra – e isso é necessário. Assim, embora contingente, a história é determinada por uma espécie de necessidade que Henri Gouhier chama de "necessidade de fato": uma vez na história, o "homem da natureza" cederá lugar, em virtude de uma necessidade de fato, que é própria das circunstâncias, ao "homem do homem".[103] Afirmar que, embora contingente, a história seja, também, marcada por uma necessidade de fato tampouco esgota a questão, porque uma outra camada de complexidade desponta: ora, nada assegura que a história na qual se engajou de fato a humanidade seja a única ou a melhor possível[104]. Nesse sentido, a história em geral é contingente, embora marcada por uma necessidade de fato; não obstante, essa história, isto é, a nossa história, não sendo nem a única nem a melhor possível, é, também, por sua vez, contingente, porquanto oriunda de um acaso – de que se pode concluir, segundo Gouhier, que essa nossa história é, então, duplamente contingente:

> Essa história é então duplamente contingente: ela participa da contingência da história que exclui uma necessidade de natureza; em sua origem, por outro lado, um acaso exclui a necessidade de fato e a faz ser essa história. Consequentemente, essa história que é a nossa teria podido ser outra que ela não foi: ela não constitui, de forma alguma, uma fatalidade.[105]

---

[103] "Uma necessdiade de fato condena o 'homem segundo a natureza' a tornar-se o 'homem do homem'"(GOUHIER, 1970, p. 24).

[104] "As circunstâncias exteriores são tais que uma história é inevitável: é inevitável que seja essa história na qual nós estamos atualmente engajados? O que a luta contra o meio físico impõe ao homem é que ele faça uso de sua razão e que viva em sociedade; isso não quer dizer que ele tenha feito de sua razão o único uso possível, nem, por conseguinte, que tenha feito dela o melhor uso possível; isso não quer dizer que ele tenha criado a única sociedade concebível, nem, consequentemente, a melhor das sociedades concebíveis" (ibidem, p. 23).

[105] Ibidem, p. 28.

À luz das considerações acima, resta saber o que significa, visto ser contingente, o advento do mal na história, o que o causou, e como remediá-lo. Ora, essa história, e não qualquer história, é má por causa do aparecimento da propriedade: não, porém, de qualquer propriedade, mas daquela que resulta da extrapolação de sua utilidade para perverter-se em meio de dominação: "[...] Há uma propriedade de fato que parece bem responder a uma necessidade de fato"[106] e que, por isso, não envolve perversão. Com efeito, para Rousseau, o cultivo do solo resulta no direito ao usufruto da produção, pelo menos, até a colheita; o uso continuado da terra para subsistência acaba por ensejar um direito de propriedade de fato e legítimo. Não obstante, esse direito perverte-se quando abstraído do imperativo da subsistência. Assim:

> Rousseau, parece, jamais colocou em questão a propriedade individual das ferramentas ou dos frutos do trabalho; enquanto esse trabalho consiste em tornar um solo produtivo, o trabalho que justifica a posse do produto justifica ao mesmo tempo aquela do solo, pelo menos entre o tempo de semear e o de colher; que esse trabalho se repita "de ano em ano" e, de acordo com uma expressão particularmente justa de Rousseau, "uma posse contínua se transforma facilmente em propriedade".[107]

Sucede que, na história ora em curso, houve um momento infeliz, um acaso no qual, no dizer de Gouhier, um escroque encontrou-se fortuitamente com alguns imbecis e inaugurou um tipo de propriedade perverso e ilegítimo. Aquele cercou um terreno e o disse seu; estes acreditaram nele e o imitaram. Esse acaso é o mais funesto de todos.[108]

A propriedade assim pervertida, porque produto de uma abstração que separa o direito à terra do fato do cultivo e do trabalho, resulta de um funesto acaso relativo, apenas, a essa história em particular, a qual, por causa desse acaso, é, como visto, duplamente contingente. A superveniência desse acaso não condena toda história possível a ser má; pelo contrário, o "homem do homem" resultara da superação de obstáculos e, por isso, é em virtude dele que a humanidade sobreviveu aos referidos obstáculos: "O 'homem do homem' não é então vicioso por si mesmo: sua existência significa, ao contrário, que o homem salvou o homem, o que é evidentemente conforme com a intenção da natureza".[109] Há assim alguma história que não seja contraditória com a natureza, que não seja pervertida. Prova-o que Rousseau tenha concebido

---

[106] Ibidem, p. 30.
[107] Gouhier, 1970, p. 30.
[108] "O que é contingente, o que poderia jamais ter acontecido, é o aparecimento do proprietário consciente com a inconsciente cumplicidade dos outros que o reconheceram imediatamente como tal. Os acasos que fizeram do homem um metalurgista e um agricultor tornaram, sem dúvida, inevitável 'a posse continuada do solo': foi preciso um outro acaso, o mais funesto de todos, para ver surgir o direito do proprietário, acaso que consiste no encontro de um escroque com alguns imbecis" (ibidem).
[109] Gouhier, 1970, p. 28.

o período que ele chama de "juventude do mundo": anterior ao advento da perversão da propriedade, essa época é a mais estável de todas e aquela na qual os homens são mais felizes. Conclui-se que a perversão é fruto do acaso e que as coisas poderiam ter seguido outro rumo; que, embora não tenham seguido outro rumo, talvez ainda seja possível postular novas inflexões no sentido de corrigir ou de abrandar a contradição surgida entre natureza e história; no entanto, quanto a esse ponto, é mister, parece, esclarecer melhor o sentido em que se pode falar, à luz do pensamento de Rousseau, de promover inflexões capazes de conduzir a história rumo a um progresso ou a uma evolução para melhor.

Para raciocinar, às vezes impõe-se alguma prolixidade; retomem-se, então, alguns pontos, a fim de que se possa desenvolver melhor o argumento e avançar: ao que parece, Gouhier está a afirmar que a história passa a ser o lugar da perversão, em virtude somente do funesto acaso que é o do advento da propriedade degenerada em instrumento do mal; diga-se, então: não de qualquer propriedade – pois nem toda propriedade, como visto, envolve perversão –, mas, precisamente, daquela específica que inaugura esta história que é a nossa e que consiste no encontro fortuito de alguns imbecis com um escroque que lhes soube arrancar o consentimento em lhes inspirando um modelo de conduta perverso. Ora, se não fosse um evento assim, a história talvez jamais tivesse sofrido uma inflexão deveras nefasta. Concorde-se com a constatação de que a humanidade sem história não é contraditória, pois é possível concebê-la sem recurso dela à razão e à sociabilidade, ou seja, sem a realização, que é eventual e contingente, das faculdades que ela tem em potência: trata-se aqui da necessidade natural, no dizer de Gouhier; concorde-se, ademais, com a assertiva de que a existência empírica dos homens envolve a ação dos obstáculos que acionam a perfectibilidade humana e que suscitam, necessariamente, o desenvolvimento tanto da razão quanto da sociabilidade; trata-se do que Gouhier chama de necessidade de fato; há que nuançar, não obstante, precisando-lhe o sentido, a máxima segundo a qual "nada impede de conceber uma outra [história] que será boa, pois nada prova que toda história é má".[110]

O que merece esclarecimento é que o fato de a história ser contingente apenas assegura a possibilidade de ela ser boa, se por "boa" entender-se a permanência da simplicidade, pela qual se evite ou se retarde o movimento, que, natural e necessariamente, porque tendência, conduz à decrepitude. Como é sabido, em Rousseau, uma vez advindo o mal, a degeneração, não há retorno possível: não há como subir o rio, a montante, rumar do pior para o melhor, regenerar o degenerado, ainda que Rousseau anuncie a possibilidade eventual de, por meio de

[110] Gouhier, 1970, p. 28.

novas revoluções, a sociedade, destruída pelo excesso de corrupção, retomar um caminho de legitimidade, tal como fizera Esparta – mas isso é uma exceção que não merece desenvolvimento nesse ponto. Ora, não se quer com isso afirmar qualquer forma de fatalismo; pelo contrário, a decrepitude pode ser retardada e, mesmo, evitada, embora não possa, em geral, ser revertida. Há que pensar então que a supracitada necessidade de fato consubstancia-se em uma certa tendência à degeneração, conforme definida no *Contrato social*:

> Tal é a tendência natural e inevitável dos governos, mesmo dos mais bem constituídos. Se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre? [...] O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição.[111]

Assim, a queda não envolve fatalismo, mas tendência, que pode ademais ser mais ou menos contida e refreada, mas, uma vez ocorrida, é irreversível[112], pois da mesma forma como um velho não volta a ser moço, o que degenerou não pode ser regenerado. Nesse sentido é que se pode afirmar que uma outra história, melhor que esta nossa, é possível.

Quanto a isso, é interessante consultar Victor Goldschmidt, também segundo o qual a história é marcada, necessária, mas não fatalmente, por uma tendência, natural, à degeneração das coisas[113]. Segundo o comentador, o que agrava essa tendência é o acaso: tenha-se em mente a distinção entre a arte política deficiente, começada, e a arte política que Rousseau chama de *perfectionné*. Assim, a arte política pode ser genial – é o caso dos projetos sintéticos dos mais sábios legisladores – ou deficiente – quando se trata dos procedimentos empíricos adotados à medida que os problemas irrompem. Cite-se Goldschmidt, que define essa arte marcada pelo improviso: "O emprego de remédios parciais e ineficientes aportados aos problemas os mais aparentes de uma constituição, tais que podem ser descobertos no curso do tempo".[114] Quando

---

[111] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social*, p. 424; 1973b, p. 108. A tendência para a degeneração é um dos pressupostos mais fundamentais do *Contrato social*. Todo o livro é composto tendo em vista como que instruir o bom legislador, bem como os cidadãos, acerca do papel da arte política no enfrentamento dessa tendência. A própria metáfora do Estado como corpo político, ou seja, como corpo, ilustra que, como os corpos, o corpo político tende, naturalmente, ao fim. A decrepitude será mais rápida ou mais lenta a depender de muitos fatores; cabe às instiuições diminuir o ritmo da queda. A título de exemplos: deve-se evitar que a vontade particular do governo usurpe o poder soberano; é preciso haver uma adequada proporção entre as dimensões do território, da população, da força do governo e da periodicidade das assembleias dos membros do soberano; a sacralização das leis é o meio de garantir que elas sejam cumpridas espontaneamente pelos cidadãos; a censura deve zelar pela conservação da opinião etc. Que é que pode tornar a instituição política legítima e longeva, haja vista a tendência natural que todos os corpos têm, dentre eles o corpo político, à degeneração? Eis o que Rousseau parece estar a responder no *Contrato social*.

[112] "Povos livres, lembrai-vos sempre desta máxima: 'Pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la'" (ibidem, p. 385; p. 67).

[113] Goldschmidt, 1974, p. 757.

[114] Goldschmidt, 1974, p. 757. É ademais deveras eloquente a seguinte passagem de *Considerações sobre o governo da Polônia*: "A legislação da Polônia foi feita sucessivamente de peças e pedaços, como todas as da Europa. Assim que se via um abuso, fazia-se uma lei para remediá-lo. Dessa lei nasciam outros abusos, que era

a arte política não é genial, mas deficiente e caracterizada por respostas improvisadas aos desafios interpostos pelo acaso, a tendência à degeneração, necessária, ou seja, à usurpação da soberania pelo governo ou à preponderância de uma vontade particular sobre outras vontades, particulares ou gerais, aprofunda-se. Nesse sentido, a necessidade que rege a história, tendência à degeneração dos corpos políticos, acaba por ser mais pronunciada em virtude do acaso, que é um componente, então, segundo Goldschmidt, da própria necessidade de degenerar; assim, é porque os acasos manifestam-se na história que a necessidade que a rege acaba por se manifestar com força ainda maior. A necessidade de fato, então, não exclui os acasos, que, antes, corroboram-na; refrear a tendência à queda é tarefa de uma arte superior.

Há que considerar que tampouco a arte *perfectionné* impede, completamente, o processo degenerativo; na verdade, a lei da necessidade inclui não apenas a ação dos acasos na história, mas também a do gênio legislativo, pois tudo está sujeito à geração e à corrupção; assim, ela assimila as obras de arte aos produtos da natureza e especifica que todas as constituições políticas estão ameaçadas e que sucumbirão mais cedo ou mais tarde em razão da predominâcia do poder Executivo sobre o soberano[115]; não obstante, o *Contrato social* propõe meios de prevenir as usurpações do governo e de retardar a marcha rumo ao pior; no *Discurso sobre a desigualdade*, a história hipotética dos governos se pretende instrutiva e própria a dar uma solução, no dizer de Rousseau, a uma infinidade de problemas de moral e de política. Assim, também Victor Goldschmidt parece supor que outras histórias são possíveis; com efeito, afirma: "A marcha da história é determinada por uma necessidade que, de uma ruptura de equilíbrio, ruma para a instauração de um equilíbrio novo; e que, ao longo de toda a rota, apresenta, como que em bifurcações, equilíbrios estáveis".[116] À página 760 de *Anthropologie et politique*, o comentador ilustra o funcionamento da necessidade na história por meio do desenho de um eixo formado pelas diversas etapas históricas cujo progresso é narrado no *Segundo discurso*: entre as etapas, sempre figura a possibildade de uma existência alternativa, na qual o equilíbrio é mantido, conservado; por exemplo, a democracia aparece como alternativa de equilíbrio à aristocracia e à monarquia; a última alternativa, a revolução, por sua vez, parece sugerir a possibilidade de reaproximação do governo corrupto com a instituição legítima, antes da dissolução do pacto e alternativamente a ela.

preciso corrigir ainda. Essa maneira de operar não tem fim e conduz ao mais terrível de todos os abusos, que é o de enervar todas as leis à força de as multiplicar" (ROUSSEAU, 1964b, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 975).

[115] Goldschmidt, op. cit., p. 758.

[116] Goldschmidt, 1974, p. 760.

Para Goldschmidt, o *Discurso sobre a desigualdade* contém uma investigação na qual Rousseau busca alternativas de equilíbrio na história. Assim, embora a história seja movida por uma causalidade interna e necessária, outras histórias são deveras possíveis, ainda que as alternativas de equilíbrio, raras, sejam temporárias. Há que fugir à tendência a degenerar, e eis no que consiste a alternativa à necessidade histórica. Não há como subir o rio, a montante, mas sim como deixar-se ficar em um igarapé, ou à margem do curso fluvial, por tanto tempo quanto isso ainda for uma possiblidade. Não é mister, então, menosprezar o otimismo de Rousseau:

> Mas a concepção dicotômica permite, para o que concerne às histórias regionais, não apenas a esperança, mas a elaboração de estruturas diferentes, que se situam à margem e ao abrigo do movimento decadente: assim no que respeita à Polônia e à Córsega.[117]

Esse esquema dicotômico evidencia, portanto, que há povos que se preservaram por mais tempo do progresso que redunda necessariamente no despotismo; isso posto, Victor Goldschmidt arremata: "Mas a calma não terá senão um tempo.[118]

Tudo quanto se pode fazer é evitar ou retardar a degeneração. Eis o papel da arte política genial, eis tudo quanto pode fazer o legislador:

> Donde, em definitivo, e salvo exceção [...], a ação do político, como em Platão, consiste em retardar o vencimento [*l'échéance*] – e o fim [*la déchéance*] –, mais que em inverter o curso das coisas ao opor a iniciativa humana à lei da natureza, que, precisamente, é a necessidade.[119]

Ver-se-á que a ação do legislador consiste, essencialmente, em conservar para evitar a degeneração: assim como o homem natural conserva a si mesmo, o corpo político deve conservar-se a si próprio. Nesse sentido é que se afirma que a arte política imita a natureza, ainda que de modo imperfeito e precário, haja vista que as leis humanas não têm a inflexibilidade que somente as leis da natureza ostentam.

O que é mister firmar então, à luz das obras importantes dos comentadores cotejados, é que a história é contingente, mas marcada por uma necessidade que consubstancia uma tendência de que tudo vá do melhor para o pior, no sentido da degeneração, tendência que pode ser retardada ou evitada pela boa ação política; essa ação política é o que permite cogitar de outros desfechos históricos que, no entanto, não resultam da supressão e, menos ainda, da inversão da referida tendência: tudo o que se pode fazer é evitar uma degeneração ainda maior. Bruno Bernardi e Blaise Bachofen referem-se, quanto a essa pouca margem de manobra, ao

---

[117] Ibidem, p. 763.
[118] Ibidem.
[119] Goldschmidt, 1974, p. 759.

"espaço do possível político".[120] Há uma outra história possível, duplamente contingente: ela é aquela que, por assim dizer, dribla a necessidade da história, postergando-lhe os efeitos e desacelerando-lhe a marcha. Refira-se, então, para concluir essa digressão, à instrutiva lição da professora Maria das Graças:

> Enfim, à luz dos dois discursos, parece que a concepção da história em Rousseau é marcada pela ideia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas, tanto do ponto de vista das transformações pelas quais passa a alma humana, quanto do ponto de vista de suas instituições. 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 revertido. É este o sentido das passagens sobre o povo no *Contrato*: os povos livres devem conservar sua liberdade, pois uma vez perdida ela é irrecuperável.[121]

Permanecer simples: a fim de retardar a marcha da história rumo à tirania, é preciso evitar a degeneração dos costumes por meio do estabelecimento de boas instituições. A relação entre moral e política está, pois, no cerne da questão. Falou-se aqui em primazia dos costumes: em primeiro lugar, a degeneração na história é determinada pela degradação moral; em segundo, o imperativo de evitar ou de refrear a queda impõe uma ação sobre os costumes no sentido de que é preciso formar os cidadãos para que sejam reduzidos, o mais possível, à condição de partes no interior do Estado bem constituído, que repõe uma ordem. Os costumes são então a chave para a compreensão do que seja o papel da política diante das tendências de todo processo histórico; a força a ser manejada, se e quando possível, a fim de assegurar a longevidade do corpo político. Com efeito, a queda se explica pela falta de uma obra política capaz de conferir bases sólidas às instituições, capaz de formar as vontades e os gostos, de fazer crer na sacralidade das leis e da ordem social, de esclarecer o entendimento dos cidadãos sem descuidar de os fazer amar ao bem público, assim se evitando que grassem a estima pelo luxo, o furor de se distinguir, a vontade de dominar. Tirar da doença o remédio, eis o objetivo da política; e sua matéria-prima são os costumes; sua finalidade é desacelerar a perversão do amor de si em amor-próprio desinteressado, primeiro, e, depois, em amor-próprio interessado.

---

[120] Rousseau, 2008a, p. 268.

[121] Souza, 2001, p. 76. Também convém citar a seguinte passagem escrita por Bruno Bernardi e Blaise Bachofen: "O *Segundo discurso* pode assim ser lido como uma tentativa para constituir uma lógica específica da causalidade histórica bem distinta da história como processo, tal como elaborada pela filosofia de Hegel: a história é, a um só tempo e contraditoriamente, aquilo que faz os homens entrarem em cadeias de constrangimento que se exercem sobre eles como uma necessidade, e o que deixa aberto o espaço, precário e outra vez contingente, da liberdade de julgamento e de ação. Porque 'a vontade fala ainda quando a natureza se cala', os homens são irremediavelmente destinados a assumir sua condição política, como resultando de sua responsabilidade: essa será a grande tese do *Contrato social*" (ROUSSEAU, 2008a, p. 32).

2.1.1 Considerações sobre a ambiguidade

Sucede que a história, como visto, é ambígua. Cada etapa descrita no *Segundo discurso* envolve, simultaneamente, aspectos imbricados de gênese e de degeneração. Não há pois falar em degeneração como processo separado daquele de gênese, haja vista que mesmo os povos mais simples, por se haverem constituído como povos, já sofreram desnaturação. Diferentemente do mundo natural, em que tudo é absoluto e passível de caracterização unívoca, a história é marcada pela ambiguidade e pela relatividade. É assim em virtude dessa ambiguidade e dessa relatividade estruturais, constitutivas e próprias do mundo do devir[122], que o desenvolvimento conjunto da razão e da sociabilidade não prescinde do surgimento das paixões sociais; que a atividade da imaginação não aumenta sem que as necessidades se tornem maiores, mais numerosas e mais supérfluas; que os mais doces sentimentos não surgem sem o risco de ensejarem vícios os mais funestos; que a moralidade não advém senão imbricada no sufocamento de sentimentos naturais como a piedade: deve-se concluir então que o devir histórico é o lugar da ambiguidade e que o mesmo movimento que possibilita a gênese dos costumes suscita, ou pode suscitar a degeneração deles. Nesse sentido, é mister citar uma passagem eloquente do *Paradoxo do espetáculo*, de Luiz Roberto Salinas Fortes:

> A gênese das relações sociais, dos sentimentos humanitários ou dos vícios, das "artes" ou das línguas, da imaginação ou das ideias é, assim, a rigor, indissociável; é uma e a mesma gênese. Impossível reconstituir o universo das "representações", que se configura nos seus primórdios como canto e dança e como língua da voz ou do gesto e evolui como arte de imitação ou língua nacional específica, sem levar em conta a variação nas relações efetivas entre os homens, a história das paixões no ambiente social e das paixões especificamente sociais.[123]

O que se quer com tudo isso é dizer que, na história, na melhor das hipóteses, pode-se falar em povos mais simples que outros e em boas instituições relativamente a outras que não o sejam. A ambiguidade e a relatividade incontornáveis e inerentes à história impõem uma análise mais delicada e cuidadosa, complexa, de cada etapa à luz do que seja a lógica do devir.

---

[122] "Mas não seria a própria história um 'mal' de natureza 'espetacular'? O que é, afinal, a *história* para Rousseau? Não se define ela, justamente, como o domínio por excelência da perversão 'representativa'?" (SALINAS FORTES, 1997, p. 26).

[123] Luiz Roberto Salinas Fortes salientou, no *Paradoxo do espetáculo*, que a sociedade é, em si, paradoxal, uma vez que surge na história como movimento que separa o eu de si mesmo, que o precipita no universo incontornável da representação e da aparência. A sociedade é, então, essencialmente, espetáculo, ainda que o grau de espetacularização, por assim dizer, possa ser maior ou menor, mais ou menos perverso. No limite, na sociedade degenerada, tudo se resume ao triunfo da máscara; no extremo oposto, o espetáculo pode não ensejar a dominação, mas tampouco deixa de operar, pois a lógica a reger a história é a do espetáculo e da representação.

Não há como desprezar a relatividade e a ambiguidade na história. Assim, com a balança à mão, o que se impõe é calcular os bens e os males da vida humana e, comparando as duas somas, aquilatar se os ônus não superaram os bônus em cada etapa histórica – seja relativamente à norma que a natureza fornece, seja relativamente a outras épocas históricas figuradas no *Discurso sobre a desigualdade*; avaliar quais máximas favoreceram e quais prejudicaram o progresso dos homens rumo a uma humanidade verdadeira e feliz. Em síntese, essa avaliação exige sondar com mais profundidade cada etapa e, também, o todo da passagem, a fim de lhes caracterizar de modo adequado do ponto de vista do universo relativo aos costumes. De certa forma, é o próprio Rousseau quem o faz, porquanto, no *Segundo discurso*, retrata e sopesa, criticamente, as mudanças havidas em cada época, a fim de medir o maior ou menor distanciamento havido relativamente à norma fornecida pela natureza, o maior ou menor grau de degeneração dos costumes em cada período da história humana. Cumpre então proceder a esse inventário e analisá-lo o melhor possível. Em suma: avaliar se a degeneração foi maior ou menor requer uma avaliação complexa de cada etapa histórica relativamente seja à natureza, seja a outras etapas, uma vez que é impossível – o paradoxo sendo a marca do processo histórico – separar, por completo, o que seja marca de pura degradação do que seja marca de pura conservação; assim, embora não se conteste o esquema montado acima a partir das análises de Gouhier e Goldschmidt, organizado, esclareça-se que o texto de Rousseau mescla e liga degradação e conservação, de modo que aquilatar avanços e recuos requer o estudo cuidadoso de cada etapa, considerada em si e relativamente, em seus paradoxos.

Para concluir, uma nota sobre a espetacularização, importante para o desenvolvimento do texto adiante e complementar ao que acaba de se avançar: a depender do grau de degeneração, muitas das instâncias da vida coletiva poderão ser ditas boas ou ruins. Por exemplo, se os costumes são bons, as leis, além de desnecessárias, são pedagógicas; se maus, elas são o instrumento do vício. Os espetáculos, se os costumes não degeneraram, são a ocasião para consagrar as mais doces virtudes cívicas, por exemplo, na festa do regimento de Saint-Gervais, referida no final da *Carta a d'Alembert*; se degeneraram, são o teatro moderno parisiense, no qual a desigualdade, a divisão e a dominação fornecem a regra para a cena; a opinião é ferramenta pela qual o legislador corrige os costumes quando eles ainda não se perderam; que não se estabeleçam censores depois que o vigor das leis enfraqueceu, pois de nada adiantará fazê-lo; para um povo ainda são, a espetacularização a que toda sociedade está necessariamente submetida é ensejo de mais virtude no seio da transparência; de mais vício, no seio da opacidade inerente à perversão. Em suma, quando os costumes são bons, tudo quanto seja da vida da sociedade pulsa e adquire um significado positivo no sentido de exaltar a saúde

do corpo político, no interior do qual tudo passa a ser concórdia e unanimidade; quando degeneraram, tudo é por assim dizer apropriado pelo vício, que, valendo-se indiferentemente do que quer que se lhe apresente para aprofundar as consequências do mal, com frequência traveste-se de virtude para melhor desferir seu golpe danoso. No dizer de Luiz Fernando Franklin de Matos, na apresentação da obra *Paradoxo do espetáculo*:

> O resultado é que a máxima aproximação [em relação à natureza] estará no discurso "autêntico" – "um circunlóquio, um rodeio em torno da obscura origem", cujo modelo ideal é a *música* – e o afastamento máximo, no discurso "perverso", que consiste em fazer da própria representação um valor supremo, substituindo a ordem dos valores naturais por uma ordem postiça e artificial. Esta figura extrema é a *mathesis.*[124]

Para retomar a introdução do presente texto, a máxima degeneração é a culminância do processo de perversão, situação na qual o signo substitui o significado, a aparência substitui o ser. Percorra-se a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* a fim de desenvolver melhor os pontos aqui meramente avançados.

2.2 Os primeiros tempos: a formação dos costumes como modo de vida, as associações livres, o surgimento do "eu" e do "outro"

Ao iniciar a narrativa histórica, Rousseau retoma a imagem, construída na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, da condição do homem nascente: seu primeiro sentimento foi o de sua existência, seu primeiro cuidado, aquele com sua própria conservação; vale-se do instinto para fazer uso de tudo quanto a generosa natureza lhe fornece para satisfação suficiente das módicas necessidades que tem, as quais não o forçam a relações duradouras nem o constrangem a deixar de ser solitário e errante: "Essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa"[125]; não obstante, é a própria natureza que interpõe obstáculos à sobrevivência do primitivo: "Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las".[126] Essa frase denota que o registro em questão não é mais aquele da primeira parte, mas o do devir: eis a história! Os obstáculos: alcançar os frutos na altura das árvores, fugir ao perigo oferecido por animais ferozes; era imperioso tornar-se ágil e forte para

[124] Salinas Fortes, 1997, p. 11.
[125] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 164; 1973a, p. 266.
[126] Ibidem.

superar os primeiros obstáculos da natureza. O homem começa, por essa via, a transformar-se à luz da necessidade de se adaptar para sobreviver.

Vencidos os primeiros empecilhos, o gênero humano multiplica-se e estende-se; com ele, no entanto, multiplicam-se, também, os obstáculos e as necessidades. As diferenças dos terrenos, dos climas, das estações são matrizes na formação dos diversos costumes: a natureza e seus rigores exigem dos homens *une nouvelle industrie*, e surgem povos ictiófagos, caçadores e guerreiros; uns cobrem-se com peles dos animais caçados, outros logo descobrem o fogo e a arte de reproduzi-lo para assar guisados. A matriz geográfica é, assim, o que primeiro molda os costumes e força os homens a um convívio rudimentar no contexto de um determinado modo de vida, que por sua vez propiciará o surgimento de novas luzes: as ideias de grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, medroso, corajoso. A operação de comparar engendra uma forma de reflexão, que Rousseau chama de "prudência maquinal que lhe indica [ao homem] as precauções as mais necessárias à sua segurança".[127] Trata-se de uma razão sensitiva por meio da qual o primitivo se mede com seu entorno e com os outros seres sensíveis, sejam da espécie humana, sejam de outras espécies, para aquilatar, a partir das qualidades sensíveis dos objetos e dos demais seres, o risco que oferecem à sua conservação. Essa razão sensitiva é emanada, portanto, do primeiro cuidado que o homem tem, aquele com sua pória conservação, o amor de si, e servirá de base para a razão propriamente intelectual, que despontará no futuro.

Ora, como se vê, a razão não brota espontaneamente a partir das sensações, tampouco surge já pronta na natureza – ao contrário, a razão sensitiva deriva dos sentidos e das sensações, mas esse surgimento é provocado empiricamente pela alteridade, pelo contato com o obstáculo, com o outro. É sobretudo o contato com outros homens que permite ao primitivo, ao comparar-se com eles, conhecer o que seja o "eu", por contraste ao que são os "outros". Esse "eu" assim despertado é um "eu" relativo, pois surgido a partir e por causa da alteridade: o homem no estado de natureza original não se sabe a si mesmo, ele é, antes, parte perfeitamente integrada em um todo que é a natureza, da qual ele não se percebe separado. Ora provido de novas luzes, o primitivo compara-se com os animais e percebe-se como pertencente a uma espécie distinta das outras e superior a elas:

> As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. [...] Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por

[127] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 165; 1973a, p. 266.

> considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.[128]

Logo que o primitivo se torna capaz de perceber, por comparação, empiricamente[129], que o seu comportamento, tanto quanto o de todos os outros seres sensíveis, é determinado pelo amor de si, pelo cuidado com a própria conservação, surge a possibilidade da associação livre com outros homens, tendo em vista alcançarem os assim associados um fim imediato e de interesse de todos; esse conluio nada tem de duradouro: perdura na medida do necessário e não constrange ao engajamento, de modo que cada qual pode desvencilhar-se livremente dos demais assim que seu interesse imediato lhe prescrever seja o desinteresse na associação, seja, mesmo, a rivalidade contra os demais. Além disso, saliente-se que o selvagem não tem a capacidade da previdência, antes permanece sempre adstrito ao imediatismo do momento presente. O amor de si é então a verdadeira fonte da sociabilidade: a superação dos obstáculos, o desenvolvimento da *prudence machinale* e da capacidade de realizar comparações, a possibilidade da associação livre e, mesmo, a organização da sociedade em cabanas, tudo isso está a serviço da conservação de si. Com efeito, o homem social decorre do homem natural na medida em que as paixões sociais originam-se no amor de si; no entanto, Jean Starobinski afirma: "Há, a um só tempo, continuidade 'genética' e oposição 'dialética'".[130] É que, se as paixões sociais derivam do amor de si, transformam-se, ao longo do tempo, em amor-próprio: a aquisição da capacidade de comparar conduz à descoberta da identidade e da alteridade; surgem o "eu" e o "outro"; com isso, podem despontar o orgulho e a vontade de dominar o mundo exterior. Assim, se as paixões sociais decorrem do amor de si, acabam por perverter-se para entrar em contradição com o original de que provieram.

Nota-se que a época das associações livres é marcada por um progresso importante relativamente ao que fora o homem no mais primitivo estado de natureza. Algumas capacidades intelectuais e psicológicas despontam, mas, como visto, uma vez que toda evolução histórica acarreta também alguma degeneração, vê-se bem que ao surgimento da capacidade de comparar corresponde o do primeiro movimento do orgulho. Por isso, o amor de si já começa a dar algum espaço, por assim dizer, à gênese do amor-próprio. Tudo isso é tornado possível em virtude da aproximação entre homens a viver submetidos a condições geográficas comuns ao espaço que habitam; identificam-se uns com os outros por conta da formação de um costume rudimentar

---

[128] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 166; 1973a, p. 267.
[129] "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 (ibidem).
[130] Rousseau, 1964b, "Notas de Jean Starobinski" ao *Discours sur l'inégalité*, p. 1341.

que, de certa forma, começa a vinculá-los. A pesca, a caça, a língua[131], o modo de vida, tudo isso conforma os costumes desses povos deveras primitivos, unidos por meio de vínculos extremamente tênues, que não excluem a possibilidade por vezes de alguma rivalidade, por vezes de alguma cooperação. Aqui, pode-se dizer que os costumes significam o modo de vida a favorecer uma proximidade entre os homens. Essa proximidade faz despertar a razão sensitiva, que excita as paixões e ativa a imaginação. De besta limitada e feroz que era, o homem vai, muito lentamente, evoluindo rumo a outras etapas históricas, nas quais sofrerá modificações mais profundas e mais ricas em consequências. Por ora, ainda não se rompeu o vínculo profundo com a natureza; apenas preparam-se rupturas ainda distantes. É de salientar: o pouco progresso havido ensejou algum retrocesso, pode-se dizer, significativo - o surgimento do eu e do outro é, do ponto de vista dos costumes, o movimento fundamental, ora iniciado, que, no futuro, levará ao acirramento da perversão do amor de si em amor-próprio: desinteressado, primeiro; interessado, depois. No presente período, poder-se-ia afirmar que a ênfase, por assim dizer, recai sobre o processo de gênese mais do que sobre o de degeneração; no entanto, há que referir que o surgimento do primeiro movimento de orgulho representa, em certo sentido, alguma degeneração perante o original prescrito pela natureza, tal como descrito e definido na primeira parte do *Discurso*.

2.3 A sociedade começada: família, propriedade, dependência, a formação do humano e o surgimento dos costumes e da opinião como força a determinar o comportamento dos homens na coletividade

Causas singelas atuando de modo contínuo, durante um intervalo muito longo de tempo, provocam consequências surpreendentemente importantes e transformadoras no longo prazo. Assim: “Esses primeiros progressos puseram, por fim, os homens à altura de conseguir outros mais rápidos”[132]: desponta a época de uma primeira revolução na história, quando os homens tornam-se sedentários e passam a viver em cabanas, organizados a partir da célula familiar. Ora, a família não é uma forma natural de organização, mas social, logo, trata-se da primeira forma de sociedade surgida; note-se que seu advento é inseparável daquele de uma espécie de

[131] Quanto à linguagem empregada nesse estágio, ela não é mais complexa que aquela dos macacos; todos recorrem aos gritos, aos gestos, a barulhos imitativos, mas em cada região acrescentam-se alguns sons articulados e convencionais a contribuir para a conformação rudimentar de costumes específicos.
[132] Rousseau, 1964b, *Discours sur l’inégalité*, p. 167; 1973a, p. 268.

propriedade, distinta da mera posse, pois os bens apropriados já não estão completamente disponíveis para todos, o que enseja disputas: a superabundância até então garantida pela natureza já não há mais; não obstante, os conflitos não têm consequências gravíssimas, pois, as melhores cabanas pertencendo necessariamente aos mais fortes, aos mais fracos não restava senão imitá-los e construírem suas próprias cabanas; ademais, os bens valiam tanto quanto sua utilidade permitia – e nada além disso –, logo, não havia sentido em acumular cabanas: em primeiro lugar, não seriam usadas; em segundo, desalojar uma família suscitaria combates de uma forma ou de outra. Nesse período, que ainda pertence ao estado de natureza, pode o fraco valer-se de meios para vencer o forte, na medida em que, cada qual sendo juiz em causa própria, ausente um poder superior capaz de garantir a segurança comum, mesmo os mais fortes não tinham como se defender a contento o tempo todo das possíveis vinganças contra eles; consequentemente, o direito do mais forte, no atual contexto, não acarreta consequências funestas; a humanidade vive no seio de um período marcado pelo equilíbrio e pela estabilidade. Mais do que isso, esse é, por definição, o período mais estável da história humana, e dificilmente se explica por que os homens suplantaram esse estágio evolutivo.

No seio das famílias, o hábito da convivência suscita os primeiros desenvolvimentos do coração: o amor conjugal e o amor paternal, os mais doces sentimentos conhecidos pelos homens, ao surgimento dos quais correspondem uma importante mudança na maneira de viver dos dois sexos e o amolecimento dos costumes; as fêmeas tornam-se mais sedentárias para cuidar da cabana e dos filhos, os machos encarregam-se de prover a subsistência comum; a ferocidade dos primeiros tempos diminui: “Os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave, a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor”.[133] Ora, surgem os sentimentos mais doces que o coração humano pode sentir, mas os homens tornam-se mais dependentes uns dos outros; a conservação de si, nesse ponto, não pode ser integralmente assegurada pelo indivíduo, que passa a necessitar da colaboração de outrem com os quais une forças para a defesa comum, haja vista a perda da ferocidade original. Observe-se que aqui parece despontar alguma divisão do trabalho, baseada na diferenciação biológica entre os sexos, ainda que não no sentido da especialização com vistas à produção em escala: trata-se da combinação das tarefas masculina e feminina. Eis, assim, o estágio da “sociedade começada”.

As novas comodidades desenvolvidas pelos homens propiciaram lazer bastante maior e consubstanciaram o primeiro jugo que eles impuseram a si próprios e a primeira fonte de males

[133] Rousseau, 1964b, *Discours sur l’inégalité*, p. 168; 1973a, p. 268.

que prepararam para seus descendentes:[134] com efeito, não é de somenos o papel do hábito na degeneração dos costumes, processo em curso aqui. A invenção de comodidades perverte-se em dependência por causa do hábito, que apaga da memória o significado original do advento da nova situação. O costume, dessa forma, confere como que uma nova natureza ao homem, no sentido de que impede o acesso mnemônico ao estado anterior; além disso, as novas comodidades favorecem o advento de outras. É que elas se tornam necessidades, e as necessidades excitam a imaginação e fazem surgir ideias que, por sua vez, turbinam as paixões, com o que se formam novas necessidades em multiplicação. É, assim, por exemplo, nesse contexto, que se originam as primeiras línguas, processo favorecido pela reunião dos homens e pelo acaso. Rousseau cogita haverem sido constituídas as primeiras línguas em virtude do processo de insularização forçada, embora acidental, de grupos humanos que, assim constrangidos ao convívio, acabam por desenvolver algum tipo de código de comunicação, posteriormente transportado ao continente e difundido entre outros agrupamentos até então não falantes.

Formam-se então nações particulares, unidas por costumes e caracteres comuns, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos, pela influência comum do clima e pela língua; algum vínculo se vai formando entre as diversas famílias sedentarizadas, ora habituadas a uma vizinhança permanente – o costume amalgama-as em nações. Moços e moças de famílias distintas passam a frequentar as cabanas uns dos outros; no seio da sociedade assim começada, ociosos, homens e mulheres, reunidos em torno de uma grande árvore, cantam, dançam, festejam: ao entreolharem-se, comparam e são comparados, preferem e preterem, querem ser preferidos, mas não preteridos[135]: o desejo, no contexto da sociedade começada, passa dessa maneira por um processo de socialização à luz da gênese do sentimento de preferência[136] – diz-se que o amor de si perverteu-se em amor-próprio desinteressado. Ora, na etapa anterior, das associações livres, já estava em operação a capacidade de comparar; contudo, ela não ensejava

---

[134] "[...] Além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possui-las" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 168; 1973a, 268).

[135] "Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela, e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 170; 1873a, p. 269).

[136] "Cada um começou a olhar os outros e a desejar ele a si próprio ser olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais 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" (ibidem, p. 170; p. 269).

disputas, pois agia em âmbito meramente individual. Aqui, a comparação atua no interior de uma sociedade começada e tem seus efeitos, porque coletivos, magnificados: ao despontar do sentimento amoroso corresponde o do ciúmes; a estima pública passa a ter um preço; a rivalidade amorosa generaliza-se em rivalidade dos talentos e em relações de dominação, movidas pela vontade de prevalecer sobre os demais. Da ambivalência entre amor e ciúmes chega-se à ambivalência entre civilidade e violência.

A luta pela consideração engendra a vaidade e o desprezo, de um lado, a vergonha e a inveja, de outro: desponta a desigualdade entre o estimado, que se envaidece e despreza, e o não estimado, o preterido, que se envergonha e inveja. Ninguém pode doravante prescindir da consideração alheia, e, por isso, instaura-se plenamente a dependência entre os homens, uma vez que cada qual passa a tirar o sentimento de sua existência a partir do olhar do outro. Passam os homens a pautar o próprio comportamento pelo desejo de serem estimados, mas a estima pública tem um preço: o dano causado a outro passa a ser mensurado menos em razão da dor sentida que da ofensa sofrida, que é proporcional, por assim dizer, ao conceito que cada um tem de si próprio; com efeito, o desprezo, dano moral, não raro é muito maior que o dano físico padecido; por isso, a vingança é concebida como resposta mais ao desprestígio do que à dor infligida no corpo: o olhar do outro turbina a vaidade do preferido, que despreza, e a vergonha do preterido, que inveja. Esses efeitos da desigualdade, instituídos a partir da socialização do desejo, ruidosos, sufocam a voz da piedade, que se enfraquece, razão pela qual os homens vão tornando-se sanguinários e cruéis, muito diversamente do que foram em tempos mais remotos.[137]

Como visto, a socialização do desejo acarreta a desigualdade entre preferidos e preteridos e determina o advento de conflitos sangrentos; na sequência, Rousseau argumentará, curiosamente, que o gênero humano fora feito para permanecer nesse estágio de desenvolvimento, o da sociedade começada, que seria a etapa a mais estável e duradoura da história dos homens, a juventude do mundo, época superada em virtude de algum funesto acaso que poderia não ter jamais acontecido. Essa contradição é aparente, pois os conflitos inerentes a esse momento não são sobremaneira acirrados quanto o serão depois: ora, a violência suscitada pela luta por reconhecimento não concerne às relações entre os homens e as coisas,

[137] "Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de ser atingido por algum mal. Porque, segundo o axioma do sábio Locke, 'não haveria afronta se não houvesse propriedade'" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 170; 1973a, p. 270).

mas apenas às relações entre os homens; isso significa que é somente com o advento da propriedade fundiária que os conflitos assumirão envergadura diferenciada, de modo a instaurar uma instablidade estrutural que tornará necessário o estabelecimento das leis e das instituições políticas. Por ora, a unidade de costumes, a moralidade começando a se introduzir, de um lado, e as punições e as vinganças, de outro, são elementos suficientes para frear a marcha e assegurar equilíbrio à situação. [138] Dessa forma, se é verdade que surgem conflitos, não são suficientemente terríveis para evitar que Rousseau alcunhe o presente estado como "juventude do mundo", o dito estado mais feliz para os homens.[139]

O advento dessa etapa histórica evidencia tanto a gênese quanto a degeneração de costumes. A formação de unidades familiares sedentarizadas e agrupadas em cabanas favorece o despontar dos mais doces sentimentos de que o coração humano é capaz e a consolidação de um modo de vida coletivo baseado em costumes comuns e no hábito da convivência; a gênese das línguas; o surgimento do olhar do outro e da opinião como motor do comportamento dos homens na coletividade; a socialização do desejo. Pode-se, por outro lado, argumentar que a humanidade degenerou relativamente ao que fora na origem. A vida sedentarizada amoleceu os homens e os tornou menos ferozes, multiplicou-lhes as necessidades e os precipitou na dependência de uns perante os outros. Já não se bastam, completamente, a si próprios, e mesmo a conservação de si mesmos passa a depender do concurso de outros: o trabalho dos homens complementa o das mulheres, não há mais quem faça de tudo. As cabanas, ademais, consubstanciam um tipo primitivo de propriedade: até então, todos tinham direito a tudo quanto lhes fosse necessário à subsistência; doravante, cada qual se vê excluído do direito ao uso daquilo de que o proprietário se apropriou. Disputas sangrentas irrompem. Nada disso havia na natureza primeva, mas os homens, esquecidos, em virtude do hábito, do que foram originalmente, seduzidos pelas comodidades que inventaram, obsta-se-lhes conceberem qualquer retorno ao passado já inacessível para eles. Conhecem ademais novas paixões e a gênese da desigualdade entre preferidos e preteridos: vaidade e deprezo, vergonha e inveja; a

[138] Acerca dessas conclusões, veja-se a importante nota 131 em Rousseau (2008a, p. 249).

[139] "Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 171; 1973a, p. 270).

luta pela consideração e a defesa da honra ensejam o sufocamento da piedade e a superveniência de conflitos sangrentos; o amor de si perverteu-se em amor-próprio desinteressado.

Tamanha depravação, não obstante, não basta para destruir o equilíbrio desse período histórico. Por um lado, o amor-próprio ainda não assumiu um grau de degeneração substantivo: as disputas por consideração são inocentes, se comparadas com as que estão por vir; além disso, embora reunidos em sociedade, os homens gozam ainda de um grau muito significativo de independência: não se compara a dependência afetiva à que sobrevirá quando os homens forem condenados ao trabalho, depois à dependência política, por fim à servidão; ademais, as vinganças que cada um é livre para perpetrar asseguram um certo freio às más condutas. Com isso, vê-se bem que a sociedade começada tende à própria conservação mais que para a sua degeneração, de que decorre a estabilidade do período. Percebem-se então os elementos de gênese e os de degeneração a acontecer em conjunto, dialética e paradoxalmente, nessa época da história humana; observa-se sobretudo a imbricação radical entre esses processos; além disso, toda mudança que acometa a humanidade a conduz a uma nova situação de equilíbrio que, por sua vez, reconfigura, por assim dizer, o homem na sua totalidade. Ainda que seja evidente haver uma gradação de um período a outro, isso não exclui a conclusão de que o homem de um período é completamente diferente do homem de outro período; nem por isso se afirme que cada etapa só pode ser avaliada em si mesma; antes, é preciso confrontar cada uma delas para bem julgar acerca do que significaram as mudanças sobrevindas.

No caso da "juventude mundo", é o próprio Rousseau quem o faz: foi a época mais feliz e mais estável da história humana. Assim, sopesando elementos de gênese e elementos de degeneração, o que ora se observa é que, não obstante o afastamento havido relativamente às origens – necessário, como visto, em virtude de uma necessidade de fato – e, por exemplo, a perda da autarquia absoluta do indivíduo, formou-se uma segunda natureza, radicada em costumes que propiciaram aos homens o desenvolvimento de sua humanidade, ou seja, a atualização de capacidades e faculdades que, embora naturais, só então puderam ser postas em movimento. Em certo sentido, os homens passaram a desfrutar de uma situação bem melhor que a anterior, haja vista que a degeneração não foi tanta que tenha suprimido o estado de natureza e os vínculos dos homens com a inocência. Começa-se a chegar assim à conclusão de que é somente na história que a humanidade pode realizar-se plenamente; além disso, a figuração da juventude do mundo como a época mais feliz e estável da história humana faculta concluir pela impossibilidade da univocidade na história, uma vez que a regra é a da ambiguidade; sem romperem radicalmente com a natureza, os homens parecem ainda poder desfrutar da inocência de seus avós, embora no seio da sociedade começada, que, apesar de

alguns perigos que oferece, propicia aos selvagens algo de inestimável valor: a descoberta dos sentimentos de humanidade, o amor conjugal e o amor paternal. É nesse convívio que se dá a gênese do propriamente humano, e, por assim dizer, isso pesa muito.

Note-se que, se, na época das associações livres, a noção de costume envolvia sobretudo o que se chamou "modo de vida", ora por costumes há que entender um fenômeno mais complexo. A importância do clima e de outros aspectos geográficos permanece válida na determinação do modo de vida: o que se come, como se obtêm os alimentos, quais constrangimentos naturais forçam os homens ao convívio e à cooperação. A gênese da opinião talvez seja o elemento mais importante surgido na época das cabanas. No *Contrato social*, Rousseau refere-se à opinião como sinônimo de costumes.[140] Com efeito, o olhar alheio constrói uma hierarquia de preferências que qualifica cada membro da coletividade relativamente a uma regra preferida pela opinião pública. Uns há que são mais estimados, outros, que o são menos; mas todos, invariavelmente, almejam ser estimados e, se possível, preferidos. Resulta disso que o homem em sociedade é um ser relativo, porque tira o sentimento de sua existência da opinião alheia, define-se relativamente aos outros e pauta seu comportamento tendo em vista angariar a consideração.

Esse furor de se distinguir consubstancia uma força social poderosíssima: é como uma lei, a mais forte de todas, que penetra interiormente, gravando-se no coração dos homens e dirigindo-lhes a vontade[141], o gosto, os objetos de estima, as máximas morais, as crenças, a religião, a identidade individual e pública, o caráter. Os costumes conformam os homens tanto quanto os vínculos entre os membros de uma coletividade. Igualados sob a norma dos costumes, os homens pertencem a uma comunidade em virtude deles; ademais, o vínculo social tira sua força daquela dos costumes; por isso, eles fornecerão, como se verá, a energia para a conservação do Estado, para que se lhe evite a degeneração. Essa força surge no período denominado por Rousseau de "juventude do mundo", quando o olhar do outro passa a ser a regra a determinar o comportamento dos homens reunidos em sociedade. É agora, sobretudo, que se pode falar, propriamente, em gênese dos costumes; doravante, ver-se-á, ao que parece, que a ênfase recairá sobre a degeneração dos homens e sobre as tentativas que farão para evitar as terríveis consequências do processo de decaimento.

Para concluir, é fundamental salientar que a noção de costumes dessa maneira concebida fornece um índice, por assim dizer, mais preciso para a caracterização da queda. Quando o

---

[140] "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" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Contrat social*, p. 394; 1973b, p. 75).
[141] Idem, 1964b, *Des Moeurs*, p. 555.

gosto[142] decai, quando os objetos de estima deixam de ser os mais nobres, quando as vontades individuais preterem o interesse público e o submetem a interesses menores, particulares, quando a opinião torna-se menos esclarecida quanto a quais seriam os bens supremos para a felicidades dos homens, tudo isso são casos de degeneração dos costumes.[143] Há, assim, estreita vinculação entre a opinião, entendida como olhar do outro ou como aquilo que se estima, e os costumes de um povo. O tema merece desenvolvimentos; na *Carta a d'Alembert*, Rousseau refere-se à opinião como "rainha do mundo" e evidencia como a Corte de honra poderia agir sobre a opinião pública para tornar os duelos um objeto menos estimado pelas pessoas; mostra ademais que as leis pouco podem para moldar a opinião de um povo já estabelecido, uma vez que tiram dos costumes a força delas; em *Considerações sobre o governo da Polônia*, por exemplo, Rousseau é claro em mostrar que o caráter nacional, contanto que estimado pelos cidadãos, é o que lhes confere ânimo patriótico para a defesa do país contra o estrangeiro. O *Contrato social* não é menos rico em passagens a corroborar o vínculo profundo entre política e costumes no pensamento do genebrino. Não se trata aqui de arrolar exaustivamente passagens, aliás numerosas, dos tantos escritos do filósofo, mas somente de afirmar que, em se considerando a obra que é objeto desta dissertação, o *Discurso sobre a desigualdade*, é no período do estabelecimento das famílias que surge a força do olhar do outro e da opinião, dos costumes. Ver-se-á em passagens vindouras neste trabalho de que forma a opinião consubstancia uma força importante para moldar o caráter nacional, tendo-se em vista dirigir as vontades dos homens internamente, no sentido de fazer com que estimem a si próprios ao estimarem o Estado ao qual pertencem; dessa forma, agindo sobre a opinião, poderá o legislador melhor edificar sua grande obra. Por isso, percebe-se que, se, na juventude do mundo, a gênese da opinião deflagra conflitos, porquanto engaje os homens sem exceção na busca pela consideração, em outros contextos será a opinião a matéria-prima para a edificação da grande obra política idealizada como modelo no *Contrato social*. Voltar-se-á ao tema alhures.

---

[142] Na *Lettre à d'Alembert*, pode-se ler que: "Digo o gosto ou o costume indiferentemente: pois, embora sejam coisas diferentes, elas têm sempre uma origem comum e padecem as mesmas revoluções. O que não significa que o bom gosto e as boas maneiras sempre reinem ao mesmo tempo, proposição que exige esclarecimento e discussão, e sim que certo estado do gosto corresponde sempre a certo estado dos costumes, o que é incontestável" (ROUSSEAU, 1995, *Lettre à d'Alembert*, p. 18; 1993).

[143] Em "Rousseau, juiz de Jean-Jacques", lê-se que: "Seu objetivo é de corrigir o erro de nossos julgamentos para retardar o progresso de nossos vícios, e de nos mostrar que lá onde procuramos a glória e o brilho, não encontramos em efeito senão erros e misérias"; e, também: "Se sua doutrina pudesse ser aos outros [Estados] de alguma utilidade, será por mudar os objetos de sua estima e retardar, talvez assim, sua decadência, que eles aceleram por causa de suas falsas apreciações" (idem, 1959, *Dialogues*, p. 935). Essas passagens têm estreita relação com a seguinte: "É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos de sua estima, pois tudo se prende ao mesmo princípio e se confunde necessariamente. Entre todos os povos do mundo, não é em absoluto a natureza, mas a opinião, que decide a escolha de seus prazeres. Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos" (idem, 1964b, *Du Contrat social*, p. 458; 1973b, p. 142).

2.4 Propriedade e perversão: ruptura definitiva com a natureza e advento do mal

Eis que advém uma grande revolução na história. Cite-se a seguinte passagem que, embora longa, é muito importante:

> 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 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 sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, despareceu 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.[144]

Com esse parágrafo, Rousseau introduz a nova etapa de desenvolvimento da história humana: a do surgimento da propriedade fundiária e da desigualdade de convenção. Como se depreende do texto, a mudança fundamental é atinente à perda definitiva da independência e da autarquia na determinação do modo de vida. Se até então havia alguma dependência entre os homens, ela não tinha fundamento econômico, pois a busca pelo reconhecimento não se radicava em relações que os homens estabelecessem entre eles e as coisas, mas, somente, em relações estabelecidas entre eles; assim, não se tratava de uma dependência que significasse ruptura completa com o mundo da natureza. Do ponto de vista da sobrevivência, cada indivíduo permanecia livre e autárquico, capaz de prover às suas necessidades sem o intercurso de outrem; doravante, a desigualdade será revestida de um fundamento econômico e, por isso, convencional; consuma-se assim a ruptura com a natureza, consagra-se a dependência completa dos homens uns em relação aos outros, prepara-se o advento da servidão e da guerra. Ao aprofundar a análise desse *bouleversement*, Rousseau cria uma teoria econômica acerca da propriedade fundiária, seja do ponto de vista de seu fundamento, seja no que concerne a suas origens históricas; essa teoria será importante para a compreensão da nova etapa, no que diz respeito à degeneração dos costumes.

---

[144] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 171; 1973a, p. 271.

Decorrência da cultura das terras, a propriedade fundiária[145] surge a partir da mão de obra, do trabalho. O direito do cultivador recai apenas sobre o produto de seu trabalho; contudo, há que esperar a colheita, e, antes dela, o terreno plantado fica, por assim dizer, sob propriedade do cultivador. Com o tempo e o cultivo continuado, o trabalho do cultivador lhe assegura um direito, ainda que de certa forma precário, sobre o solo. Não há falar aqui em grandes extensões de terra, mas, apenas, em produção para subsistência: a extensão da propriedade é determinada pela utilidade do cultivo, tendo em vista a satisfação de necessidades reais, adstritas aos imperativos da sobrevivência dos homens. Nesse sentido, a propriedade fundiária adquire alguma legitimidade, porque decorre do trabalho; nada menos legítimo, porém, do que a apropriação da terra para outros fins que não este:

> Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe consequentemente 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.[146]

Bruno Bernardi e Blaise Bachofen esclarecem que a propriedade, para Rousseau, pode ser definida do ponto de vista de seu fundamento e do ponto de vista de sua origem: contanto que a apropriação da terra seja decorrente da mão de obra que a cultiva, pode-se afirmar que a propriedade fundiária é legítima; em surgindo como apropriação desgarrada da utilidade concernente à subsistência – e tal é o caso figurado por Rousseau nos primeiros parágrafos da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* –, ela é usurpação. Como visto[147], a história é contingente, mas essa história que é a nossa o é duplamente, porquanto caracterizada pelo advento do mal, consubstanciado na gênese da propriedade fundiária assim estabelecida em detrimento de seu fundamento de legitimidade. Ora, uma vez que, para dar a cada um o que lhe pertence, seria preciso que cada qual tivesse alguma coisa, a propriedade fundiária, para ser rigorosamente legítima, requer o reconhecimento de todos, mesmo quando decorre do trabalho e dos mandamentos da subsistência; a ausência desse reconhecimento perverte o proprietário em usurpador, sobretudo, se ele se valer da terra, que é necessária à sobrevivência dos outros

[145] É importante notar que na época das cabanas já se havia estabelecido algum tipo de propriedade, como referido acima.

[146] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 173; 1973a, p. 272. É sobremaneira instrutiva, também, a seguinte passagem do *Contrato social*: " Em geral, são necessárias as seguintes condições para autorizar o direito de primeiro ocupante de qualquer pedaço de chão: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos" (idem, 1964b, *Du Contrat social*, p. 367; 1973b, p. 44).

[147] À página 52 do presente texto: "Ora, essa história, e não qualquer história, é má por causa do aparecimento da propriedade: não, porém, de qualquer propriedade, mas daquela que resulta da extrapolação de sua utilidade para perverter-se em meio de dominação".

homens, às expensas de seus iguais e com vistas a acumular desmesuradamente. Injusta será a propriedade no caso de a terra ser apropriada para além das necessidades daquele que dela se apropria. É precisamente isso que acontece de fato nessa história que é a nossa.

Como em outros aspectos, a história aqui caminha do melhor para o pior, e Rousseau evidencia qual seja o direito para em seguida mostrar o desvio e suas consequências; com efeito, pode-se pensar que o estatuto da apropriação da terra muda quando a produção de excedentes desponta como novo modelo a substituir a produção para subsistência. Passa-se assim da terra apropriada precária, mas, em certa medida, legitimamente, à terra usurpada: o surgimento da produção de excedentes agrícolas inaugura a propriedade fundiária como usurpação, pois perverte a noção mesma de propriedade – antes cultivada para satisfazer necessidades reais, a propriedade nada mais era que o direito precário ao solo do qual são extraídos os produtos do trabalho no roçado; ora a terra é pervertida em meio de produção em larga escala, com vistas a atender às necessidades de uma sociedade então estruturada sob o modelo da divisão social do trabalho e da lógica da desigualdade turbinada pelo furor de se distinguir. Esse processo modifica os próprios homens, que passam a temer o futuro e as represálias dos despossuídos, dos usurpados ou dos ociosos. Como consequência, o estado de guerra desponta como perspectiva possível e provável. Nesse contexto, cumpre aumentar ainda mais o poder econômico e fundiário para blindagem contra a turba; no entanto, isso, apenas, não bastará para garantir a segurança: um pacto funesto será necessário para esse fim, de modo que as vontades dos despossuídos sejam elas mesmas, apesar deles, fiadoras da segurança dos proprietários usurpadores. Alguns pontos mencionados precisam ser mais bem estudados. A ver.

O fim da época das cabanas é difícil de explicar; Rousseau, mesmo, não o faz, antes limita-se a afirmar que a grande revolução – o advento da propriedade fundiária e da divisão social do trabalho – foi provocada pela descoberta do uso combinado de duas artes: a metalurgia e a agricultura em larga escala. Com efeito, assim que os homens descobriram o meio de forjar ferramentas que, aplicadas na agricultura, pudessem aumentar sobremaneira a produtividade, tudo mudou de face. Sucede que os homens até então organizados em comunidades familiares não eram capazes de aplicar o espírito de forma a conceber ações presentes com vistas a resultados futuros e planejados; mesmo supondo que imitaram a atividade de um vulcão, ainda assim há que se lhes atribuir implausível coragem, a fim de supor que se dedicaram a um trabalho penoso e, para eles, inútil. Reafirme-se: inútil, pois, a seres ociosos que produzem tudo de que necessitam, que se bastam a si mesmos e que são incapazes de *prévoyance*, nada deve ser mais desagradável e difícil que a ideia de desenvolver a técnica de extração dos metais para, em seguida, dar-lhes forma específica que permita que sejam aplicados no aumento da

produtividade dos bens agrícolas, comerciáveis em troca de outros bens igualmente produzidos a considerar essa lógica da especialização. Longa história para um selvagem, longa demais... Por isso, essa revolução é sobremaneira difícil de explicar e exige a suposição de circunstâncias extraordinárias, haja vista que da "juventude do mundo" não decorre a perversão da propriedade no sentido ora em tela.

Como se vê, ninguém há de se especializar, seja na arte agrícola, seja na metalúrgica, antes de haver quem se especialize em outras artes, pois os excedentes agrícolas serão trocados por excedentes de outras mercadorias, produzidas por outros especialistas. Se cada um se basta a si mesmo e produz tudo de que necessita, não há produção de excedentes. A metalurgia requer especialização prévia; a agricultura também. Por isso, não há metalurgia sem lavoura e não há lavoura sem metalurgia; essas artes funcionam em sistema. Além disso, ambas pressupõem e exigem a apropriação e a partilha das terras, porquanto é inerente à lógica turbinada pela especialização que os meios de produção, por assim dizer, sejam garantidos a quem os explora, condição que, uma vez não observada, inviabiliza por completo a própria produção de excedentes. Dessa forma, não há falar em metalurgia sem agricultura, nem em qualquer uma dessas artes sem especialização, nem em nada disso sem a perversão da propriedade fundiária em meio de produção de excedentes a serem trocados por excedentes não somente de outras mercadorias necessárias, como também de outras mercadorias supérfluas – mas não menos cobiçadas. O vínculo entre especialização, propriedade fundiária e dependência é, assim, patente. Doravante, o trabalho, a dependência, a servidão impõem-se a todos de maneira incontornável. É evidente que tudo isso afeta sobremaneira o homem no seu modo de vida e na sua constituição psicológica e afetiva; em verdade, afeta-o na sua totalidade! Do ponto de vista dos costumes, a revolução acarreta a passagem do amor-próprio desinteressado ao amor-próprio interessado, marca profunda de degeneração.

A apropriação da terra supõe sua partilha, mas sem que se observem a rigor critérios de justiça. Somente uma riqueza finita pode ser dividida e, por isso, a partilha acarreta conflitos, haja vista que há quem não se aproprie de nada, há quem se aproprie de pouco, há quem se aproprie de muito. Eis a razão pela qual a propriedade deverá ser garantida por um estatuto jurídico: a propriedade baseada na usurpação é fonte de grande instabilidade; nesse sentido, é mister excogitar um pacto que congele o poder em sua configuração atual e assegure o *uti possidetis* e a distibuição da terra no *status quo* favorável ao usurpador, ameaçado pelos muitos despossuídos. No dizer dos comentadores:

> De um lado, ele [Rousseau] sublinha que ela [a propriedade] deveria, do ponto de vista de seu fundamento, derivar, somente, do trabalho [...]; mas o registro do fundamento será sem cessar confrontado, na sequência do *Discurso sobre a desigualdade*, com aquele da origem [...]. Se a propriedade houvesse sido derivada sempre de seu fundamento legítimo (o trabalho real efetuado pelo pretendente à propriedade), ela não teria estado na fonte da desigualdade desmesurada, da miséria, da escravidão e dos conflitos sociais que dela resultam. Relativamente aos fatos, a origem das propriedades instituídas é a ocupação unilateral da terra (tal como aquela inaugurada pelo primeiro proprietário descrito no incipit).[148]

Sucede que os talentos não eram iguais; tampouco o eram os preços relativos dos bens produzidos: cada qual sendo dotado de capacidades naturais peculiares, uns havia que, trabalhando muito, produziam pouco, outros trabalhavam menos e logo enriqueciam. As diferenças naturais entre os homens foram assim combinadas com as diferenças de situação, o que potencializou a desigualdade de instituição.[149] Com efeito, a propriedade fundiária introduz uma disjunção entre trabalho e enriquecimento – nem os talentos eram iguais, nem as mercadorias tinham preço relativo estável; por isso, foi rompida a proporção que havia originalmente entre os homens, de que decorreu uma instabilidade profunda e conflituosa a opor aqueles que logravam acumular às expensas dos despossuídos e aqueles que, embora trabalhassem muito, mal conseguiam a sobrevivência que até então era como que garantida quase sem esforço. O fruto do trabalho não mais depende, apenas, do próprio trabalho. Advinda a servidão, a desigualdade provoca uma situação explosiva: "Tendo as coisas chegado a tal ponto, facilmente se imagina o resto".[150]

Do ponto de vista dos costumes, o ponto importante a reter é que, nessa etapa da história, os homens deram um novo e definitivo passo rumo à degeneração: trata-se da já mencionada perversão do amor-próprio desinteressado, característico da época da "juventude do mundo", em amor-próprio interessado, surgido quando da descoberta pelos homens do uso conjunto das artes da metalurgia e da agricultura em larga escala, no seio da divisão social do trabalho. Se, até então, a maior aspiração do selvagem era a de ser preferido e estimado, ora o objetivo ganha

---

[148] Acerca dessas conclusões, veja-se a importante nota 137 em Rousseau (2008a, p. 252). Também Victor Goldschmidt, em *Anthropologie et politique*, afirma que, na história, direito e fato afastam-se progressivamente; quanto a isso, remeta-se o leitor à seguinte passagem: "Direito e fato, no estado primitivo, confundem-se. É com o progresso da humanidade que eles se distinguem e tendem cada vez mais a se afastar um do outro" (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 497).

[149] "[...] 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 para 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" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 174; 1973a, p. 272).

[150] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 174; 1973a, p. 273.

em envergadura e se perverte; trata-se de produzir e de comerciar bens com vistas a acumular riquezas o mais possível, mesmo que as necessidades básicas já tenham sido plenamente supridas; à inocência dos tempos antigos substituiu-se a vontade de acumular poder e, assim, de dominar os outros homens: rompe-se ademais com a igualdade natural. Já não basta mais ser o preferido de algum amor, é preciso ter e dominar coisas e homens ostensivamente, e esse objetivo é de tal monta que os homens se dispõem a ser artificiosos e maus uns com os outros. Em suma: surge a maldade na história! Sem essa vontade de acumular poder para prevalecer-se, não se pode atribuir qualquer utilidade à usurpação da terra, ao trabalho especializado, ao aumento da produtividade, à dependência entre os homens.[151] Todos esses processos são comandados, por assim dizer, pelo fato básico da perversão relativa aos costumes e não se justificam senão por causa dela: é porque a estrutura social condena os indivíduos a uma existência relativa e competitiva que cada qual opera com base na lógica do furor de se distinguir[152] – que pode gerar ricos ambiciosos e tiranos, ou heróis da pátria, como se verá.

Ainda considerando-se a etapa histórica do advento da propriedade fundiária no que respeita à temática dos costumes, o que se percebe é que ela é essencialmente negativa. A degeneração assume dimensão antes insuspeitada, e os vícios formados no processo de gênese da propriedade e da divisão social do trabalho são de tal maneira funestos que precipitam a humanidade em um estado de guerra. A culminância dessa perversão acontece com a cisão interna que acomete todo homem chegado nesse ponto da história: ser e parecer tornam-se coisas diferentes, surgem o fausto majestoso e a astúcia enganadora. Esse momento é de suma importância. As faculdades dos homens alcançaram um grau máximo de desenvolvimento, o amor-próprio é, então, interessado, as qualidades naturais foram acionadas em favor dos mecanismos da consideração, que se torna o grande objetivo de todos e de cada um na grande dependência que ora assola os homens. Foi preciso ter ou parecer ter as qualidades capazes de atrair a consideração; por isso, movidos pelo amor-próprio interessado, os homens se tornam artificiosos e maus – e essa é a condição a tornar necessário o advento da guerra de todos contra todos.

Há que salientar que a dicotomia entre ser e parecer é constitutiva da própria experiência social, pois mesmo os ricos devem interessar os pobres em lhes consentir a dominação, haja

[151] "É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres" (ibidem, p. 188; p. 284).

[152] Ressalve-se, como já se fez reiteradamente neste trabalho, que não se está a afirmar a inexorabilidade do conflito, pois esse processo de degeneração, como também já referido, pode ser evitado, contanto que arte política aja sobre os costumes com o intuito de retardar a tendência ao decaimento. Se a sociedade impõe a lógica do parecer, nem por isso deve-se imaginar que toda sociedade é má.

vista que a sociedade se radica na dependência incontornável que os homens têm uns perante os outros; por consequência, a referida cisão não é, necessariamente, signo de depravação moral; é-o, não obstante, nessa história que é a nossa. Mesmo a cidade bem constituída está estruturada sobre essa dicotomia, que é inerente ao fato de que, na cidade, o homem é um ser relativo, a extrair do olhar do outro, como dito, o sentimento de sua própria existência[153]; sucede que, no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau está a construir a história conjectural, capaz de explicar a própria degeneração. Por isso, também a gênese dessa dicotomia entre ser e parecer é comandada pelo motor do vício e, dessa forma, definida e significada em função da contribuição que pode prestar, por assim dizer, à degeneração e à decadência. O de que se trata por ora é menos, talvez, o valor que a referida cisão possui quando considerada em abstrato, absolutamente, do que o que ela representa à luz de um processo histórico no qual os homens, relegados à própria sorte, agem com base em certas tendências que, impulsionadas por circunstâncias específicas, avultam e precipitam a humanidade na guerra. Em suma, a contradição entre ser e parecer, surgida no contexto da gênese da propriedade fundiária, consagra o triunfo da maldade e da vontade de poder e de dominação inerente ao amor-próprio interessado e à vontade individual que opera tendo a si mesma como regra absoluta[154]; consagra, sobretudo, a ruptura completa com a natureza, o fim da igualdade e da liberdade naturais.

A sociedade é espetáculo: informação primordial. Se os homens permanecessem sempre adstritos às coisas tais como elas são, conformariam talvez uma sociedade democrática e seriam anjos ou deuses; mas não é assim. As necessidades multiplicam-se ao sabor dos ventos e tornam-se cada vez mais caprichosas; o hábito apaga da memória os referenciais inerentes aos tempos de inocência, e os homens de uma época diferem radicalmente daqueles de outras épocas; a ilusão se consolida no tempo e suscita novos desenvolvimentos, cada vez mais funestos. Assim, a humanidade pôde chegar a um momento no qual a propriedade revestiu-se da aparência da justiça; à violência, chamou-se-lhe "sumo bem", e do engodo fez-se a regra

[153] As seguintes passagens de Bruno Bernardi e Blaise Bachofen são muito relevantes: "O ser social é um ser ao qual o parecer é necessário. O desejo de reconhecimento faz com que ninguém seja senão quando reconhecido. O reino da dependência faz com que o rico e o poderoso mesmo devam interessar os pobres e os fracos, o apetite de dominação não pode se saciar senão pela obtenção do consentimento daqueles que se quer dominar" (ROUSSEAU, 2008a, p. 254).

[154] É importante observar que, no *Contrato social*, um dos imperativos a guiar o pensamento de Rousseau é o de assegurar que os homens, ao ingressarem na sociedade, permaneçam tão livres quanto antes, o que, em primeiro lugar, não redunda em negar o caráter relativo dos homens na sociedade, e, em segundo, exige que a dependência seja estabelecida por intermédio da relação de cada cidadão antes com a lei que com outros cidadãos – dessa forma, é como se cada um pactuasse consigo próprio, ora considerado como súdito do Estado, ora como membro do soberano.

aparentemente justa por meio da qual foi sacramentada a maior das injustiças.[155] A lógica que separa e confunde ser e aparência contaminou todas as instâncias da vida social; os homens, iludidos, correram ao encontro de seus grilhões acreditando estarem a assegurar sua liberdade. A considerar as coisas por esse viés, não se pode afirmar que a dominação não seja consentida, apesar do engodo: a propriedade é consentida, a dominação não o é menos, o pacto social o é também. A usurpação parece o direito e, por isso, arranca o consentimento dos dominados, que aceitam doravante a submissão e reproduzem o ardil do primeiro usurpador.[156] Fazem-no, aceitam-no, porque eles mesmos foram seduzidos pelo discurso perverso que os leva a consentir na dominação dos mais fortes contanto que possam, os dominados também, imperar sobre os mais fracos que eles. É então essa perversão do homem que explica a dependência e o consentimento dado àqueles que querem dominar: é que todos o querem, e o farão se puderem – eis a tendência natural que orienta a história rumo à degeneração.[157]

O argumento a frisar por ora é o de que todo esse complexo sistema formado pela imbricação de propriedade, especialização, sociedade, desigualdade, tudo isso explica-se pela degeneração progressiva do amor de si em amor-próprio desinteressado e em amor-próprio interessado. O componente relativo aos costumes comanda o processo de gênese das instâncias econômica, política e social na história; evidentemente, a dinâmica dos costumes provoca mudanças que, por sua vez, retroalimentam, diga-se assim, a tendência à degeneração moral. Essa degeneração consiste, para escolher um termo, na gênese da ambição, que está intimamente ligada ao processo de multiplicação das necessidades, das ideias e das paixões. Como referido no início deste trabalho[158], à medida que o homem enfrenta obstáculos, suas paixões se tornam mais ativas e suscitam ideias novas que, em contrapartida, excitam ainda mais as paixões, de modo que do surgimento das necessidades decorre o desenvolvimento da imaginação, por meio da qual o homem descobre mais necessidades, cada vez menos adstritas ao concreto das coisas e, portanto, mais supérfluas. Esse processo acaba por sufocar a piedade natural e cegar os homens, pervertendo-os de tal modo que o egoísmo narcísico, única regra a preponderar quando as coisas chegam a esse ponto, consubstanciado na vontade de dominar e

[155] "Nisso, também, a instituição da propriedade ocupa um lugar decisivo. Ela não supõe somente a apropriação: para poder ser conservada, ela deve se fazer passar por legítima. É dessa necessidade que a propriedade tem de parecer um direito que resultará, enfim, na instituição política" (ROUSSEAU, 2008a, p. 254).

[156] Esse processo psicológico será descrito por Rousseau na seguinte passagem: "Aliás os cidadãos só se deixam oprimir quando, levados por uma ambição cega e olhando mais para baixo do que acima de si mesmos, a dominação torna-se-lhes mais cara do que a independência e quando consentem em carregar grilhões para por sua vez poder aplicá-los. É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 188; 1973a, p. 284).

[157] O tema, sem dúvida, remete ao *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie (1999).

[158] Às páginas 31 e 32.

no furor de se distinguir – não raro em detrimento dos outros –, culmina, enfim, no advento do tirano e na dissolução do Estado. É eloquente, nesse sentido, a seguinte passagem do *Segundo discurso*, a qual ilustra precisamente que, na essência, a gênese da desigualdade envolve, sobretudo, um componente de degeneração moral:

> Provaria por fim que, se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável.[159]

Conclui-se que a etapa histórica do advento da propriedade fundiária como usurpação, em se sopesando os elementos de gênese e de degeneração, revela-se, repita-se, bastante negativa; na verdade, pode-se argumentar em favor da conformação da sociedade e da gênese de relações políticas, conquistas deveras importantes para a humanidade; não se deixe de mencionar, também, que é somente então que as faculdades humanas alcançam pleno desenvolvimento; no *Discurso sobre a desigualdade*, porém, a escolha feita por Rousseau consiste em figurar a gênese da propriedade como um evento essencialmente vinculado à depravação dos homens, uma vez que está a serviço da queda. Ainda que muito se tenha discorrido, nos parágrafos anteriores, sobre questões econômicas e sociais, sem o advento do egoísmo e da vontade de dominar homens e coisas, a aparição da propriedade não poderia ser definida de maneira tão negativa, pois a degeneração da propriedade em usurpação se explica pelo imperativo de acumular poder; a gênese da especialização não tem razão de ser senão em virtude da ânsia de enriquecer; a desigualdade, embora funestos seus efeitos, acaba por se fazer do gosto dos homens, satisfeitos em se sentirem mais "exclusivos" do que os outros. Enfim, repita-se, os costumes têm primazia na explicação da gênese e da degeneração havida em todas as instâncias da vida coletiva. É por causa da passagem ao amor-próprio interessado – que concerne não apenas à vontade de possuir bens meramente simbólicos, como a honra, mas também bens reais e, sobretudo, outros seres humanos –, e, assim, ao egoísmo e à vontade de dominar, que surgem, na história, a maldade, a hipocrisia e o cinismo: a humanidade então conheceu a guerra hobbesiana de todos contra todos uma vez consumada a ruptura definitiva com o mundo da natureza.

Quanto a tudo isso, cabe citar uma importante e elucidativa passagem do texto de Henri Gouhier:

---

[159] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 189; 1973a, p. 285.

> Possuir é querer conservar, adquirir, fazer crescer; de lá, a tirar vaidade desses bens, a desejar aqueles do vizinho, a misturar a cupidez às satisfações do orgulho... Em suma, a propriedade coloca a razão a serviço das paixões que ela desencadeia, e o pensar no futuro torna-se o quadro dos projetos que elas inspiram, enquanto que os grupos sociais se organizam para a conquista. A propriedade está então na origem de uma história essencialmente contrária à bondade natural: ela é uma provocação contínua ao egoísmo e ao egocentrismo: o instinto de conservação é, ao pé da letra, desnaturado; o amor natural de si torna-se amor-próprio, ao passo que a piedade é recalcada [*refoulée*]. "O demônio da propriedade infecta tudo aquilo que ele toca", declara o preceptor do Emílio.[160]

Essa passagem ilustra bem a perversão da propriedade, que, inicialmente, era meio pelo qual os homens se conservavam; em seguida, perverte-se em meio pelo qual os homens buscam dominar uns aos outros. A perversão da propriedade e a perversão pela propriedade: de um lado, a terra deixa de servir à subsistência e passa a atender aos fins mais egoístas do homem pervertido; de outro, a propriedade é apresentada como parecendo legítima, embora seja usurpação e, por isso, ilegítima, pois assim é que o consentimento arrancado ao arrepio da razão transformará uma situação injusta em pacto social. O processo de perversão do amor de si em amor-próprio interessado e o sufocamento da piedade estão na origem da distinção - exacerbada em cinismo - entre ser e parecer e, por isso, explicam a mudança no estatuto da propriedade, antes meio de subsistência, doravante meio de dominação. A degeneração dos costumes está pois a comandar esse processo.

2.5 O pacto social na história: entre fundamento e fato

A consequência necessária da degeneração dos costumes tal como descrita nos parágrafos anteriores é, primeiramente, o crescimento da extensão e do número das propriedades, em seguida o esgotamento da terra e, por fim, o surgimento de uma multidão de excluídos (*les surnuméraires*) a contestar o direito daqueles que haviam tomado posse de toda a terra às expensas das necessidades de seus iguais por natureza. De um lado, os pobres e excluídos tornam-se violentos e bandidos, de outro, os ricos acirram-se no prazer de dominar e de escravizar; a humanidade precipita-se, assim, no mais horrível estado de guerra[161], situação

[160] Gouhier, 1970, p. 27.

[161] "Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A

miserável para todos, mas, sobretudo, para o rico, único onerado com gastos significativos, haja vista que, se o risco de morte era de todos indiscriminadamente, somente os proprietários tinham bens a perder. Mais importante: a propriedade, tal como definida por Rousseau nas páginas anteriores, não é mais que usurpação, porque fundada menos na necessidade de subsistência do que na avidez de acumular às expensas de outrem, de famintos. Esse direito de propriedade assim definido é contrário ao direito natural e, por isso, é precário e abusivo; adquirido pela força, a força o pode arrebatar: eis por que irrompe a guerra, o conflito entre o direito de primeiro ocupante e o direito do mais forte.

Mesmo aqueles que adquiriram sua propriedade por meio de seu trabalho não têm justificativa para mantê-la, se tantos irmãos, seus iguais por natureza, passam fome; seria preciso um consentimento expresso e unânime de todo o gênero humano para legitimar essa posse. Ora, o rico não tem esse consentimento; ademais, ei-lo vulnerável aos ataques dos excluídos a se valerem da força para arrebatar o que a força já havia arrebatado antes; assim, nada pôde o rico fazer senão excogitar um ardil por meio do qual seduzisse homens grosseiros, fáceis de aliciar, muito ocupados com assuntos a desembaraçar entre si de modo a poderem prescindir de árbitros, avaros e ambiciosos a ponto de não poderem por muito tempo abster-se de mestres; homens, sobretudo, inexperientes em questões de política e de pactos, cujos perigos não estavam em condições de prever: com efeito, os particulares veem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê.[162] Juízo e vontade desencontrados, cada qual agindo tendo em vista o próprio bem – sobretudo o rico, mais capaz que os demais de prever os abusos que ele mesmo perpetraria no futuro –, todos correram ao encontro de seus grilhões: mesmo os sábios não viram que os perigos futuros não compensavam o alívio presente; é que a guerra impelia a todos, suscetíveis, além disso, à sedução dos discursos sorrateiros que medram no seio da

sociedade nascente 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" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 176; 1973a, p. 274).

[162] "O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Contrat social*, p. 380; 1973b, p. 62).

sociedade cindida entre ser e parecer. Urgia pactuar a paz, e foi o rico que concebeu e propôs o convênio.[163]

O povo quer o bem, mas não o conhece; seu juízo precisa ser esclarecido, de modo que, passando a conhecer o bem que lhe convém, queira-o, por assim dizer, com conhecimento de causa. Corrigir-lhe o juízo significa fazer o povo ver os objetos tais como são ou tais como convêm que lhe pareçam. Tarefa que requer remediar os homens contra a sedução e o engodo, a fim de que não consintam nos ardis que, parecendo liberdade, sejam servidão; requer, sobretudo, desmistificar as promessas de felicidade imediata e fácil, que com frequência ocultam a infelicidade decerto vindoura. Também há, por outro lado, os que discernem com clareza qual seja o bem; não obstante, embora esclarecidos quanto ao seu bem e ao de todos, rejeitam-no em favor da satisfação de interesses egoístas. Impõe-se corrigir-lhes o querer, amainando-lhes a ânsia e o furor de se distinguirem, de forma que acabem por agir com mais sabedoria, inspirados antes por máximas racionais que por necessidades individuais que, diga-se assim, põem tudo a perder. A união do entendimento com a vontade é a meta do sábio; não é, porém, a daquele que, parecendo-se com o sábio, não faz senão promover, deliberadamente, porque sob inspiração das máximas funestas e especiosas do egoísmo o mais vil, uma união aparente que, em verdade, visa somente à desunião real entre os homens. O rico não é legislador; quiçá possa ser dito um legislador aparente ou pervertido, mas, com efeito, e sobretudo, ele é um egoísta constrangido pela necessidade a excogitar ardis para assegurar a posse ilegítima e precária da terra em a revestindo de títulos suficientes para legitimá-la em propriedade. Nessa história conjectural narrada no *Segundo discurso*, os homens estão abandonados a si mesmos e não podem contar com as mãos daquele que lhes evitaria o engodo das convenções que simulam a justiça para melhor perpetrarem a injustiça; que lhes corrigiria as instituições, dando a elas uma base inabalável por meio da qual as desordens e a infelicidade vindouras teriam sido evitadas.[164] "Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade".[165]

À luz do parágrafo acima, poder-se-ia concluir, de modo equivocado, que o pacto proposto pelo rico é mero engodo e, por isso, ilegítimo, porque deveras distanciado da norma a

[163] "Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 177; 1973a, p. 275).

[164] Remeta-se o leitor à página 6 da Introdução deste trabalho, ou ao último parágrafo do prefácio do *Segundo discurso* em Rousseau (1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 127; 1973a, p. 238).

[165] Ibidem, p. 177; p. 275.

figurar no *Contrato social*, obra em que a presença do legislador como que evita esse desvio, porquanto o sábio que forma os costumes dos homens corrige-lhes o juízo e a vontade, assim assegurando que as instituições humanas sejam legítimas e sólidas. É nesse sentido que parece argumentar Jean Starobinski:

> Esse contrato abusivo, caricatura do verdadeiro contrato social, não tem sua fonte na vontade espontânea do grupo em formação. Obra de astúcia e de sedução, ele está, contudo, na base de nossa sociedade, constitui uma etapa determinante de nossa história.[166]

Sucede que o assunto merece esclarecimentos! Até que ponto pode o convênio sugerido pelo rico ser dito ilegítimo? Ora, afirmá-lo ilegítimo equivaleria a defender que ele não inaugura o direito, e que o Estado fundado pelo pacto seria a continuação do regime baseado na força. Não é isso, porém, que Rousseau está a dizer. O contrato do *Segundo discurso* é engodo, mas também legítimo, porquanto funda o reino do direito em substituição ao da força. Há uma mudança qualitativa nessa passagem e ela não pode ser ignorada. Suspenda-se o juízo sobre o assunto, há que precisar melhor alguns pontos antes de concluir acerca dele.

Com efeito, o pacto do rico é apto à produção de efeitos jurídicos tanto quanto o é o convênio definido no *Contrato social*[167] – eis o ensinamento de Victor Goldschmidt.[168] Para esse comentador, o pacto do *Discurso sobre a desigualdade* é o mesmo que o do *Contrato social*, ainda que entre essas obras haja um *déplacement d'accents*, que impõe que a acumulação de riquezas seja, neste texto, considerada uma "exceção restritiva" e, naquele, a situação normal. A motivação que leva os homens a firmarem um pacto seria então a mesma em um livro e no outro, e, por isso, esse *déplacement d'accents* não consubstancia uma diferença decisiva: "Pois é a desigualdade a prevalecer no estado de natureza que, nos dois escritos, torna necessária a conclusão do contrato, à falta do qual, 'o gênero humano pereceria'".[169] Conclui Goldschmidt não apenas que os dois contratos são perfeitamente válidos no sentido de que fundam, sim, a ordem social como ordem jurídica, mas também que o pacto do *Discurso sobre a desigualdade* produz o mesmo efeito jurídico que aquele concebido no *Contrato social*: naquele texto, estabelecer leis que, de uma usurpação, fizeram um direito irrevogável; neste,

---

[166] Starobinski, 2011, p. 402.
[167] Importante a seguinte passagem: "Parece-me, portanto, certo não somente que os governos não começaram pelo poder arbitrário que não passa da corrupção, termo extremo e que afinal reduz os governos simplesmente à lei do mais forte, do qual foram inicialmente o remédio, mas também que, ainda quando tivessem assim começado, sendo esse poder por sua natureza ilegítimo, não pôde servir de base aos direitos da sociedade e, consequentemente, à desigualdade de instituição" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 184; 1973a, p. 281). Como se vê, Rousseau examina os fatos pelo direito!
[168] Goldschmidt, 1974, p. 579.
[169] Goldschmidt, 1974, p. 579.

converter a usurpação em verdadeiro direito.[170] Nesse sentido, também Renato Moscateli assevera, com acerto:

> Conquanto Rousseau pudesse ter narrado a origem do Estado unicamente a partir do desenvolvimento das relações de dominação entre ricos e pobres – como Plamenatz propõe –, seu desejo era mostrar que o nascimento da sociedade política tem sempre algo a ver com o direito e não com a força pura e simples, e o único instrumento que pode gerar o direito é a convenção firmada entre os homens.[171]

Assim, Moscateli parece convir com Goldschmidt em que o pacto, tal como descrito no *Discurso sobre a desigualdade*, representa, com efeito, a superveniência do direito, que ele funda, suprimindo-se por esse meio o reino da força pura e simples.[172]

Ora, a legitimidade do pacto decorre do consentimento dado pelos pobres às cláusulas do convênio. Constrangidos pelas desgraças da guerra, os oprimidos logo viram a vantagem que teriam em aderir à proposta do rico, a qual lhes permitiria escapar ao conflito acirrado; além disso, o opressor fazia referência a princípios de justiça e de igualdade: cada um teria direito àquilo que lhe pertencia. Dessa forma, os pobres consentiram no pacto, pois viram nele a chance de recobrar a paz, e mesmo os sábios perceberam que era útil sacrificar uma parte da liberdade para assegurar o resto dela; o contrato aparece assim como perfeitamente válido do ponto de vista de que inaugura, seja no *Segundo discurso*, seja no *Contrato social*, o Estado baseado no direito. Não obstante tudo isso, o consentimento era precário. Segundo Moscateli, a adesão dos pobres padecia da falta de esclarecimento, porquanto incapazes de enxergar que a desigualdade econômica aprofundada sabotaria o princípio da igualdade civil, insculpido nas cláusulas do pacto:

> O problema era que, apesar de conseguir sentir as vantagens prometidas no estabelecimento político, os pobres eram incapazes de enxergar aquilo sobre o que Rousseau não tinha nenhuma dúvida: o princípio da igualdade civil estipulado na convenção não teria eficácia em um contexto de expressiva desigualdade econômica.[173]

---

[170] Ibidem.
[171] Moscateli, 2010, p. 71.
[172] Bruno Bernardi e Blaise Bachofen também parecem corroborar a tese de que o pacto não é, apenas, engodo e manipulação: "Enganar-nos-íamos estupidamente em não vendo no discurso que ele [o rico] dirigirá aos pobres senão um embuste falacioso. O estado de guerra que reina doravante entre os homens é efetivamente oneroso para os pobres eles mesmos. O elemento de astúcia e de enganação apoia-se sobre a experiência de uma uma situação bem real (ROUSSEAU, 2008a, p. 255).
[173] Moscateli, 2010, p. 72.

Assim, resta indagar novamente acerca do estatuto da legitimidade afirmada, pois, se a legitimidade decorre do consentimento, como pode ser afirmada à luz de um consentimento dito precário?

De acordo com Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, o consentimento havido ensejou um pacto legítimo; trata-se, porém, de uma legitimidade *équivoque*, pois a anuência dos pobres foi dada ao arrepio do interesse deles. Passa-se, parece, da precariedade à perversão. Com efeito, os comentadores salientam que Rousseau apresenta o advento do pacto valendo-se de uma cena acontecida como evento pontual, e não como processo; ora, do ponto de vista dos fatos, o consentimento não é dado em um evento, mas ao longo de um processo a acontecer no tempo e marcado, por isso, pela inércia dos pactuantes, pelas crenças, pela informalidade, pelo conformismo social, e são essas características, precisamente, que tornam possível que o consentimento dos pobres seja dado na história em detrimento dos interesses deles próprios – o que contraria, evidentemente, os princípios firmados no pacto, os quais, por sua vez, remetem à ideia de justiça; do ponto de vista do fundamento racional, o pacto requer consentimento explícito e baseado, totalmente, no interesse de cada parte contratante.[174] Na história, verifica-se, então, um desvio do fato relativamente ao fundamento. A precariedade do consentimento explica-se assim em virtude de que a história é necessariamente marcada pela distância – que pode ser maior ou menor – entre fato e direito; no limite, essa distância pode perverter-se em contradição.

Ainda de acordo com Bernardi e Bachofen, ao figurar o momento do pacto como um evento e não como um processo, Rousseau logra, por meio do recurso à dramaticidade, referir e ilustrar os registros factual e normativo, ambos assim contidos na cena e contrapostos de modo a ser ressaltado o distanciamento – e mesmo a contradição – entre fato e direito na história.[175] Dessa forma, parece que os comentadores estariam a dizer que o pacto é legítimo, porque há consentimento, mas essa legitimidade é equívoca, uma vez que a anuência dada factualmente pode acontecer contrariamente ao interesse de cada pactuante e em contradição com o registro normativo do direito, ainda que o pacto seja resultado de um processo que o tornou necessário e aparentemente útil a todas as partes: "Nisso, mesmo se a motivação e os efeitos do pacto são originalmente ilegítimos, ele anuncia, pelo princípio e pelas promessas nas quais repousa, o pacto do *Contrato social*"[176]; e também:

---

[174] Rousseau, 2008a, p. 256-257.
[175] Ibidem.
[176] Ibidem, p. 257.

> Rousseau não se ilude sobre a conformidade das instituições existentes com as cláusulas do pacto. Mas ele não reduz o campo de aplicação dessas cláusulas a circunstâncias históricas excepcionais, tanto quanto não vê nisso uma pura e simples utopia. Como elucidação racional das condições de *toda* instituição política, ele é o princípio subjacente sem o qual o direito não é jamais que impostura. No fundo, a questão do bom regime político se reduz à de saber se as promessas do rico são ou não atendidas na realidade.[177]

A legitimidade do pacto do rico decorre portanto da constatação de que a proposta se refere a um conjunto de normas que compõe o que se pode chamar de justiça: a cada qual será dado o que lhe pertence. Ao fazer referência à justiça, o convênio inaugura o direito na história e, por isso, suplanta o estado no qual a força é a única regra conhecida e à disposição dos homens. Assim, o acordo no *Segundo discurso* é, parece, tão legítimo quanto aquele do *Contrato social*, pois, tanto lá quanto aqui, trata-se de fundar uma nova ordem, baseada em princípios de justiça que permitem a invenção de novos recursos, conceituais, capazes de dar regra e ordem ao convívio humano. Não obstante, para retomar Salinas Fortes, "os caminhos da história são necessariamente os caminhos da representação. A ideia do corpo legítimo é incapaz de coincidir com a realidade dos fatos".[178] Por isso, Bernardi e Bachofen referem-se à necessária distância entre fato e direito, entre fundamento e origem, na história. O pacto inaugura o direito e é legítimo, porque fundado no consentimento dado pelas partes; esse consentimento, no entanto, pode ser mais ou menos precário e, por isso, a legitimidade do contrato pode ser mais ou menos equívoca. Também o engodo poderá ser maior ou menor: a história é, por definição – e sempre relativamente a uma norma –, desordem, desvio, ambiguidade, contingência e perversão; resta saber se tudo isso acontece em maior ou menor grau.

Isso de a história ser o lugar da representação conduz a outra conclusão importante de ressaltar: é que, no limite, quando o desvio é máximo, o fundamento será apreendido, contraditoriamente, como seu outro, e a norma será pervertida em garantia da conduta que a viola. Nesse caso extremo, a sociedade opera com a aparência do direito, para assegurar a desigualdade que o direito promete corrigir. Melhor dizendo: o uso que se faz do direito é pervertido de forma a que as leis sirvam, cinicamente, aos vícios e aos abusos que as ensejaram e que elas deveriam coibir. Ora, quando os costumes são melhores, a espetacularização é mínima, e todo espetáculo é bom; quando piores, é máxima, e todo espetáculo é mau. Essa escala da degeneração determina que a sociedade, lugar da representação, possa ela mesma parecer o reino da justiça e da igualdade, ainda que seja o da perversão pura e simples, o da

[177] Rousseau, 2008a, p. 257. (grifos nossos)
[178] Salinas Fortes, 1997, p. 107.

absurda servidão voluntária – para retomar a expressão de La Boétie. No momento do pacto proposto pelo rico, é o direito que se inaugura, mas, chegados os homens a um grau de corrupção não desprezível, a norma é aventada para ser violada: eis o engodo; mas a falácia não invalida o fato de que se fez referência ao direito, que é assim inaugurado e prometido; há que saber se será cumprido e observado, ou se não será apenas o semear a discórdia sob uma concórdia aparente, ou seja, pura perversão.

O dissenso evidenciado acima, entre os comentadores, permite então uma ponderação importante a conduzir à seguinte conclusão: o rico dirige seu discurso a todos de forma indistinta, porquanto ricos e pobres haviam sido acometidos, igualmente, pela guerra; sua fala é, sim, eivada de artimanha e de sedução, por prometer o direito para melhor descumpri-lo; granjeia, todavia, o consentimento mesmo dos mais pobres, que, precisando escapar às mazelas da guerra, firmam o convênio que, ademais, parecia-lhes útil, haja vista fizesse alusão a princípios de justiça e prometesse o resgate da igualdade, senão econômica, pelo menos política e jurídica; além disso, os próprios oprimidos já se haviam corrompido significativamente, porque "é muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar, e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres".[179] Assim, apesar da falácia, houve consentimento – ainda que precário, pois o entendimento não fora esclarecido devidamente –, e isso é o indicador definitivo de que o pacto inaugura o Estado baseado no direito e põe fim à situação de fato na qual a força é a única regra; sucede que, uma vez que a história se define pela ambiguidade e pelo desvio, pela lógica da representação, pode-se postular um desvio maior ou menor e, portanto, um consentimento mais ou menos esclarecido, legitimidade mais ou menos equívoca. O contrato social funda o Estado de direito, tem validade jurídica e legitimidade bastante; no entanto, desponta em virtude de um mal e com o objetivo de remediá-lo – fá-lo-á mais ou menos a depender do grau da degeneração dos costumes; quando a degeneração é máxima, o problema é agravado pelo contrato que fora cinicamente instituído para remediá-lo.[180]

A importância de insistir na legitimidade do pacto justifica-se, pois, ao que parece, a intenção de Rousseau é evidenciar que o surgimento do direito na história decorre da cisão, que

[179] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 188; 1973a, p. 284. Cite-se também outra passagem importante que corrobora a conclusão de que os pobres também padeciam, no momento do pacto, de significativo grau de degeneração moral: "Assim como um corcel indomável eriça a crina, bate com o pé na terra e se debate impetuosamente só com a aproximação do freio, enquanto que um cavalo domado aguenta pacientemente o chicote e a espora, também o homem bárbaro não dobra sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmurar e prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranquila dominação" (ibidem, p. 181; p. 278).

[180] Cite-se novamente a passagem em que o professor Luiz Fernando Franklin de Matos define o discurso perverso, que consiste, segundo ele, "em fazer da própria representação o valor supremo, substituindo a ordem dos valores naturais por uma ordem postiça e artificial. Esta figura extrema é a *mathesis*" (SALINAS FORTES, 1997, p. 11).

lhe é anterior, entre ser e parecer; além de decorrer dela, o direito está, não raro e amiúde, a serviço dela. Afirmar então que o pacto não é legítimo significa, de certa forma, desconsiderar a relação profunda que há, na história, entre direito e perversão, entre leis e vícios: o direito rompe com o mundo da força e introduz uma dicotomia entre fundamento e fato, em cuja origem encontra-se uma outra dicotomia, aquela entre ser e parecer, pois a superveniência do pacto é contaminada e explicada pela lógica da representação. Assim, asseverar a legitimidade do pacto é, em última instância, constatar a passagem derradeira do mundo da natureza ao mundo da sociedade, do absoluto ao relativo, do ser ao parecer. Nesse sentido, cite-se mais uma vez Renato Moscateli:

> Deste modo, o pacto do *Segundo discurso* não estava completamente fora do lugar. Ele tinha um papel importante para expor a dialética entre ser e parecer iniciada desde que o homem abandonou sua condição primitiva no estado de natureza, e sua realização constituiu um momento essencial na história provável da origem e dos fundamentos da desigualdade.[181]

2.6 Relação entre leis e costumes

Feitas as considerações acima, é mister citar o comentário do próprio Rousseau, contundente, acerca do valor do convênio:

> Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.[182]

O autor não poderia ter sido menos assertivo: o pacto resultou no oposto do que fora prometido, o direito assim surgido na história humana prestou serviço ao vício sob a aparência de estar a combatê-lo. Se o pacto rompe com o mundo da força, nem por isso torna obsoleta a dominação, que, pelo contrário, ele corrobora e acirra. Poderia ser menos terrível o ataque desfechado por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*, contra o direito e as leis, que ele tanto enaltece no *Contrato social* e em outras obras? O direito é filho do vício, que as leis agravam: "[...] Pois os vícios que tornam as instituições necessárias são os mesmos que tornam inevitável o abuso".[183] Não à toa a alcunha de contraditório amiúde empregada contra o

[181] Moscateli, 2010, p. 72.
[182] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 178; 1973a, p. 276.
[183] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 187; 1973a, p. 283.

genebrino por leitores talvez menos atentos do que claro o filósofo; com efeito, a alcunha não procede. Há que analisar melhor, ainda que não exaustivamente[184], o que seja a relação entre leis e costumes, tal como definida no capítulo I do livro IV do *Contrato social*, a fim de precisar o sentido do julgamento de Rousseau.

No referido capítulo, Rousseau figura três maneiras possíveis pelas quais os assuntos gerais de um Estado são tratados pelos membros do corpo político; organizadas em gradação, essas três maneiras de tratar a coisa pública ilustram, cada uma delas, respectivamente, um estado determinado dos costumes e da saúde do corpo político. No primeiro estágio, os homens, reunidos, consubstanciam um corpo único, dotado de uma só vontade, inteiramente devotada à conservação do bem comum; nesse caso, as ideias e as máximas são claras, o interesse comum é evidente, e basta o bom senso para percebê-lo; o concerto das vontades e o acordo unânime dos interesses redundam na paz, na união e na igualdade, inimigos das sutilezas políticas. Com efeito, em um contexto assim, preponderam a transparência e a honestidade, os homens são simples, mostram-se tais como são, e não há lugar para interesses escusos, secretos intentos, ardis misteriosos de homens corrompidos a tramarem de que forma se poderiam valer do bem público em causa própria. Assim, à sofisticação, ao refinamento, às sutilezas típicas dos grandes regimes monárquicos, ostentadores e luxuosos, Rousseau contrapõe a simplicidade e a retidão de alguns camponeses, reunidos debaixo de um carvalho[185], a conduzirem sabiamente os destinos de uma nação. Esse tipo de homem, reto, não se deixa embrenhar nos labirintos da sedução e da astúcia, e um Estado constituído e governado dessa maneira precisa de poucas leis, pois todos já sabem o que fazer; o que é bom para a coletividade e para cada um é imediata e espontaneamente reconhecido – e seguido – por todos, de modo que, não havendo desvios e más ações, nada há que punir; ademais, em sendo assim, as leis, emanadas dos costumes e neles radicadas, não fazem senão os refletir, de sorte que, em verdade, os costumes bastam para a condução dos negócios públicos – e tudo vai bem no seio da transparência e da concórdia.

---

[184] Não é, em absoluto, o caso de aqui proceder a uma análise profunda da obra *Contrato social*; tampouco conceitos fundamentais do texto serão aqui examinados com profundidade. É o caso, por exemplo, da noção de vontade geral, que mereceria desenvolvimentos que fogem ao escopo deste trabalho. É sabido que as distintas obras de Rousseau operam em diferentes registros, de modo que é mister evitar o cotejamento de passagens a esmo, sem o cuidado necessário de apurar a intenção do autor em cada uma delas; no entanto, tornou-se clássica a interpretação segundo a qual o *Contrato social* funcionaria, na obra de Rousseau, como uma grande escala capaz de medir a distância das diversas sociedades históricas perante a norma na qual consubstanciam-se os princípios do direito político, plenamente realizados em uma sociedade justa (quanto a essa referência, é mister consultar o texto de Milton Meira do Nascimento, "Entre a escala e o programa" (NASCIMENTO, 2016)). Assim, ainda que não se proceda a investigação mais aprofundada do *Contrato social*, faz-se uso dessa escala, em confronto com a qual o pacto do rico, tal como figurado no *Segundo discurso*, adquire significado preciso.

[185] Georges Beaulavon afirma em nota que esse gênero de assembleias do povo permaneceu conservada até hoje (o comentador escreve no começo do século XX) em alguns cantões na Suíça (BEAULAVON, 1922).

No segundo estágio, o liame social começa a afrouxar, o Estado enfraquece. Entre o interesse comum e o interesse particular, desponta algum desvio; formam-se associações particulares no interior da grande associação do Estado. Essa atividade do interesse privado significa que nem todos os membros do soberano estão a agir e a querer enquanto cidadãos; antes, confundem o que é da ordem privada com o que é da pública, e, no seio da sociedade, comportam-se antes como homens que como partes de um todo soberano. Nas eleições, quando se lhes pergunta qual seja o bem comum, respondem qual seja o bem particular determinado que defendem e em nome do qual se pronunciam. Ora, a liberdade civil não se confunde com a independência natural, e na cidade é mister comportar-se apenas como cidadão, opinando conforme uma razão atinente ao bem do Estado, que acaba por ser o bem de cada um[186]; o que se não pode fazer é privilegiar o bem individual às expensas do bem comum – quem o faça age como se vivesse no seio da natureza, e não em sociedade. Segundo Halbwachs, o cidadão, na medida em que se define como membro do soberano, não pode querer outra coisa senão o interesse comum. Em querendo diversamente, age como se não fora membro do soberano, como se houvera esquecido de seu estatuto de parte perfeitamente integrada em um todo soberano[187], pois subordina o bem comum a um bem particular, confundindo um com outro, de que resultam os debates, as disputas, as articulações e manobras, o dissenso, as lutas políticas – nem por isso sua vontade de cidadão, meramente obliterada, deixa de existir. A unanimidade já não reina então nas vozes, e a melhor opinião, a lei, nunca é aprovada sem conflitos: a transparência perde-se, a opacidade prepondera. As leis já não emanam totalmente dos costumes nem os reflete, mas consubstanciam regulamentos a incidir sobre as ações dos homens: trata-se de conter os maus, coibindo-lhes os crimes, e de recompensar os bons, premiando-lhes os méritos. Nesse sentido, elas ainda têm como função a conservação dos costumes; no entanto, o foco das leis, aqui, não é mais, como no primeiro estágio, o de meramente formalizar e refletir o bem que todos já fazem de maneira espontânea; antes, recai em recompensar e punir as ações humanas, a fim de conservar o estado atual dos costumes e de evitar uma degeneração ainda maior.

---

[186] O bem comum consubstancia-se na vontade geral, que é a vontade de cada um e de todos: "A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Contrat social*, p. 440, 1973b, p. 126). Não há como imaginar portanto que a vontade de um particular será violentada pela vontade geral, porque a vontade geral, não sendo uma vontade particular, não pode ser definida como uma vontade estranha, heterônoma, à de um membro do soberano, ou à de uma minoria; antes, ela é a própria vontade dessa minoria, que, não obstante, apenas engana-se relativamente a qual seja seu próprio bem. Assim, ao seguir o voto da maioria, os minoritários estarão a seguir a vontade deles mesmos. É que a vontade geral é mais bem detectada na maioria. Como mencionado, não há tempo nem espaço suficientes por ora para uma análise aprofundada de todos esses conceitos; é, no entanto, importante referi-los.

[187] Halbwachs, 1943, p. 363.

Por fim, no terceiro estágio, o Estado aproximou-se da ruína, o vínculo social rompeu-se nos corações, o mais vil interesse privado, sob disfarces variados, preponderou absolutamente sobre o público. Ninguém mais opina como cidadão, e, sob o nome de "lei", aprovam-se decretos iníquos que não visam senão ao interesse particular. O bem comum foi completamente subordinado às vontades particulares, ainda que todos percebam que, radicalmente, não se pode destacar a vontade de cada um daquela que é a vontade geral, o sumo bem do Estado, eludido nas assembleias pelos votantes a manobrar o destino nacional conforme lhes seja peculiarmente vantajoso. Nesse caso, tudo é opacidade, já não se ouve a voz da vontade geral, que, embora indestrutível, emudece sob as tantas vozes a pronunciar, ruidosa e perversamente, o que seja uma vontade particular, quando se lhes fora perguntado "que é a vontade geral?". Dessa nuvem de interesses particulares em conflito resulta que as leis aprovadas refletem, apenas, as manobras do vício, e é por isso que se multiplicam e proliferam; chamam-se "leis", mas essa designação é equivocada, pois seu objeto é antes o interesse privado que o bem público: como visto, a máxima perversão consiste em fazer da própria representação o valor supremo, e é por isso que, nesse contexto de degeneração extremada, as leis parecem uma coisa para serem seu oposto; no limite, elas aprofundam os vícios, parecendo combatê-los.

Quanto à relação entre leis e costumes, o que fica claro na análise dos três estágios referidos é que, quando os costumes são bons, as leis são desnecessárias ou poucas, e, em havendo-as, refletem os costumes e são obedecidas de bom grado, destinando-se menos a recompensar e a punir as ações dos homens do que a sacramentar e reforçar o bem que todos já realizam e seguem espontaneamente.[188] À medida que os costumes degeneram, as leis vão se pervertendo em instrumentos da vontade particular, ansiosa por se fazer valer perante a vontade geral. Servem, com efeito, para coibir as ações dos maus, contendo-os, e para recompensar as ações dos bons, motivando-os; dessa forma, as leis são devotadas à conservação dos costumes, pois visam a refrear a degeneração em curso. Não obstante, consoante aumentem as disputas políticas e a atividade dos interesses privados em contradição com os públicos, as leis se vão tornando cada vez mais numerosas, cada vez menos aptas a refletir o bem comum[189]; enfim, acabam por perverter-se em instrumentos do crime e em representantes de alguma vontade particular: servem ao tirano; aos cidadãos, não. Nesse ponto, já não guardam qualquer relação

[188] "Em todos os países onde os costumes são uma parte integrante da constituição do Estado, as leis são sempre mais devotadas a manter os costumes que a punir ou recompensar. Bastam para isso os engajamentos públicos, que não são nunca desprezados pelos particulares, senão nos países corrompidos, onde, com efeito, eles [os particulares] são desprezíveis" (ROUSSEAU, 1964b, *Des Moeurs*, p. 556).

[189] "Se me perguntassem qual é o mais vicioso de todos os povos, eu responderia sem hesitar que é aquele que tem mais leis" (ROUSSEAU, 1964b, *Des Loix*, p. 493).

com os costumes, que, ademais, se perderam. O que se observa, então, é que a própria definição das leis muda conforme aumente o grau de degeneração dos costumes. Ora servem para reforçar e espelhar os costumes, ora para conservá-los, recompensando as boas acões e punindo as más, ora para o logro do tirano, que se vale das leis, pretextando estar a combater males para melhor perpetrá-los. Confrontado com a escala formada pelos três estágios referidos, o pacto do *Segundo discurso* parece bem enquadrar-se no caso do terceiro: o rico se vale do direito a fim de assegurar o desvio.

2.7 *Art commencé* e *art perfectionné*

Em se considerando quanto se avançou acima, poder-se-ia concluir, de forma equivocada, que, entre a instância dos costumes e aquela das leis, há, necessariamente, um abismo; que estas não determinam aqueles e que, para se agir positiva e construtivamente sobre eles, é mister não se valer delas: mudar os costumes de um povo demandaria agir sobre os costumes, mas não por meio da legislação. Com efeito, a máxima é de Montesquieu[190], e Rousseau a corrobora[191]: há que aprimorar os costumes por meio de outros costumes; pelas leis, não, pois, no máximo, as leis podem ser empregadas para evitar a degeneração; não obstante, essa conclusão é incompleta. Existe, sim, um caso excepcional em que as leis exercem uma ação construtiva sobre os costumes: trata-se do momento no qual o Estado é instituído pelo sábio legislador. Cite-se: "As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a Lei não regulamente os costumes, é a legislação que os faz nascer".[192] Nesse caso, as leis adquirem um valor pedagógico e formativo, e o exemplo paradigmático é a Esparta de Licurgo.[193] Esse

[190] "Temos dito que as leis são instituições particulares e precisas do legislador; e os costumes e as maneiras, instituições da nação em geral. Disso decorre que, quando se quer modificar os costumes e as maneiras, é preciso não o fazer por meio das leis: isso pareceria muito tirânico: é melhor modificá-los por outros costumes e outras maneiras" (MONTESQUIEU, 1949-1951, *De l'Esprit des lois*, p. 564).

[191] "Quanto à escolha dos meios capazes de dirigir a opinião pública, essa é uma outra questão que seria supérfluo resolver para V.Sa., e este não é o lugar de resolvê-las para a multidão. Contentar-me-ei em mostrar com um exemplo claro que esses meios não são nem leis nem castigos, nem nenhuma espécie de meio coativo" (ROUSSEAU, 1995, *Lettre à d'Alembert*, p. 62; 1993, p. 97). Veja-se, ademais: "Se o governo pode muito sobre os costumes, é apenas por sua instituição primitiva: uma vez que ele os determinou, não só não tem mais o poder para mudá-los, a menos que ele próprio mude, como também tem muita dificuldade para defendê-los contra os acidentes inevitáveis que os atacam e contra a inclinação natural que os corrompe" (ibidem, p. 68; p.104).

[192] Idem, 1964b, *Du Contrat social*, p. 459; 1973b, p. 142.

[193] "E como – salvo a exceção única de Esparta, onde a lei velava principalmente pela educação das crianças e onde Licurgo estabeleceu costumes que quase o dispensavam de acrescentar-lhes leis – as leis, menos fortes que as paixões, contêm os homens sem mudá-los, seria fácil provar que todo Governo que, sem se corromper nem se alterar, andasse sempre exatamente de acordo com a finalidade de sua instituição, teria sido instiuído sem necessidade e que um país, no qual ninguém ludibriasse as leis nem abusasse da magistratura, não teria necessidade nem de magistrados nem de leis" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 188, 1973a, p. 283).

uso das leis para a formação dos homens faz parte do rol de medidas que compõem o que se pode chamar de arte política genial ou *perfectionné*[194], pois envolve, mais do que erigir um Estado por meio de um pacto legítimo – como fizera o rico –, mais do que arregimentar homens vinculados por tais e quais interesses pragmáticos e decerto úteis e importantes, mais do que lhes regrar ou conter as ações, formar-lhes a vontade, determinar-lhes o querer, para que assim, completamente desnaturados, amem pertencer ao coletivo do qual são, a um só tempo, membros e súditos. Por essa via, os homens poderão amar as leis, que, amalgamadas aos costumes, formarão com eles uma unidade no coração de cada súdito, e as obrigações serão por todos observadas sem que isso seja um peso para ninguém. Eis o que torna um corpo político mais longevo e saudável.

Não é nem pode ser esse o caso no *Segundo discurso*, pois essa obra consubstancia uma história conjectural por meio da qual Rousseau, descartando os fatos e referindo-se à natureza das coisas, visa tão somente a explicar a lógica mais plausível da passagem cumprida pela humanidade no trânsito que a leva da natureza à sociedade degenerada ao máximo. A obra destina-se, então, precisamente, a isto: evidenciar qual é a tendência natural a agir na história de modo a conduzir os homens de um estado simples e não contraditório a um outro estado, contraditório e perverso. Figura-se o que tende a ocorrer e geralmente ocorre – e ocorreu – quando os homens evoluem mais ou menos ao acaso e de maneira improvisada, valendo-se de meios que se descobrem à medida que se fazem necessários, instituindo sociedades quando os vícios já se agravaram e por meio de uma arte política deficiente a redundar em um Estado necessariamente imperfeito:

> O Governo nascente não teve uma forma constante e regular. A falta de filosofia e de experiência só deixava perceber os inconvenientes presentes, e só se pensava em remediar os outros à medida que se apresentavam. Malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso e porque, apenas iniciado [*mal commencé*], o tempo, descobrindo os defeitos e sugerindo os remédios, nunca pôde corrigir os vícios de constituição. Remendava-se continuamente, quando fora preciso ter começado por limpar a eira e afastar todo o material velho, como fez Licurgo em Esparta, para depois construir um edifício sólido.[195]

[194] A obra do legislador não se limita à instituição de povos nem ao uso das leis para formar costumes. Luiz Roberto Salinas Fortes faz uma interessante tipologia da ação política, que abarcaria as seguintes possibilidades, a depender do grau de degeneração dos costumes: ação do legislador propriamente dito, ação do legislador conselheiro ou reformador, obra do escritor político, obra do pedagogo (SALINAS FORTES, 1976, p. 123).

[195] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 180; 1973a, p. 277. Interessante e paradigmática é a seguinte passagem da obra *Considerações sobre o governo da Polônia*: "A legislação da Polônia foi feita sucessivamente de peças e de pedaços, como todas aquelas da Europa. À medida que se via um abuso, fazia-se uma lei para remediá-lo. Dessa lei nasciam outros abusos, que era preciso corrigir. Essa maneira de operar não tem fim, e

A essa arte política deficiente, que Rousseau chama de *l'art commencé*, corresponde uma outra caracterização que o filósofo empresta à situação dos homens nessa história conjectural: eles estão abandonados a si mesmos.[196] Essa arte faz mal à natureza e define-se negativamente, em uma passagem do *Manuscrito de Genebra*, na qual Rousseau a confronta com *l'art perfectionné*: "Mostremos a ele [a nosso violento interlocutor, cético acerca das possibilidades de uma arte política aperfeiçoada] por meio da arte aperfeiçoada [*l'art perfectionné*] a reparação dos males que a arte começada [*l'art commencé*] fez à natureza"[197]; não obstante, a questão da passagem da arte deficiente à arte aperfeiçoada não é colocada no *Discurso sobre a desigualdade*[198], texto no qual essa questão, como visto, não é pertinente, uma vez que ali se trata, somente, de evidenciar, já se disse, a tendência que leva os homens à queda. É, então, no *Contrato social* que Rousseau debaterá diretamente a arte de formar os costumes; no *Discurso sobre a desigualdade*, não. Por isso, trata-se, neste caso, de afastar a possibilidade da arte aperfeiçoada, a fim de que o retrato da arte começada seja adequadamente feito; e para que, assim ausente a obra do legislador genial, seja sua arte talvez almejada, ou, pelo menos, à luz das consequências funestas que acometeram a humanidade saída do estado de natureza e entregue ao improviso de uma arte deficiente, bendita:

---

conduz ao mais horrível de todos os abusos, que é o de enervar todas as leis à força de as multiplicar" (idem, 1964b, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, p. 975).

[196] Idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 127; 1973a, p. 238.

[197] Idem, 1964b, *Du Contrat social (Manuscrit de Génève)*, p. 288.

[198] A referência a Licurgo, feita no parágrafo anterior, consubstancia uma alusão à arte *perfectionné*, pois afirma que, na situação em pauta, seria mister fazer o que Licurgo fizera em Esparta, ou seja, tábula rasa do passado, e começar tudo de novo, com base não no improviso, mas em um plano de trabalho que consistisse em adequar as leis aos costumes dos cidadãos de modo a lhes formar a vontade e a fazer com que amem sua cidade: trata-se então da arte *perfectionné*; não obstante, a referência ao legislador espartano é vaga nessa passagem, e Rousseau não explica adequadamente o que quis dizer com ela. Sabe-se que, no capítulo VIII do livro II do *Contrato social*, Rousseau esclarece que o que se deu em Esparta foi um evento excepcional e raro, uma revolução que tornou possível que o Estado, depois de formados, consolidados e degenerados os costumes, depois de o povo receber uma vez o jugo das leis e de perder sua juventude, mostrasse-se apto novamente a ser livre – isso é uma exceção cuja razão encontra-se antes na constituição particular do Estado espartano. A regra é que um povo cujos costumes degeneraram não recobre, nunca mais, a juventude e o vigor: "Pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Contrat social*, p. 385; 1973b, p. 67). Assim, quereria Rousseau dizer, na passagem citada do *Segundo discurso*, que somente a revolução poderia salvar o Estado na história? Ora, Rousseau é contundente em mostrar-se antirrevolucionário em muitas passagens dispersas em seus textos. É por essas e outras que, ao invés de supor o que Rousseau quis dizer, é importante reconhecer que as obras não conversam no mesmo plano e que essa redução de uma à outra independentemente do contexto argumentativo é complicada, pois induz a erros. O *Discurso sobre a desigualdade* não se presta ao escopo de esclarecer como se passa, na história, de uma arte improvisada a uma arte aperfeiçoada: trata-se somente de evidenciar a queda e suas consequências, a lógica do processo histórico e as tendências inerentes às sociedades e aos homens saídos do estado de natureza. O caraíba, absoluto, não se vê no outro, pois tem apenas o sentimento de si mesmo; um europeu, ser relativo, é mister confrontá-lo consigo próprio, com seu retrato, para que se volte para si mesmo, visto desencontrado de si e contraditório consigo: ele tira o sentimento de sua existência do olhar do outro. Há, então, um objetivo pedagógico por trás do *Discurso sobre a desigualdade*: fazer com que os homens degenerados vejam a si próprios de frente e se choquem com a própria imagem decadente.

> Considerando aquilo em que nos teríamos tornado se tivéssemos sido abandonados a nós mesmos, devemos aprender a bendizer aquele cuja mão benfazeja, corrigindo nossas instituições e dando-lhes uma posição estável, preveniu as desordens que deveriam resultar delas e fez com que de nossa felicidade nascessem os meios que pareciam dever cumular nossa miséria.[199]

Os homens abandonados a si mesmos: à evolução dos vícios na história corresponde a necessidade de instituições políticas, processo a acontecer como que improvisadamente. Para caracterizar o improviso e referi-lo a seu oposto, Rousseau se vale das expressões: *l'art commencé* e *l'art perfectionné*. À arte começada, figurada no *Segundo discurso*, opõe-se a arte aperfeiçoada, que poderia ser a obra do legislador tal como concebida no *Contrato social*. Aquela consiste em remendar os problemas, dando a eles soluções sempre parciais à medida que surgem os vícios na história; esta, em algo muito maior: formar as vontades dos homens, desnaturando-os por completo, de modo a fazê-los quererem não o que é da tendência humana querer, o bem particular, mas o bem público – e isso resulta de um processo formativo no qual as leis exercem papel importante. As leis como instrumentos pedagógicos, elaboradas com vistas a adequarem-se perfeitamente aos costumes, de tal sorte que disso decorra o verdadeiro sentimento patriótico, coluna vertebral do corpo político saudável e longevo: eis a arte *perfectionné*. Mesmo em se tratando de um pacto perfeitamente legítimo e de leis as melhores que se possam conceber, não se forma um corpo político soberano e de todo saudável senão quando as vontades, os afetos, dos cidadãos são de tal forma determinadas que é voluntariamente que eles se engajam no bem comum.

Ora, as vontades são dirigidas pelos costumes: *les moeurs seules pénétrent intérieurement et dirigent les volontés*[200]; e os costumes são, por assim dizer, a seiva da vida política: são os liames entre os cidadãos, os vínculos mesmo afetivos que os reúnem sob uma identidade comum a ser amada por todos; é o sentimento patriótico, que os leva a amar a si mesmos quando amam aos seus concidadãos e à sua pátria. Com efeito, formar as vontades, os gostos, os quereres, a identidade, as crenças religiosas ou não, as opiniões, os ritos e festas, os hábitos, os sentimentos, os valores, tudo isso é formar os costumes e desnaturar os homens em lhes conferindo uma existência parcial e moral – própria para a vida na cidade; sendo o elemento primeiro a determinar o comportamento dos cidadãos na cidade, formar os costumes e neles radicar as leis deve ser o objeto preferido do verdadeiro legislador, que dele em verdade se ocupa em segredo ainda quando pareça ocupar-se de regulamentos particulares – os quais, não

[199] Idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 127; 1973a, p. 238.
[200] Rousseau, 1964b, *Des Moeurs*, p. 555.

obstante, não são senão o arco da abóboda de que os costumes, quarto e mais importante tipo de lei, mais lentos a nascer, são a chave indestrutível.

Mais acima, afirmou-se que o pacto proposto pelo rico no *Segundo discurso* é o mesmo pacto figurado no *Contrato social*, ambos sendo igualmente legítimos, apesar de haver, entre essas duas obras, no dizer de Victor Goldschmidt, um *déplacement d'accents*; nada disso contradiz o que se acaba de desenvolver, a saber, que: 1) a arte começada é apresentada no *Segundo discurso*, pois é mister fazer ver que o improviso na política representa um mal cometido contra a natureza humana; 2) que a arte aperfeiçoada é referida no prefácio da obra, no qual Rousseau anuncia que ela não será considerada na narrativa conjectural, modo pelo qual há de se levar o leitor à conclusão de que é mister bendizer o verdadeiro legislador, o gênio capaz de corrigir as instituições dos homens. Não se está a afirmar que o *Contrato* seja o remédio para o *Discurso*, mas, pelo contrário, que os escopos respectivos dessas obras diferem, o que torna impertinente a tentativa de reduzir uma à outra, ainda que a figura do rico faça clara referência à do legislador[201], ou que se diga que o rico é um legislador imperfeito ou eivado de características próprias da história; tampouco se trata de negligenciar que o *Contrato social* fornece a norma em confronto com a qual a história narrada no *Segundo discurso* poderá ser julgada. É porque se sabe da arte aperfeiçoada que se pode julgar da arte começada. Conclua-se: o pacto proposto pelo rico ocorreu em momento em que os costumes haviam degenerado, em que a sociedade estava dividida entre ricos e pobres, e, nessas condições, nascidas dos vícios que deveriam remediar, as leis são tomadas por aquilo que elas não são, razão pela qual agravam os vícios que deveriam remediar; a arte começada, baseada no improviso, determinou que a queda se fosse agravando conforme a história humana transcorria. Há doravante que analisar a sequência do texto do *Discurso sobre a desigualdade*.

[201] Compare-se, por exemplo, a construção seguinte, extraída do *Manuscrito de Genebra*, na qual Rousseau parece falar como legislador, com a fala do rico no *Segundo discurso* – atente-se ao uso reiterado de verbos no imperativo conjugados na primeira pessoa do plural, em um caso a fala do legislador, em outro a do rico: "Efforçons nous de tirer du mal même le reméde qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale. Que nôtre violent interlocuteur juge lui-même du succés. Montrons lui dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature: Montrons lui toute la misére de l'état qu'il croyoit solide. Qu'il voye dans une meilleure constitution de choses le prix des bonnes actions, le chatiment des mauvaises et l'accord aimable de la justice et du bonheur. Eclairons sa raison de nouvelles lumiéres, échauffons son coeur de nouveaux sentimens, et qu'il apprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Contrat social [Manuscrit de Génève]*, p. 288). O discurso do rico: "Unissons-nous... Instituons de réglements de justice... rassemblons les [forces]..." (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 177). Optamos por não traduzir as passagens aqui. Os grifos são nossos. Assim, a figura do rico remete à do legislador – e mesmo a fala de um e de outro parece estruturada analogamente, pelo menos no que respeita à forma.

2.8 O governo e sua degeneração

Após salientar que o estabelecimento de uma sociedade levou necessariamente ao de muitas outras, pois era mister reunir forças para fazer frente às forças estrangeiras já reunidas e ameaçadoras, de que surge o estado de guerra internacional, Rousseau refuta as falsas noções do liame social, as teses segundo as quais o Estado haveria de ter surgido por outros meios, atinentes antes à força que ao direito, ou seja, por meios outros que não o pacto do rico; com efeito, tanto a conquista pelos poderosos quanto a união dos fracos seriam talvez aptas para justificar o advento de uma sociedade baseada na força; no direito, não. Em primeiro lugar, a força não cria direito, e, em segundo, essa condição de fortes e fracos procede do estabelecimento da instituição política, não a podendo por isso preceder. Há então que falar, meramente, em ricos e pobres, haja vista que a única maneira de sujeitar um igual antes do estabelecimento das leis é atacar-lhe os bens. Quanto à união dos fracos, não é plausível que haja sido motivo para fundar o que seria sobretudo vantajoso para os ricos; tampouco a autoridade paternal basta para dar conta do verdadeiro corpo político, pois, em primeiro lugar, o vínculo entre pai e filho não é durável, e, em segundo, ele inexiste na natureza; surge com a sociedade, de modo que não o seria coerente supor na origem da organização que lhe dá origem.

Por fim, Rousseau afasta contundentemente a hipótese de a sociedade ter sido estabelecida por meio de um pacto de escravidão: não há falar em pacto na hipótese de apenas uma parte ficar com toda a vantagem. Mais do que isso, aquele que se dá como escravo a um mestre alcançou um grau máximo de degeneração, pois de humano perverteu-se em coisa, o que é absurdo: a liberdade não se confunde com um bem a ser vendido, ela é atinente ao próprio homem, que não pode permitir um uso aviltante de sua liberdade sem ser responsável por isso, a menos que perca sua condição humana[202] – nesse caso, tampouco há que falar em direito. Ora, a degradação decorre de um estado anterior, ela é o resultado de um processo, não sua origem, e, por essa razão, não se pode supor que os governos começaram pelo poder arbitrário[203], ponto

[202] "Não seria mais razoável crer que os povos se tenham inicialmente lançado nos braços de um senhor absoluto, sem condições nem compensações, e que lançar-se na escravidão fosse o primeiro meio que pudessem imaginar homens orgulhosos e desconfiados para atender à segurança comum. Com efeito, por que se darem a superiores, senão para defender-se da opressão e proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas que, por assim dizer, representam os elementos constitutivos de seu ser? Ora, como nas relações de homem para homem o pior que pode acontecer a um é ver-se à discrição do outro, não contrariaria o bom senso começar por despojar-se, nas mãos de um chefe, das únicas coisas para cuja conservação necessitavam de seu auxílio?" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 180; 1973a, p. 278).

[203] "Incontestável, pois, e máxima fundamental de todo o direito político, é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados" (ibidem, p. 181; p. 278). E também: "Parece-me, portanto, certo não somente que os governos não começaram pelo poder arbitrário que não passa da corrupção, termo extremo e que afinal reduz os governos simplesmente à lei do mais forte, do qual foram inicialmente o remédio,

extremo que reconduz os homens à lei do mais forte. Postular que a sociedade começou pela força, como fizera Pufendorf, é simples, e a história é pródiga em exemplos factuais; no entanto, o que Rousseau, descartando os fatos, está a buscar é definir como surge o corpo político, a sociedade fundada por meio do direito, pois é somente nesse tipo de sociedade que se coloca a questão paradoxal acerca da perversão do direito em instrumento do mal para cuja supressão ele é instituído. Com efeito, a força não cria senão mais força e não garante a superação do estado de natureza – eis o que está em questão; disso decorre que somente o pacto é instrumento bastante para estabelecer o corpo político.

As poucas convenções gerais em que consistia a sociedade inaugurada pelo pacto foram insuficientes para conter as infrações e evitar que a lei fosse mil vezes eludida, que os inconvenientes e as desordens se multiplicassem continuamente. Do reiterado descumprimento das leis adveio a necessidade do estabelecimento do governo, e a autoridade pública foi confiada a magistrados, incumbidos pelo povo de cuidar da execução das leis e de manter a Constituição – apenas manter; mudá-la, não. Esse poder assim confiado às autoridades pelo povo, aqueles que receberam a honra de o exercer logo se obrigaram a jamais o empregar senão no interesse do soberano que lhos delegou. Há, então, uma anterioridade lógica da vontade soberana perante a vontade particular da magistratura, pois esta é instituída por aquela, única a definir as condições para o exercício do poder pelo governo, em cujos começos verificam-se estritas legitimidade e legalidade. Firmam assim povo e magistrados um contrato de governo, que não pode ser dito contrato de submissão, haja vista que a magistratura recebe limites claros à sua atuação.[204] Esse contrato, não obstante os referidos limites impostos à magistratura, que,

---

mas também que, ainda quando tivessem assim começado, sendo esse poder por sua natureza ilegítimo, não pôde servir de base aos direitos da sociedade e, consequentemente, à desigualdade de instituição" (ibidem, p. 184; p. 281).

[204] Tanto Jean Starobinski quanto Robert Derathé argumentam que o contrato entre povo e governo, no *Discurso sobre a desigualdade*, consiste em um pacto de submissão. Starobinski: "Mas como muito justamente mostrou Robert Derathé, o contrato que Rousseau apresenta aqui é um contrato de submissão, ao passo que, mais tarde, ele não admitirá senão o contrato de associação" (ROUSSEAU, 1964b, notas ao *Discours sur l'inégalité*, p. 1356); Derathé: "Vê-se aqui que Rousseau não rejeitou de um só golpe o pacto de submissão, e pode-se, a esse respeito, distinguir três fases sucessivas na evolução de seu pensamento" (DERATHÉ, 2009a, p. 223; 2009b, p. 329). Não é essa, porém, a opinião de Bruno Bernardi e de Blaise Bachofen: "É preciso estar atento às inflexões que Rousseau não pode deixar de aportar a essa opinião comum. Assim, não é verdade que Rousseau se inscreve aqui na teoria do pacto de submissão pois as leis fundamentais estão acima do governo (o que por exemplo faz excluir Hobbes e Pufendorf da 'opinião comum'). Os modelos do contrato de governo e do pacto de submissão não são passíveis de justaposição" (ROUSSEAU, 2008a, p. 266). Com efeito, à luz do texto de Rousseau, há que convir com Bernardi e Bachofen: "Esse poder [do magistrado] se estende a quanto possa manter a constituição, sem chegar a mudá-la. [...] O magistrado, por seu lado, obriga-se a só utilizar o poder que lhe é confiado segundo a intenção dos que confiaram nele, a manter cada um no gozo tranquilo do que lhe pertence e, em todas as ocasiões, a preferir a utilidade pública a seu próprio interesse" (idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 185; 1973a, p. 281). É evidente, assim, que é o povo que atribui função ao governo e que lhe determina os limites do uso do poder. Embora se reconheça que esse assunto evoluiu bastante de uma obra a outra, haja vista que Rousseau não faz menção expressa,

de início, manteve-se adstrita a seu fundamento de legitimidade, não era irrevogável nem havia um poder superior a garantir ou regular a interação entre as partes: mais uma vez, a falta de experiência dos homens impedia-os de perceber que, embora a instituição da magistratura parecesse a melhor – sobretudo porque os encarregados de exercê-la eram os mais interessados em fazê-lo adequadamente –, a tendência das coisas, como visto, inclina sempre a vontade particular a insinuar-se sobre a geral; assim que o poder soberano for usurpado pelo governo, estará dissolvido o pacto, a lei fundamental terá sido vilipendiada.[205]

Essa menção à revocabilidade do pacto é muito importante, pois ilustra, novamente, que Rousseau está a figurar, no *Discurso sobre a desigualdade*, a marcha da história em suas tendências – tendências que a arte política deve buscar evitar ou refrear. O pacto entre povo e governo, considerado como instituição meramente humana, por assim dizer, mantém-nos como partes em equilíbrio e juízes em causa própria. Mais uma vez, a razão não basta para assegurar a solidez do edifício político; há que lhe emprestar um fundamento mais sólido, radicado nas vontades, na opinião, nas crenças e nos sentimentos dos cidadãos. Eis por que Rousseau se refere ao imperativo de atribuir às leis um aspecto sagrado. Não se trata de submeter o direito político ao direito divino, mas de articular o direito político com a função política da religião, tendo em vista conferir uma estabilidade maior ao corpo social. Cite-se a esse respeito a seguinte passagem, que, embora longa, é deveras eloquente:

> Ora considerando apenas, como o fazemos, a instituição humana, se o magistrado, que está com todo o poder em suas mãos e se apropria de todas as vantagens do contrato, tivesse o direito de renunciar à autoridade, com muito mais razão deveria o povo, que paga por todas as faltas dos chefes, ter o direito de renunciar à dependência. Mas as dissensões profundas, as desordens infinitas, que esse poder perigoso necessariamente acarretaria, mostram, mais do que qualquer outra coisa, como os governos humanos tinham necessidade de uma base mais sólida do que a pura razão e como era necessário à tranquilidade pública que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do direito funesto de dispor dela.[206]

---

como no *Contrato social*, a um pacto de associação ou ao caráter de mero funcionário que o governo tem, é mister, parece, não encontrar nessas passagens do *Segundo discurso* a defesa de um pacto de submissão.

[205] "Antes que a experiência o demonstrasse, ou o conhecimento do coração humano fizesse prever os abusos inevitáveis de uma tal constituição, ela certamente pareceu ser a melhor, por serem aqueles que estavam encarregados de sua conservação os mais interessados nisso, pois, não se baseando a magistratura e seus direitos senão na leis fundamentais, assim que fossem estas destruídas, os magistrados deixariam de ser legítimos e o povo não estaria obrigado a obedecer-lhes, e como não era o magistrado, mas a lei, que constituíra a essência do Estado, cada um de direito voltaria à sua liberdade natural" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 185; 1973a, p. 282).

[206] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 186; 1973a, p. 282.

A sacralização das leis visaria assim a evitar que o pacto entre povo e governo fosse descartado tão logo surgida uma dificuldade qualquer; o sentimento profundo de que é imperioso obedecer às leis, porque sagradas, ainda que torne os homens menos afeitos à rebelião e, talvez, mais tolerantes com o abuso, resguarda-os, no entanto, da anarquia na qual o Estado seria precipitado, fossem seus fundamentos questionados o tempo todo e ao bel-prazer dos demagogos, ávidos por manobrar, por meio de sedutores discursos, a opinião em benefício próprio. Rousseau não se ilude com o caráter dito liberador da rebelião, pois desconfia do uso desenfreado de um direito que, não obstante, o filósofo não julga ilegítimo. A defesa da liberdade requer ora a do direito de tudo pôr abaixo, ora a da manutencão da ordem. Nesse sentido, a religião, instrumento de sacralização da ordem social, teria então um papel moderador e haveria de ser visto, pragmaticamente, como um mal menor[207]; instituída pelo legislador, seu papel político de edificação cívica ilustra um caso específico a figurar no rol de ações dirigidas pelo sábio para a formação dos homens na cidade. Costumes se dizem em sentido amplo, e a religião, decerto, faz parte dos costumes de um povo – parte, aliás, muito importante. No *Discurso sobre a desigualdade*, a obra formadora sobre os costumes foi, como reiteradas vezes mostrado, excluída do encadeamento de causas e efeitos componentes da história hipotética dos homens relegados a si mesmos, limitados às instituições meramente humanas; por isso, o pacto entre povo e governo demonstra tamanha fragilidade: é que não lhe foi atribuído um caráter sagrado, não se formaram os costumes e crenças de modo a determinar os cidadãos a um compromisso maior com a ordem pública; pelo contrário, a mera razão, que não cativa os corações, consubstanciada no pacto entre povo e governo, serve de frágil base para uma organização que, logo, ruirá.

2.9 Desigualdade, política e costumes: entre a ordem e a desordem

O governo democrático foi estabelecido nos Estados menos desiguais; o monárquico, nos mais; naqueles em que a desigualdade entre os particulares era mediana, instituíram-se aristocracias[208]; assim, uns tiveram regimes mais sãos, outros os tiveram menos. A forma do governo foi determinada então pelo estado dos costumes: "As várias formas de governo têm

[207] A esse respeito, ver Rousseau (2008a, p. 267, nota 167).

[208] "Aqueles, entre os quais a fortuna ou os talentos eram menos desproporcionais e se encontravam menos distanciados do estado de natureza, tomaram em comum a administração suprema e formaram uma democracia" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 186; 1973a, p. 282).

sua origem nas diferenças mais ou menos profundas encontradas entre os particulares por ocasião da instituição".[209] Como se vê, não é a magistratura que introduz a desigualdade, mas a desigualdade que leva à instituição da magistratura conforme critérios de distinção previamente dados, e os magistrados não são eleitos senão em função do lugar que ocupam na sociedade; no entanto, Rousseau, a seguir, parece desconsiderar a qualidade do governo, subsumindo todos os casos a uma regra única: de início, todas as magistraturas eram eletivas, e as eleições privilegiavam, quando a riqueza não preponderava, os mais experientes e os de maior mérito. A velhice era então muito respeitada, mas a frequência cada vez maior das eleições acabou por fomentar dissensos, a formação de facções, conflitos e derramamento de sangue. O governo fora instituído para assegurar o cumprimento das leis, mas, conforme as eleições se foram tornando mais frequentes, perpetuar-se no poder converteu-se no principal objetivo dos ambiciosos ora inebriados com as distinções que os cargos públicos, tornados hereditários, asseguravam a suas famílias; por sua vez, o povo, acostumado com a dependência e com as comodidades da vida em sociedade, mais lhe sendo cara a tranquilidade que a liberdade, consentiu na perversão do governo. Todo poder delegado tende à usurpação e, por isso, os chefes passaram a ver o Estado e os cidadãos como propriedade sua – a distinção entre público e privado foi suprimida; os homens perverteram-se ou em mestres ou em escravos; a legitimidade do corpo político se perdeu.[210]

A evolução da desigualdade: de início, a desigualdade distinguia ricos e pobres; a seguir, consistiu na distinção entre fortes e fracos; enfim, nas relações entre mestres e escravos. A evolução das instituições: primeiro, estabeleceram-se as leis e o direito de propriedade; em seguida, a magistratura; por fim, a magistratura perverteu-se em tirania. Ora, essas evoluções são necessárias e correlatas: novamente, na ausência da arte política *perfectionné*, consubstanciada em obra de edificação cívica mais profunda e capaz de conferir maior solidez e estabilidade ao corpo político, a lógica da causalidade histórica consiste no estabelecimento de relações contratuais meramente fundadas sobre a razão e na formação de instituições concebidas na base do improviso e do remendo – por isso, essas relações e essas instituições são, essencialmente, instáveis. No contexto em que a arte começada não evolui para uma arte

[209] Ibidem.

[210] "A ambição dos principais aproveitou-se dessas circunstâncias para perpetuar seus mandatos em suas famílias; o povo, já acostumado com a dependência, com a calma e as comodidades da vida, e já incapaz de quebrar seus grilhões, consentiu em deixar aumentar a sua servidão para assegurar sua tranquilidade. Assim, tendo se tornado hereditários, os chefes acostumaram-se a considerar a magistratura como um bem de família e a si próprios proprietários do Estado, do qual a princípio não seriam senão funcionários; a chamar seus concidadãos de escravos, a incluí-los, como o gado, entre as coisas que lhes pertenciam e chamar a si mesmos de iguais aos deuses e de reis dos reis" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 187; 1973a, p. 283).

aperfeiçoada, tudo caminha para a decrepitude no ritmo maior ou menor ditado pela evolução dos vícios humanos, pois, em geral, as leis, menos fortes que as paixões dos homens, visam a conter-lhes as ações, sem os poder modificar – e os vícios que determinam o advento das instituições políticas são os mesmos que tornam inevitáveis os abusos perpetrados contra elas. Como se vê, evidencia-se nesse ponto uma imbricação radical entre política e moral. Em primeiro lugar, é o estado dos costumes que determina a forma do governo; em segundo, a degeneração moral implica a instabilidade e a tendência à perversão das instituições políticas e jurídicas – e entre essas instâncias, moral e política, o paralelismo é evidente e necessário, de que se depreende o que aqui se chamou de primazia dos costumes na determinação do sucesso e do insucesso das instituições. Nas palavras de Bruno Bernardi e de Blaise Bachofen:

> De um lado, ele [Rousseau] mostra que a necessidade da ordem político-jurídica constrói-se sobre o luto de uma regulação puramente moral das relações entre os homens. De outro, ele sublinha a influência recíproca (boa ou má) das leis sobre os costumes e dos costumes sobre as leis, o que implica a necessidade de integrar à obra legisladora um cuidado relativo à edificação moral.[211]

Nos últimos parágrafos do *Discurso sobre a desigualdade*, essa imbricação profunda entre corrupção moral e corrupção institucional é tratada com grande eloquência e à luz da questão da desigualdade, que recebe como que novos esclarecimentos. Ao afirmar que as distinções políticas acarretam – necessariamente – distinções civis, pois a desigualdade entre chefes e povo turbina a desigualdade entre os particulares, Rousseau demonstra que a corrupção no seio do governo não prescinde, de forma alguma, da corrupção no seio da sociedade, pois a usurpação de um poder legítimo pelos magistrados requer a conivência dos cidadãos, de que se deduz a máxima: "É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar, e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres"[212]; é que os cidadãos, cegados pela ambição, preferem a dominação à independência, toleram serem oprimidos contanto que – e para que – possam oprimir também. A razão disso é que todos são movidos pelo furor de se distinguir, pela vontade incontrolável de fazer falar de si, pela opinião de que é mister sobressair-se aos olhos dos demais; no fundo, eis a vontade de dominar. É o desejo universal de reputação, de honras e de preferências, que multiplica as paixões e torna os homens cobiçosos, concorrentes, inimigos; e mesmo o valor das coisas, quando os costumes degeneraram, passa a lhes ser atribuído menos em função da utilidade e do valor objetivo que tenham do que em virtude de seu valor relativo, ou seja, enquanto forem objeto do desejo alheio,

[211] Rousseau, 2008a, p. 269, nota 174.
[212] Idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 188; 1973a, p. 284.

que atribui tanto mais prestígio quanto mais exclusivo o bem, ainda que inútil. Por isso, o luxo é sinal máximo de degeneração moral e política: o prazer não está tanto na fruição das coisas em si, mas, sobretudo, no gosto de ver os demais excluídos dela, ou seja, no bem-estar relativo.[213]

Esse ímpeto de distinguir-se pode ser maior ou menor, e Rousseau lhe desvenda o funcionamento ao apresentar quatro tipos de desigualdade entre os homens, na sociedade: riqueza, nobreza, poder e mérito pessoal. Ora, toda sociedade, sem exceção, é marcada, necessariamente, por algum nível de desigualdade. Reunidos, os homens são forçados a comparar-se e a considerar as diferenças entre eles, mas nem sempre isso significa degeneração. Com efeito, a desigualdade não é, necessariamente, um mal em si; ao contrário, Rousseau afirma que tanto aquilo que os homens têm de melhor quanto o que têm de pior são devidos a esse furor de se distinguir, ou seja, à opinião. Como já se disse aqui, a opinião é o que leva os homens aos atos mais heroicos, mas é, também, o que os torna avaros e cruéis. Quando o objeto sumamente estimado pelos homens é o bem comum, empenhar-se-ão ao máximo em distinguir-se como benfeitores da pátria, que amam; quando, pelo contrário, o poder e o brilho pessoal, individual, é tudo quanto se reputa estimável, buscarão sua glória na desgraça pública e em detrimento dos concidadãos – e isso não tem limite, pois o tirano não tolera outro mestre e, tão logo fale, a mais cega obediência é a única virtude a consultar perante ele. Por isso é que Rousseau escreve, nos *Diálogos*: "[...] Lá onde procuramos a glória e o brilho, não encontramos com efeito senão erros e miséria".[214] Repita-se que a obra de formação da vontade e dos gostos, a arte *perfectionné*, é aquela pela qual a estima pelo bem público é visada; no caso da arte *commencé*, imperfeita e deficiente, logram o interesse individual e a opinião egoísta.

Se toda sociedade é desigual em certa medida, e se nem sempre a desigualdade é um mal, há que definir a regra a partir da qual a corrupção será dita maior ou menor, e essa regra decorre da adequada proporção que se observe ou não entre os quatro tipos mencionados de

---

[213] Bernardi e Bachofen citam Adam Smith, para quem um simples jornaleiro de um país civilizado dista muito mais de um rei africano, mestre da vida e da liberdade de 10 mil selvagens nus, que de um príncipe europeu, uma vez que dispõe de bens diversos para a produção dos quais foi necessário o concurso do trabalho de muitos milhares de homens. O jornaleiro seria assim muito rico quando comparado a um rei africano. Ora, o que Rousseau está a mostrar, vinte anos antes do *A riqueza das nações*, é que o valor dos bens na sociedade não pode ser aquilatado, somente, pelo aspecto objetivo, concernente a sua utilidade; com efeito, as mercadorias, na sociedade, adquirem um outro valor, relativo, na medida em que, mesmo quando inúteis, valem tanto mais quanto menos fruídas pela totalidade dos homens, contanto que desejadas. Poder-se-ia dizer mesmo que, quanto mais útil um bem, menor seu valor na sociedade. Rousseau denuncia, assim, esse aspecto perverso das mercadorias e dos bens: "[...] Uma vez satisfeitas as necessidades mínimas, o sentimento não é mais função da riqueza considerada de maneira absoluta, mas relativamente à riqueza de outrem" (ROUSSEAU, 2008a, p. 271, nota 182). O luxo é, assim, instrumento da opressão, da desigualdade e da perversão. Importante notar como a lógica do parecer é presente nesse processo de valoração relativa dos bens e das coisas.

[214] Rousseau, 1959, *Dialogues*, p. 935.

diferenças entre os homens: "Provarei que o acordo ou o conflito dessas forças diversas são a indicação mais certa de um Estado bem ou mal constituído".[215] Ora, quando a riqueza converte-se em único sinal distintivo, tudo vira mercadoria, sobretudo os homens, não há mais falar em direitos, e o Estado se afasta ao máximo de sua instituição primitiva, degenera total e irremediavelmente; quando, porém, o mérito pessoal subsiste e opera, eis que surge a possibilidade de haver heróis nacionais. É que, no Estado bem constituído, a desigualdade não é tal que se extrapole a proporção adequada que deve haver entre riqueza, nobreza, poder e mérito pessoal; além disso, a desigualdade entre os méritos, sendo a preponderante, serve antes para o elogio dos heróis que para a vantagem dos ostentadores jactantes, para quem os bens valem tanto mais quanto menos disponíveis para outrem. Em um extremo da escala, a desigualdade, inevitável sempre que se viva em sociedade, serve à causa comum: os de maior mérito são aqueles que beneficiam a todos; no extremo oposto, consubstanciada em desigualdade de riquezas, ela serve, de maneira exclusiva, ao interesse particular dos ricos, a quem interessa sobremaneira a miséria de seus concidadãos, pois é da carência deles que o rico extrai o critério para sua própria distinção. O que Rousseau propõe então é aferir o grau de corrupção das sociedades havidas e existentes a partir, somente, do critério do acordo ou do conflito que eventualmente haja entre os quatro tipos de desigualdade citados.[216]

É após afirmar que o acordo ou o conflito entre os diversos tipos de desigualdade inerentes à sociedade é aquilo que permite aquilatar o grau de corrupção dos mais diversos governos; é após isso que Rousseau se voltará para a história, a fim de apontar os sinais concretos dos efeitos da desigualdade perniciosa, rompida a proporção adequada entre méritos e riquezas: a opressão, a extinção de direitos e da liberdade, os mercenários surgindo como únicos defensores da causa comum, os impostos, a migração dos camponeses para os burgos, as regras funestas do *point d'honneur*, os cidadãos matando uns aos outros e até mesmo a seus familiares. Da extrema desigualdade de fortunas, das artes inúteis e corrompidas, das ciências frívolas surgirão os preconceitos mais contrários à razão, à felicidade e à virtude. Os chefes semearão a discórdia sob a aparência de estarem a cultivar a concórdia; o ódio mútuo, a

[215] Idem, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 189; 1973a, p. 284.

[216] Na introdução desse trabalho, muito se frisou que a natureza fornece a norma em confronto com a qual as sociedades poderão ser julgadas como mais ou menos degeneradas; na passagem em tela, considera-se a proporção observável entre os diversos tipos de desigualdade. Ora, em uma sociedade menos degenerada e, portanto, menos contrária ao que seria prescrito pela natureza, o critério da riqueza seria o menos importante na determinação do lugar que cada cidadão ocupa na sociedade; o critério do mérito pessoal – dos serviços prestados à coletividade – seria decerto o mais importante a desigualar os homens no Estado. Essa desigualdade não ofende a natureza humana; aquela, sim! Pense-se no exemplo que Rousseau fornece no capítulo VIII do livro II do *Contrato social*, quando afirma que Platão recusara dar leis aos árcades e aos cirênios, porque, ricos, esses povos seriam incapazes de receber leis e de tolerar a igualdade. A igualdade, como visto, é um atributo fundamental no estado de natureza e no Estado bem constituído.

desconfiança, a oposição entre os direitos e os interesses. Enfim, resume Rousseau: "desordem".

> É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo, elevando aos poucos sua horrenda cabeça e devorando tudo o que percebesse de bom e de sadio em todas as partes do Estado, conseguirira por fim esmagar sob seus pés as leis e o povo, e estabelecer-se sobre as ruínas da república.[217]

Eis o termo final da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e em que todos os particulares se tornam iguais novamente, pois não são mais nada diante da única lei vigente, que é a do mais forte, a da vontade do mestre, cuja única regra são suas paixões. Eis um novo estado de natureza, distinto todavia do original: este era de extrema pureza; aquele, fruto de um excesso de corrupção.

A conclusão é contundente. A desigualdade, quase nula na natureza, ganha força e cresce em razão do desenvolvimento das faculdades humanas e dos progressos do espírito. A propriedade e as leis tornam-na estável e legítima. Se o direito positivo a autoriza, nem sempre o direito natural a avaliza, pois ela pode contrariá-lo – contraria-o amiúde na história. Todas as vezes que a desigualdade moral não concorrer, na mesma proporção, com a desigualdade física, eis a contradição entre sociedade e natureza – haja vista o absurdo de uma criança a comandar um velho, de um imbecil a conduzir um sábio, de um punhado de gente a regurgitar superfluidades diante de uma multidão de esfaimados – eis, sobreudo, o tipo de desigualdade que impera em todos os povos policiados na história. Assim, enquanto houver uma certa proporção entre riquezas, mérito pessoal, nobreza e poder, não há falar em completa degeneração; tão logo tudo seja reduzido à riqueza, que compra todas as coisas, quebra-se o elo com a natureza, irrompe a tirania e a desordem: não há mais liberdade, nem igualdade, nem direitos – os fatos sobrepujam o direito e sufocam a natureza, a ordem se perde, a vontade do déspota é a única regra a consultar.

No último parágrafo do *Discurso sobre a desigualdade*, lê-se:

> Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, quanto possam essas coisas deduzir-se da natureza do homem unicamente pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados, que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino.[218]

---

[217] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 191; 1973a, p. 285.
[218] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'inégalité*, p. 193; 1973a, p. 288.

O filósofo não poderia ter sido mais claro: ausente a arte política genial, que garante uma base mais sólida às leis e à sociedade, tendem os homens, uma vez ingressados na história e na sociedade, a procurar seu interesse individual às expensas do bem comum, de que decorrem as imperfeições das instituições políticas, a degeneração dos costumes e a desordem máxima consubstanciada no advento da tirania. A arte *perfectionné*, como visto, deve reunir, nos corações dos homens, as leis e os costumes, deve dirigir as vontades e formar os gostos, assim fazendo os homens terem por estimáveis, honestamente, o bem de sua pátria e de seus concidadãos[219]: nesse caso, ao invés de desordem, ter-se-á uma nova ordem, artificial, mas concebida, por assim dizer, à luz do que inspira a natureza, que fornece ao legislador um modelo normativo a ser imitado quando da fundação de um Estado bem constituído ou quando da reforma de um Estado ainda não completamente corrompido. Ora, na natureza, os homens integram-se perfeitamente à ordem: são indivíduos independentes a agir por instinto; no corpo político, devem ser cidadãos livres a agir não apenas por causa de princípios racionais e morais, mas também em virtude de costumes bem formados – eis o ideal da união entre entendimento e vontade. À independência no seio da ordem natural corresponde a liberdade no contexto da ordem social e, paradoxalmente, no seio da dependência; lá, homens, cá, cidadãos; em ambos os casos, é-se livre e igual. A arte do gênio imita a natureza ao assegurar a liberdade e a igualdade, ainda que por novas bases, de que resulta o imperativo de:

> Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.[220]

A política imita a natureza na tentativa de repor a ordem perdida quando do advento contingente da história, que, não obstante todo esforço legislativo, não deixa de tender para a degeneração, embora essa tendência possa ser refreada, justamente, por meio da arte política genial[221]; assim, a tarefa da política é a de conformar as vontades e de esclarecer o entendimento dos homens, de modo a que amem o bem que devem escolher cumprir, condição para que sejam tão livres e iguais na sociedade quanto foram independentes e iguais na natureza. Em se

[219] "Portanto, formai homens, se quiserdes comandar homens; se quereis que se obedeçam às leis, fazei com que elas sejam amadas; para fazer o que se deve, basta pensar que se deve fazê-lo" (idem, 1964b, *Sur l'Économie politique*, p. 251-252; 2006, p. 96).
[220] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social*, p. 360; 1973b, p. 38. (grifos nossos)
[221] "A arte política imita a natureza, e a constituição 'do Estado é obra da arte'. Mas essa obra, como aquelas da natureza, submete-se à geração e à corrupção" (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 756). Esse comentário, Goldschmidt o faz na defesa da tese de que a Rousseau não se aplica o rótulo de artificialista nem o de organicista, uma vez que arte e natureza como que se entrelaçam nesse pensamento complexo que, no fundo, visa a ultrapassar o dualismo rumo a um monismo fundamental.

cumprindo essas exigências, superar-se-á a contradição fundamental que, no *Segundo discurso*, Rousseau está a denunciar. Com efeito, Victor Goldschmidt ensina que a preocupação do filósofo genebrino recai sobre o impacto que as relações sociais produzem na consciência individual e sobre a contradição e a depravação que elas fazem nascer nela:

> O que é preciso notar ainda é que o índice, senão a fonte, do mal reside na contradição (entre as máximas e o interesse, entre os interesses que se entrecruzam, interesses de particulares, mas também de governantes e de governados, contradição, enfim, no coração mesmo do homem entre a consciência e as paixões, entre sua qualidade de homem e seu estatuto de cidadão). [...] Compreende-se que o dualismo, moral e social, tenda a um monismo fundamental.[222]

Por isso, argumenta ainda o comentador, é preciso reunir antropologia e política, seja para explicar, seja para suplantar a contradição, que se manifesta, também, entre homem e sociedade. A tese ora em curso deve esclarecer sobretudo isto: que a ação sobre os costumes é a chave para a reposição da ordem por meio da política, que, nesse fazer, imita a natureza humana, com vistas a evitar que, de independente que era nos primeiros tempos – ou de acordo com sua natureza entendida conceitualmente, como fundamento –, o homem se perverta em escravo na sociedade; uma sociedade à altura da natureza humana deve assegurar a passagem da independência natural à liberdade política e social – e isso se faz quando a política retoma a natureza como modelo capaz de fornecer a norma do que deva ser a ordem político-jurídica no interior da qual o cidadão será integrado como parte de um corpo político, tanto quanto o indivíduo fora integrado na ordem natural.

O pacto, tal como conceituado no *Contrato social*, traduz, diga-se assim, o imperativo de evitar uma contradição maior entre sociedade e natureza; no *Discurso sobre a desigualdade*, eis, precisamente, o que se vê: o homem pervertido e em contradição consigo próprio. A arte *perfectionné* visa assim a remediar que, na passagem da natureza à história e à vida política, a ordem descambe em desordem, que à norma suceda o desvio, que a univocidade perverta-se em ambiguidade, que a natureza humana se torne então irreconhecível, como se tornou a estátua de Glauco, desfigurada pelo tempo, pelo mar e pelas intempéries. Doravante, há que avaliar, embora não com a devida profundidade, passagens selecionadas do *Contrato social* e de outras

[222] Goldschmidt, 1974, p. 781. Interessante também consultar a obra *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*, de Lourival Gomes Machado, em cuja introdução o professor esclarece que o conflito entre autoridade e liberdade é característico da história do homem moderno, a Rousseau cabendo "investigar a matéria a fim de captar o nexo profundo que deveria unir ideal e real numa só expressão" (MACHADO, 1968). Nesse sentido, Rousseau estaria a buscar suplantar a contradição e todo dualismo, com vistas a encontrar o monismo por trás da ambiguidade; ora, como visto, a natureza é univocidade, a história é o lugar da ambiguidade; ao que parece, o ideal rousseauniano é o de fazer a história distanciar-se o menos possível da norma representada pela natureza, pela unidade, pela transparência.

obras de Rousseau, com vistas a melhor ilustrar o que seja a arte política, que repõe a ordem perdida e assegura, o mais possível, a liberdade no seio da dependência, a igualdade no contexto da desigualdade, a ordem na história. Essa arte é a daquele cuja mão benfazeja, corrigindo as instituições humanas e lhes assegurando uma base mais sólida e capaz de sacralizar as leis e a ordem social, previne as desordens que deveriam resultar da arte política deficiente e improvisada, inapta para fazer nascer a felicidade dos homens a partir dos meios mais capazes de cobri-los com misérias.

Para concluir: as etapas históricas narradas no *Segundo discurso* apresentam elementos de gênese e de degeneração dos costumes, frequentemente, imbricados e inseparáveis; nessa história assim figurada, o que se percebe é o distanciamento progressivo dos homens e das instituições perante a norma fornecida pela natureza; depreende-se que, nessa história, não se opondo resistência mais robusta à tendência à degeneração, os costumes são a instância primordial a determinar o sentido da queda, pois a perversão do amor de si em amor-próprio é o fato fundamental a explicar matricialmente o significado das superveniências históricas ao longo das tantas fases apresentadas. É o triunfo do egoísmo, turbinado pela lógica da opinião e do olhar do outro, que favorece não apenas a vontade de dominar como o consentimento dado à dominação, a renúncia à liberdade. Nesse sentido, fale-se em primazia dos costumes na explicação da lógica da passagem da natureza à história; como se verá, pode-se falar em primazia dos costumes, também, em se considerando – e é o que será feito no próximo capítulo – a ação específica cuja finalidade é refrear a queda. Essa ação é, em geral, formadora e dirige-se aos costumes, porque, como diz Rousseau, corrigir as opiniões é condição para melhorar os costumes. Tudo isso consiste em esclarecer o entendimento dos homens e em conformar-lhes a vontade e o querer, os gostos, os objetos de estima, os hábitos e quejandos. A obra formadora visa assim a fazer os cidadãos estimarem o bem que eles ademais devem conhecer, a fim de que leis e costumes se amalgamem nos corações patrióticos, capazes de cumprir as leis sem esforço algum. Quando a ordem não é vista como obstáculo, mas como meio pelo qual a liberdade pode ser realizada, o Estado pode ser dito bem constituído, a obra política não contradiz a natureza, e passa a ser possível ser livre e igual no seio da dependência: eis a reunião da antropologia com a política.

CAPÍTULO III – A POLÍTICA

Como visto, o *Discurso sobre a desigualdade* evidencia a tendência natural que determina a conduta dos homens na história de modo a transitarem de um estado simples e não contraditório a um estado contraditório e perverso; mais ainda, ilustra que, na história, os homens acabam por desenvolver uma arte política deficiente, baseada em improvisos e remendos, cujo resultado é, necessariamente, a constiuição de um Estado frágil. Eis o que Rousseau chama de *art commencé*, que, no *Manuscrito de Genebra*, é claramente confrontada com a *art perfectionné.*[223] Pode-se então afirmar, em primeiro lugar, que, no *Segundo discurso*, a arte começada é representada com o objetivo de demonstrar a importância de uma ação política que se destine a formar os costumes dos homens[224] e a adequar as instituições políticas aos costumes, ou seja, da arte aperfeiçoada, cujo condão é o de evitar a degeneração dos costumes; em segundo lugar, que, no *Contrato social*, bem como em outros textos, Rousseau explica mais apropriadamente em que consista isso de formar os costumes e de melhor adequar a eles as instituições, a fim de conservá-los. Embora não se trate, em absoluto, de analisar a fundo ou suficientemente, no presente capítulo, escrito como que à guisa de conclusão, textos e conceitos que, ainda que muito importantes para a compreensão do pensamento político de Rousseau, merecem estudo mais amplo do que o pretendido aqui, proceder-se-á, a fim de dar remate à análise feita do *Discurso sobre a desigualdade*, à leitura e à interpretação de passagens

---

[223] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social (Manuscrit de Génève)*, p. 288: "Esforcemo-nos por tirar do mal mesmo o remédio que o deve curar. Por meio de novas associações, corrijamos, se possível, o defeito da associação geral. Que nosso violento interlocutor julgue por si mesmo acerca do sucesso. Mostremos-lhe com a arte aperfeiçoada a reparação dos males que a arte começada fez à natureza: mostremos-lhe toda a miséria do estado que ele cria sólido. Que ele veja em uma melhor constituição de coisas o prêmio das boas ações, o castigo das más e o acordo amável entre a justiça e a felicidade. Esclareçamos sua razão com novas luzes, aqueçamos seu coração com novos sentimentos, e que ele aprenda a multiplicar seu ser e sua felicidade em os compartilhando com seus semelhantes".

[224] No prefácio do *Discurso*, Rousseau escreve: "Considerando aquilo em que nos teríamos tornado se tivéssemos sido abandonados a nós mesmos, devemos aprender a bendizer aquele cuja mão benfazeja, corrigindo nossas instituições e dando-lhes uma posição estável, preveniu as desordens que deveriam resultar delas e fez com que de nossa felicidade nascessem os meios que pareciam dever cumular nossa miséria" (ROUSSEAU, 1964b, *Discours sur l'inégalité,* p. 127; 1973a, p. 238). Como se vê, a premissa do *Discurso* é a ausência dessa figura cuja mão benfazeja corrige as instiuições e previne as desordens. Ao que parece, essa figura é o legislador, tal como definido no *Contrato social.* Outras passagens parecem corroborar essa interpretação. A ver: "Ora considerando apenas, como o fazemos, a instituição humana, se o magistrado, que está com todo o poder em suas mãos e se apropria de todas as vantagens do contrato, tivesse o direito de renunciar à autoridade, com muito mais razão deveria o povo, que paga por todas as faltas dos chefes, ter o direito de renunciar à dependência. Mas as dissensões profundas, as desordens infinitas, que esse poder perigoso necessariamente acarretaria, mostram, mais do que qualquer outra coisa, como os governos humanos tinham necessidade de uma base mais sólida do que a pura razão e como era necessário à tranquilidade pública que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do direito funesto de dispor dela" (ibidem, p. 186; p. 282). E também: "Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, quanto possam essas coisas deduzir-se da natureza do homem unicamente pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados, que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino" (ibidem, p. 193; p. 288) [grifos nossos].

selecionadas, sobretudo do *Contrato social*, mas também de outros textos e fragmentos, não obstante o imperativo de recorrer a eles, por assim dizer, subsidiariamente e tendo em vista pesquisas futuras cujo sentido o texto abaixo aponta.

3.1 Repor a ordem

Se, na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, a natureza é definida como ordem, norma, univocidade e necessidade; se, na segunda, a história o é como desordem, desvio da norma, ambiguidade e contingência; é imperativo concluir que a política é a arte por meio da qual uma nova ordem, artificial, deve ser estabelecida, se não para corrigir o desvio havido, o que nem sempre é possível, pelo menos, para evitar o desvio por acontecer ou o agravamento do desvio começado. Imitando a natureza[225], a arte política nela se inspira ao postular uma reaproximação relativamente à norma primeva que brota da análise dos fundamentos das coisas. O estabelecimento de um Estado legítimo contrasta assim com as sociedades desiguais – que estão em contradição com a natureza –, de que a história é plena em exemplos; no entanto, não basta, para repor a ordem, restabelecer a igualdade: o pacto social, tal como descrito no *Contrato social*, deve, para assegurar legitimidade ao Estado, garantir tanto a igualdade quanto a liberdade entre os cidadãos[226] – não obstante a incontornável dependência a estruturar toda e qualquer sociedade. O paradoxo resolve-se da seguinte maneira: toda regra de conduta livre e voluntariamente escolhida por alguém que por meio dela pretenda pautar o próprio comportamento representa menos um constrangimento que um exercício de liberdade; se livremente escolhida a lei, submeter-se a ela não implica heteronomia, mas autonomia e liberdade. Uma verdadeira associação pressupõe, então, o consentimento daqueles que dela participam, certa adesão voluntária sem a qual o corpo coletivo é mero agregado, sem a qual o

[225] "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. Se há um meio de remediar esse mal na sociedade, esse meio é substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca alguma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria então a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural e do estado civil; juntar-se-iam à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude" (ROUSSEAU, 1969, *Émile*, p. 311; 2004, p. 82-83).

[226] "Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela" (idem, 1964b, *Du Contrat social*, p. 391; 1973b, p. 72).

fundamento do Estado será dito ilegítimo; pressupõe também uma estrita reciprocidade[227] no compromisso assumido por cada membro do corpo político, condição sem a qual não há falar em igualdade no seio da sociedade.

Em se considerando os homens tais como são e as leis como podem ser, trata-se, então, de "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes".[228] Permanecer tão livre quanto antes: o ingresso na sociedade, se legítima, não representa, necessariamente, ao contrário do que se observa na história conjectural e contingente figurada no *Segundo discurso*, a perda da liberdade, mas a transformação da independência de que desfruta o homem no estado de natureza em liberdade civil e política, a liberdade do cidadão, que, escolhendo, com base em compromisso recíproco de alienação total firmado entre todos os cidadãos, a norma que pautará sua conduta, submete-se, em plena igualdade de condições perante os demais membros do soberano, a uma nova ordem, dessa feita artificial – um corpo moral e coletivo formado pelo engajamento do público com os particulares[229] –, que, não obstante, não compromete a liberdade, não prejudica a igualdade, antes sacramenta a ambas. Repondo a ordem, a política retoma a natureza e funda os princípios do direito político com base nas máximas fornecidas pelo estudo do homem primitivo, da antropologia, de que decorre como que uma cumplicidade entre política e antropologia no pensamento de Rousseau[230]. Por isso, na sociedade modelar concebida no *Contrato social*, o cidadão é parte perfeitamente integrada em uma ordem justa e legítima, porquanto concebida em consonância com o estudo da natureza humana, sem prejuízos, repita-se, seja à liberdade, seja à igualdade. Em síntese, essa nova ordem, resultado da *art perfectionné*, não está, ao contrário das sociedades figuradas no *Discurso sobre a desigualdade*, em contradição, mas em harmonia com a natureza humana.

À passagem da natureza para a sociedade, da independência para a liberdade, corresponde a transformação do homem em cidadão, ou seja, para repor a ordem, a arte política

---

[227] "Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa em torná-la onerosa para os demais. [...] Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem" (ibidem, p. 360-361; p. 38-39).

[228] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social*, p. 360; 1973b, p. 38.

[229] "Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano" (ibidem, p. 362; p. 40).

[230] Acerca da relação entre política e antropologia, é importante a leitura da obra de Victor Goldschmidt (1974).

deve, paradoxalmente, destruir a natureza[231] e substituí-la por costumes bem formados; deve desnaturar o homem tão completamente, que todo ensejo de independência individual, toda ação fundada sobre o instinto ou sobre impulsos, seja, nele, por assim dizer, substituída pela ação moral, baseada na vontade formada à luz dos imperativos da cidadania, da razão e da justiça[232]: assim, a instiuição do Estado legítimo não prescinde, de forma alguma, de um esforço no sentido de formar os costumes dos homens, de lhes dar, diga-se, uma segunda natureza[233] – eis o que pode assegurar a completa integração dos cidadãos ao corpo político. Nesse sentido, formar os costumes significa fornecer aos cidadãos uma regra de conduta moral e cívica harmonizada com o que seja o bem da sociedade, pois, não havendo cidadania sem virtude, o sucesso do Estado depende da virtude dos cidadãos, e, por isso, pode-se postular um vínculo profundo entre moral e política na filosofia de Rousseau: "A pátria não pode subsistir sem liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formais cidadãos; sem isto tereis apenas escravos cruéis, a começar pelos chefes do Estado".[234]

Ora, a vontade do homem deve ser substituída pela vontade do cidadão, a qual deve tender para o bem comum, que, diga-se, é o bem de cada cidadão; assim, na cidade bem constituída, toda vontade particular, porquanto virtuosa, iguala-se à vontade geral[235], ao bem

---

[231] "As motivações razoáveis, os imperativos do sentimento moral visam ao mesmo fim (conservação de si, respeito à vida alheia) que o movimento espontâneo da natureza. O direito não mudará quanto ao seu fim, mas quanto à sua fonte. Em se considerando esses fatos, pode-se dizer que, segundo Rousseau, a sociedade tem por meta conservar aquilo que ela nega" (ROUSSEAU, 1964b, notas de Jean Starobinski sobre o *Discours sur l'inégalité*, p. 1299).

[232] "A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações" (idem, 1964b, *Du Contrat social*, p. 364; 1973b, p. 42).

[233] "Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio" (ibidem, p. 381-382; p. 63).

[234] Rousseau, 1964b, *Discours sur l'économie politique*, p. 259; 2006, p. 104. Nesse sentido, a política é a arte de tornar os homens melhores, e, quanto a isso, Rousseau segue uma máxima socrática: "Uma vez que te achas à frente dos negócios públicos, vais cuidar de outra coisa que não seja esforçar-te para que nós outros, cidadãos, nos tornemos melhores? Já não admitimos muitas vezes que esse é o dever do homem político?" (PLATÃO, 2002, *Górgias*, 515c, p. 229).

[235] O conceito de vontade geral é sobremaneira complexo e de difícil interpretação; não se entrará nos estudos desse conceito por ora, haja vista tratar-se o presente trabalho de um estudo sobre o *Discurso sobre a desigualdade*, apesar de este capítulo 3 versar sobre passagens extraídas de outros textos, aos quais se recorreu aqui, como dito, apenas, subsidiariamente. Para um estudo importante do conceito de vontade geral, remeta-se o leitor ao livro de Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, em que a arte política é comparada à arte de produzir compostos químicos, no sentido de que se devotam ambas à produção do que o comentador chama de *véritable union*; a política é, portanto, como a química – estudada por Rousseau em seu *Institutions chymiques* –, *art de mixtion*: "A arte política, aquela do legislador, encontra na química seu paradigma: a arte de produizr corpos por composição, por mistura [*mixtion*]" (BERNARDI, 2014. p. 172).

comum; esse acordo, porém, pode durar mais ou menos tempo, mas não pode ser eterno, haja vista que todo corpo político começa a morrer assim que nasce[236]:

> Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade.[237]

A longevidade desse acordo será então maior ou menor a depender do esforço empreendido tendo em vista esclarecer o julgamento dos homens e moldar-lhes o querer[238]; ela depende, portanto, da arte do legislador, que se deve esmerar em desnaturar os homens, em transformá-los em cidadãos, em submetê-los tão implacavelmente à lei da cidade quanto a natureza submete os homens à inflexível lei natural. Eis a maneira pela qual a ordem é reimplantada no seio da história pela política, que retoma a natureza, imitando-a no estabelecimento de uma ordem consubstanciada no Estado legítimo, na sociedade justa, única capaz de, no seio da dependência, assegurar a liberdade e a igualdade.

Essa arte de desnaturar os homens consiste, mais precisamente, em agir sobre a opinião pública, seja para formá-la, seja para conservá-la, seja, ainda, para reformá-la, o que envolve uma obra pedagógica na qual a violência e o poder não têm qualquer papel, pois, para reunir o entendimento, que é mister esclarecer, com a vontade[239], que é preciso formar e dirigir, há que inspirar máximas salutares e virtuosas, recompensar e distinguir os serviços prestados ao bem público, educar em crianças os futuros adultos patriotas, reforçar o amor que cada cidadão tenha por tudo quanto de estimável sua pátria lhe ofereça: tudo isso se faz *par la douceur*; ademais, deve-se evitar insidiosas e disjuntivas opiniões, censurar novos objetos de estima que sejam contrários aos costumes estabelecidos, submeter todos os atos dos cidadãos ao constante escrutínio público, aniquilar no povo o gosto por tudo quanto for estrangeiro; por fim, é

---

[236] "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" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Contrat social*, p. 424; 1973b, p. 108).

[237] Ibidem, p. 368; p. 50.

[238] "Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir" (ROUSSEAU, 1964b, *Du Contrat social*, p. 382; p. 63).

[239] "Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador (ibidem, p. 380; p. 62).

importante fundar instituições capazes de corroborar e conservar a identidade nacional, que brota, necessariamente, dos costumes. Ora, se a natureza faz o selvagem tender sempre para si mesmo, haja vista determinar-se seu comportamento por dois princípios anteriores à razão, dos quais um é a conservação de si; se a política repõe a ordem imitando a natureza; impõe-se que o povo ao qual se dedica o legislador se fie sempre e cada vez mais no caráter nacional, nos costumes locais, na identidade que peculiariza a nação, e eis o que a leva a conservar-se por mais tempo. Esses pontos merecem desenvolvimento.

3.2 "*Redressez les opinions des hommes*..."

Quando os homens começaram a viver em cabanas e a conviver em comunidades organizadas em núcleos familiares, a dança, o canto, a festa serviram de ocasião para compararem-se, preferirem ou preterirem uns aos outros. É nesse contexto que ocorre a gênese do olhar do outro, do sentimento de preferência, dos critérios de estima, da opinião e dos costumes. Até então, os homens tiravam o sentimento de sua existência de si próprios; doravante, é no olhar dos outros que o colherão; ao advento da vida em sociedade corresponde o da dependência entre os convivas, pois já não há como prescindir a partir de então, impunemente, da estima pública:

> Todos querem ser admirados. Eis o segredo e o fim último da ação dos homens. Não há diferença senão quanto aos meios; ora, a escolha desses meios depende da habilidade do legislador. Os povos veem bem o termo, mas cabe ao legislador demarcar as rotas.[240]

O *Segundo discurso* ilustra a rota tomada geralmente pelos homens na história quando, relegados a si mesmos, adotam a opinião, funesta para o bem público, de que cada indivíduo deve buscar distinguir-se por si mesmo o mais possível e não raro em prejuízo da comunidade – eis o triunfo do amor-próprio interessado, signo maior da degeneração dos costumes; resta saber se, postulando-se outra rota, podem eles chegar a opinião diversa, que os faça agir em proveito, a um só tempo, de si próprios e do corpo político. Com efeito, a opinião fornece a regra de comportamento ao povo, pois, mostrando a ele o que deve estimar, diz-lhe claramente o que fazer[241]; assim: "Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por

[240] Rousseau, 1964b, *De l'Honneur et de la vertu*, p. 503.
[241] Rousseau, 1964b, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 937. A passagem é a seguinte: "Ora, a vaidade é fruto da opinião; dela nasce e dela se alimenta. De que segue que os árbitros da opinião de um povo o são de suas ações.

si mesmos".[242] O legislador deve então tirar partido do incontornável furor de se distinguir, redefinindo os critérios de estima, de modo a fazer com que os cidadãos busquem distinguir-se não por si próprios e às expensas do bem comum, mas por meio dos serviços prestados à comunidade e da prática da virtude. Podem-se enunciar, esquematicamente, três casos em que essa ação do legislador é pertinente: quando é o caso de conservar os bons costumes de um povo são; quando é mister formar originalmente os costumes de um povo novo ou ainda sem regra definida de comportamento; quando se trata, enfim, de reformar os costumes de um povo já feito, mas não ainda sobremaneira degenerado de modo a não se poder mais conter o progresso dos vícios.

3.2.1 Conservar

Tema desconhecido da maior parte dos políticos, os costumes são o mais importante tipo de lei na cidade, a chave indestrutível, pedra angular da abóboda do edifício social, ou, no dizer de Platão, *les soutenements du charpentier*.[243] Por isso, antes de dar leis a um povo apto a e maduro para recebê-las, o legislador sonda-lhe os fundamentos e ausculta-lhe os costumes, de modo a apropriar a eles o código legal a ser instituído. Não basta, então, que as instituições sejam as melhores em si mesmas, é preciso que sejam adequadas às peculiaridades do povo que as receberá, haja vista serem estabelecidas com o fito de, no dizer de Rousseau, "assegurar, acompanhar e retificar" as relações naturais e o caráter nacional:

> Esses objetivos gerais de todas as boas instituições devem, porém, ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes. Sobre tais relações precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina.[244]

E também:

Ele busca as coisas à proporção do prêmio que se lhes dá; mostrar-lhe o que deve estimar é dizer-lhe o que deve fazer".

[242] Idem, 1964b, *Du Contrat social*, p. 458; 1973b, p. 142.

[243] A metáfora arquitetural que Rousseau emprega amiúde no *Contrato social* é colhida em Platão, que, na obra *As leis*, chama os costumes de *les soutenements du charpentier* (PLATÃO, 1950, *Les Lois*, p. 868). Com efeito, Platão afirma que é das leis costumeiras, constitutivas do liame social, que dependem a coesão social e a eficácia das outras leis, escritas, que, para o ateniense, conformam o edifício que se apoia sobre o sustentáculo representado pelos costumes; para Rousseau, as leis escritas são o "arco da abóboda", de que os costumes são, como em Platão, o sustentáculo, a "chave indestrutível", ou *keystone*, pedra angular (ROUSSEAU, op. cit., p. 394; p. 75). Consulte-se quanto a isso LEPAN, 2007, p. 151.

[244] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social*, p. 392; 1973b, p. 73.

> O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e durável é que sejam as conveniências de tal modo observadas, que as relações naturais e as leis permaneçam sempre de acordo nos mesmos pontos, e que estas só façam, por assim dizer, assegurar, acompanhar e retificar aquelas.[245]

Por essa via, a legislação corroborará aquilo que cada povo já é, reforçar-lhe-á o caráter nacional e a regra que o ordena particularmente, ou seja, a opinião, os costumes. A boa instituição não está em contradição com a identidade e com as máximas do povo que a recebe; ao contrário, ela tira sua força daquela dos costumes, que ela ademais segue, reforça e acentua; por isso, ela está a serviço da conservação da identidade do povo, do caráter nacional, dos costumes estabelecidos e, por isso, corroborando a boa regra de comportamento dos cidadãos, contribui para que ela seja mais longeva e eficaz.

Em se tratando de conservar costumes sãos por meio de instituições que lhes sejam adequadas, a censura, tal como apresentada no capítulo VI do livro IV do *Contrato social*, desempenha importante papel e pode ser citada aqui a título de exemplo. O censor não é árbitro da opinião pública; antes, sua função consiste, apenas, em declará-la e aplicá-la a casos particulares. Contanto que os costumes não tenham degenerado e, portanto, que as leis permaneçam vigorosas, a censura pode impedir que as opiniões se corrompam, mantendo-lhes a retidão por meio de sábias aplicações. Quando, por exemplo, a opinião pública não se firmou ainda acerca de um determinado assunto, pode o censor antecipar-se ao julgamento do povo e, dessa forma, determiná-lo favoravelmente; se, por outro lado, uma vez decidido o povo sobre um tema, pretender o censor chocar a opinião pública, fá-lo-á debalde, mesmo que se pronuncie acertadamente. Por isso, não deve haver qualquer vestígio de coerção no tribunal censorial, cuja função é antes representar e conservar a opinião pública do que a modificar pelo constrangimento. Evitar mudanças nos costumes é a forma de melhor evitar sua degeneração, motivo pelo qual, na *Carta a d'Alembert*, Rousseau se opôs ao estabelecimento de um teatro à parisiense na republicana Genebra; com efeito, adimiti-lo significaria desarticular a regra de comportamento dos concidadãos genebrinos, haja vista a introdução pelo teatro de novas máximas atinentes ao gosto e, portanto, aos costumes e à identidade nacional:

> A menor mudança nos costumes, mesmo que em certos aspectos seja vantajosa, sempre resulta em prejuízo dos costumes. Porque os costumes são a moral do povo e, desde que este cesse de respeitá-los, só restam, como regra suas paixões e, como freio, as leis que algumas vezes podem conter os maus, porém jamais torná-los bons;[246]

---

[245] Ibidem, p. 393; p. 74.
[246] Rousseau, 1964a, *Preface à Narcisse, ou l'amant de lui-même*, p. 971; 1973b, p. 433-434.

e também:

> As opiniões públicas, embora tão difíceis de governar, são porém, por si mesmas, muito móveis e mutáveis [...]: como os dados que caem da mão, qualquer que seja o impulso que lhes imprimamos, não darão facilmente o número que queremos. Tudo o que a sabedoria humana pode fazer é prevenir as mudanças, deter de longe tudo o que as traz.[247]

Nesse sentido, a instituição da censura, evitando mudanças nos costumes, conserva-os, reforça-os e assegura maior longevidade ao Estado.

3.2.2 Formar

Mais do que adequar as leis e as instituições aos costumes e às características nacionais já existentes, ao legislador incumbe, no momento de instituição dos povos, formar-lhes os costumes: "A primeira regra que temos de seguir é o caráter nacional. Todo povo tem ou deve ter um caráter nacional, e, se lhe falta um, é preciso começar por lho dar".[248] Com efeito, os "pais das nações", como Moisés, Numa e Licurgo, criaram usos e costumes específicos, respectivamente, para os hebreus, os romanos e os espartanos; em seguida, deram-lhes instituições adequadas ao caráter nacional assim fixado, para reforçá-lo e perpetuá-lo. É nesse sentido que se poderá falar em "desnaturação" do indivíduo: conformar os costumes e lhes adequar instituições peculiares capazes de reforçá-los é o meio pelo qual se fabrica uma individualidade verdadeiramente única, um caráter realmente singular, cuja ação é pautada por uma regra diversa daquela que a natureza fornece, o que é imprescindível diante do objetivo de integrar os cidadãos na ordem artificial da cidade, de fazê-los amarem a própria pátria, de tornar o Estado mais longevo e conservado. Ver-se-á que formar os costumes significa inspirar, nos corações dos cidadãos, o sentimento patriótico pelo qual ocorre uma identificação afetiva entre o membro do corpo político e a nação; que essa identificação é fundamental para que as vontades sejam livremente exercidas com vistas ao bem comum; que, para melhor formar liames sociais duráveis, é incontornável a tarefa de unir os cidadãos, afetivamente, entre si e à pátria. O emprego da religião civil com vistas à sacralização das leis coaduna-se com esse objetivo de dar aos cidadãos uma segunda natureza, pois, instrumentalizando a fé, o legislador

[247] Idem, 1995, *Lettre à d'Alembert*, p. 68; 1993, p. 104.
[248] Idem, 1964b, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 913.

logra persuadir – sem convencer – e conduzir – sem fazer uso da violência – os cidadãos, de modo a adotarem o jugo da felicidade pública sem prejuízo da própria liberdade:

> Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do homem e na da Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.[249]

Ora, fazer falarem os deuses é insculpir nos corações dos homens as máximas cívicas, as crenças e os sentimentos a respaldar os bons costumes nacionais, os dogmas simples e preciosos nos quais é mister fiarem-se os cidadãos no exercício da virtude.

3.2.3 Reformar

O legislador, como visto, forma os costumes dos homens e lhes confere uma identidade, estreitamente vinculando-os à pátria, fazendo-os amá-la, inspirando neles máximas e opiniões que os determinem a praticar, sempre, a virtude, o bem comum; ademais, ele estabelece instituições adequadas às características nacionais e culturais do povo em questão, meio pelo qual reforça a identidade antes firmada e, por isso, a regra de comportamento dos cidadãos, que, assim, é conservada por mais tempo; não obstante, casos há em que o legislador se defronta com a difícil tarefa de reformar costumes e instiuições que se foram conformando ao acaso e ao longo do tempo. Com efeito, "a obra da legislação torna-se difícil menos pelo que é preciso estabelecer do que pelo que é preciso destruir"[250]; nesses casos, é mister que o legislador-reformador se valha de meios adequados para agir sobre os costumes. Ora, muitos há que pretendam mudar os costumes por meio de penas e de leis; mas as leis não regram senão a conduta exterior, as ações dos homens; as penas, por sua vez, se podem conter os celerados, não podem contudo formar cidadãos honestos[251]; a vontade, a conduta interior, isso é regrado

[249] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social*, p. 383; 1973b, p. 65. O tema da religião civil é profundo, mas tanto quanto diversos outros figurados no presente capítulo, não será referido senão superficialmente, conforme anunciado no primeiro parágrafo deste capítulo. Para um estudo do tema, é importante consultar o livro de Thomaz Kawauche (2013a).

[250] Rousseau, 1964b, *Du Contrat social*, p. 391; 1973b, p. 72.

[251] "As leis que versam sem cessar sobre punir, e nunca sobre recompensar, são mais apropriadas para conter os celerados que para formar pessoas honestas; enquanto as leis se restringirem às ações, sem que se dirijam à vontade, elas serão sempre mal observadas, pois ainda que concebidas com alguma sabedoria, a má intenção sempre proporciona luzes suficientes para ensinar a eludi-las" (idem, 1964b, *Des Loix*, p. 495).

pelos costumes e pela opinião.[252] Como visto, Montesquieu afirma que as leis e os costumes têm naturezas diferentes e, por isso, agir sobre os costumes por meio de leis é gesto tirânico; para mudar os costumes, é preciso confrontá-los com outros costumes.[253] Rousseau evidencia essa máxima na *Carta a d'Alembert*, ao propugnar a instauração de uma corte de honra, instituição devotada a modificar, gradualmente, a opinião de que a honra deva ser defendida "com a espada à mão", em duelo. Composta por marechais franceses aposentados, juízes com grande autoridade moral, inteiramente purgada de todo vestígio de violência, completamente livre da influência das leis e, mesmo, do rei da França, que também deve submeter-se ao julgamento livre da corte – haja vista que nada é mais independente que o julgamento público, que a opinião, "rainha do mundo" –, a corte tem como únicas armas a honra e a infâmia, por meio das quais, contanto que exercidas com sabedoria, deverá, a princípio, adquirir autoridade sobre a opinião do povo; em seguida, tornando gradativamente mais severo o julgamento, escassear as ocasiões de declarar legítimo duelar. Por essa via, sem violência, ou na expressão de Montesquieu, *par la douceur*, os princípios a nortear o ponto de honra acabarão por mudar; e os duelos, por serem abolidos.

Mais eloquente e ilustrativo ainda é o exemplo do projeto "de abrir uma porta aos servos, para que adquiram a liberdade, e aos burgueses, para que adquiram a nobreza"[254] na Polônia, tal como figurado no texto *Considerações sobre o governo da Polônia*. Segundo Rousseau, essas duas categorias sociais estavam alijadas da cidadania e do poder na República assim *renfermée dans l'ordre equestre*. Para mudar essa delicada mazela social, Rousseau propugna um gradualismo por meio do qual, sem qualquer revolução, a parte mais numerosa da nação acabaria por vincular-se, afetivamente, à pátria e, mesmo, ao governo. Ora, os costumes não se mudam pela força nem pela lei, mas pela opinião: formar-se-á um comitê censorial ou de beneficência que, jamais se ocupando de punições e reprimendas, mas de "benefícios, louvores

[252] "A lei não age senão externamente e não regra senão as ações; apenas os costumes penetram interiormente e dirigem as vontades" (idem, 1964b, *Des Moeurs*, p. 555).

[253] "Dissemos que as leis são instituições particulares e precisas do legislador; e os costumes e as maneiras, da nação em geral. Disso decorre que, quando se quer mudar os costumes e as maneiras, é preciso não o fazer por meio de leis; isso pareceria muito tirânico: é melhor modificá-los por meio de outros costumes e outras maneiras. Assim, quando um príncipe quer fazer grandes mudanças em sua nação, é preciso que ele reforme pelas leis aquilo que é estabelecido pelas leis, e que ele mude pelas maneiras o que é estabelecido pelas maneiras: é uma política deficiente mudar pelas leis o que deve ser modificado pelas maneiras" (MONTESQUIEU, 1949-1951, *De l'Esprit des lois*, p. 564). Ver, quanto a isso, a seguinte passagem da *Carta a d'Alembert*: "Contentar-me-ei em mostrar com um exemplo claro que esses meios [de dirigir a opinião pública] não são nem leis nem castigos, nem nenhuma espécie de meio coativo. Esse exemplo está bem à vista de V.Sa.: eu o tiro de sua pátria, é o tribunal dos marechais de França, instituídos juízes supremos do ponto de honra" (ROUSSEAU, 1995, *Lettre à d'Alembert*, p. 62; 1993, p. 97).

[254] Idem, 1964b, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1024.

e encorajamentos"[255], arrolará, com base "nos relatos da voz pública bem verificada"[256], um certo número preestabelecido de camponeses que se distingam por "uma boa conduta, uma boa cultura, bons costumes, pelo cuidado com a própria família, pelo bom cumprimento dos deveres pertinentes a seu estado"[257], a fim de que sejam libertados – mas não às expensas dos respectivos patrões, para quem a libertação de seus servos deve antes ser vantajosa e honrosa. Com o tempo, as listas tornar-se-ão mais extensas, abarcarão vilas inteiras, de modo que, sem revolução, chegar-se-á à liberação total dos camponeses, que acabarão por ter o pleno direito de cidadania polonesa, ou seja, de participar ativamente da administração de seu país. Da mesma forma, aos burgueses, ser-lhes-á permitido alçarem-se, quando for de mérito, à honrosa condição de nobres:

> Com esse plano, graduado em sua execução por uma marcha sucessiva (...), acender-se-á em todos os estados inferiores um zelo ardente por contribuir ao bem público, chegar-se-á enfim a vivificar todas as partes da Polônia e a ligá-las de maneira a não se fazer senão um mesmo corpo cujo vigor e cujas forças serão pelo menos decuplicadas relativamete ao que são atualmente, e tudo isso com a vantagem inestimável de haver evitado toda mudança viva e brusca, bem como o perigo das revoluções.[258]

3.3 Sobre afetos e política

Como se vê, assim como erram aqueles que pretendem mudar os costumes por meio de leis ou de penas, erram também os que consideram que, para fazer os homens agirem bem, basta esclarecer-lhes o juízo, ou fazê-los saber quais sejam os mais altos interesses da sociedade[259]: "Prega-se inutilmente a quem não tenha qualquer desejo de agir bem".[260] Ora, o homem é um ser sensível antes de ser racional, e o *Discurso sobre a desigualdade* o evidencia

---

[255] Rousseau, 1964b, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1025.
[256] "Sur le rapport de la voix publique bien vérifié" (ibidem, p. 1026). É fundamental observar que, como no caso da censura, não se trata de arbitrar acerca da opinião pública, mas de constatá-la, declará-la e segui-la. Eis a razão do *bien vérifié*.
[257] Ibidem.
[258] Ibidem, p. 1028.
[259] Remeta-se aqui o leitor à querela entre Rousseau e Helvétius; o ponto referido ilustra a seguinte passagem de *Notes sur "De l'Esprit"*: "Não se pode conservar uma virtude sempre forte e pura, sem ter habitualmente presente no espírito o princípio da utilidade pública, sem ter uma consciência profunda dos verdadeiros interesses desse público, consequentemente, da moral e da política"; segue-se a refutação de Rousseau: "Nesse sentido, não há verdadeira probidade senão entre os filósofos. Má-fé, eles fazem bem de se cumprimentarem uns aos outros" (ROUSSEAU, 1969, *Notes sur "De l'Esprit"*, p. 1126). Para uma abordagem da relação entre a filosofia de Helvétius e a de Rousseau, consultar a obra de Natalia Maruyama (2005).
[260] Rousseau, 1964b, *Des Loix*, p. 493.

eloquentemente. Mudar a opinião de um povo envolve, então, não apenas agir sobre o julgamento, mas, também e principalmente, sobre a sensibilidade[261]:

> Eu sei que o primeiro prêmio das boas ações é o prazer de as ter feito, mas os homens não conhecem esse prazer senão depois de o haver provado, e lhes são necessários motivos mais sensíveis para lhes dar o primeiro hábito de praticar o bem. Esses motivos são as recompensas bem escolhidas e ainda melhor distribuídas, sem o que, longe de honrarem a virtude, elas não fazem senão excitar a hipocrisia e a avareza. Essa escolha e essa distribuição são a obra-prima do legislador.[262]

Recompensas bem escolhidas são aquelas atinentes à honra e à opinião[263]; a meios pecuniários, não. Eis, precisamente, o que fazem a corte de honra e o comitê censorial: reconhecendo publicamente quem age bem e quem age mal, recompensando aquele com honrarias e punindo este, somente, com a infâmia, dando exemplos do que é bem agir, vai, por essa via, logrando modificar, gradativamente, o critério de estima que regula o comportamento do povo.

Ora, estimar é gostar e, no limite, amar; quem ama identifica-se com o objeto amado: há que fazer os cidadãos se identificarem de tal maneira com a pátria assim estimada, que a ação virtuosa decorra espontanemante da regra de conduta insculpida no coração de cada membro do Estado; em se chegando a isso, obedecer às leis não será tarefa dura e difícil, porquanto feita espontânea e, sobretudo, voluntariamente. Os afetos desempenham, então, um importante papel na política e na formação do liame social. O patriota não apenas ama sua pátria, que escolhe servir de bom grado; ele se identifica[264], afetivamente, com ela e com seus concidadãos. Nesse sentido, é eloquente citar a passagem que, na *Carta a d'Alembert*, descreve a festa do regimento de Saint-Gervais. Diferententemente da festa figurada no *Discurso sobre a desigualdade*, a festa do regimento é descrita sob outro enfoque: o da união afetiva entre os

---

[261] "O erro da maior parte dos moralistas foi o de sempre tomar o homem por um ser essencialmente racional. O homem não é senão um ser sensível que consulta unicamente suas paixões e a quem a razão não serve senão para paliar as tolices que elas o levam a fazer" (idem, 1964b, *Des Moeurs*, p. 554).

[262] Rousseau, op. cit., p. 494.

[263] "Trata-se de excitar o desejo e de facilitar os meios de atrair para si por meio da virtude a mesma admiração que não se sabe hodiernamente atrair senão pelas riquezas" (ROUSSEAU, 1964b, *De l'Honneur et de la vertu*, p. 502).

[264] Essa identificação afetiva entre o cidadão e a pátria pode ser verificada na seguinte passagem: "Se, por exemplo, nós os exercitamos bem cedo a nunca considerar sua individualidade a não ser em suas relações com o corpo do Estado, e a perceber, por assim dizer, sua própria existência apenas como uma parte daquele, eles poderão enfim chegar a identificar-se de algum modo com este grande todo, a se sentir membros da pátria, a amá-la, com este sentimento precioso que todo homem isolado só tem por si mesmo, a elevar perpetuamente sua alma em direção a este grande objeto e a transformar, assim, em virtude sublime esta diposição perigosa da qual nascem todos os vícios" (idem, 1964b, *Discours sur l'économie politique*, p. 259-260; 2006, p. 105).

cidadãos, no seio da concórdia e da alegria. No texto, tudo são sentimentos a demonstrar que a política depende, radicalmente, dos costumes e da virtude:

> Tudo foram beijos, risos, saudações, carícias. Disso tudo resultou um enternecimeto geral que eu não seria capaz de retratar, mas que, na alegria universal, sentimos muito naturalmente em meio a tudo que nos é caro. Meu pai, ao me abraçar, foi tomado de um tremor que ainda creio sentir e compartilhar. "Jean-Jacques", dizia-me ele, "ama teu país. Vê esses bons genebrinos; são todos amigos, todos irmãos; a alegria e a concórdia reinam entre eles." [...] Não há pura alegria que não seja a alegria pública, e os verdadeiros sentimentos da Natureza só reinam sobre o povo.[265]

[265] Rousseau, 1995, *Lettre à d'Alembert*, p. 123-124; 1993, p. 167-168.

CONCLUSÃO

Conclua-se: a *art perfectionné*, arte do gênio legislador, retoma a natureza na medida em que repõe uma ordem capaz de autoconservação, o que se alcança pela ação sobre a opinião e os costumes, seja quando é mister formá-los, seja quando imperioso conservá-los, seja, ainda, quando incontornável reforçá-los por meio de instituições a eles adequadas e bastante capazes de, acentuando-lhes o caráter nacional, perpetuá-los o mais possível; essa obra não prescinde nem do esclarecimento do juízo público, nem da retificação das vontades particulares, nem da conformação dos afetos, uma vez que se trata de reunir entendimento e querer, ora conformando a vontade à razão, ora ensinando a conhecer o que se quer. De todo modo, é sobre a opinião que se age, o que não se faz senão por meio da própria opinião, sem constrangimentos ou violência. A primazia dos costumes é, então, evidenciada plenamente diante do estudo da antropologia, da história e da política, pois tanto o movimento de queda ilustrado no *Segundo discurso* quanto a reposição da ordem pela arte política, a *art perfectionné*, são definidos em função dos costumes. Na história: são os costumes que degeneram. Na política: são os costumes que devem ser formados, reformados ou conservados. Em suma, se a natureza é regra, a história não é desvio senão por causa da degeneração dos costumes, e a política não é a retomada da ordem a não ser por causa da ação que o legislador exerce sobre os costumes, segunda natureza, de que depende a ação virtuosa dos cidadãos. Kant não chamou Rousseau de "o Newton da moral" senão porque a questão moral revela-se assim como consubstanciando o núcleo do pensamento político do genebrino, que, no *Emílio*, aliás, declara-o expressamente: "É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas".[266] Para compreender a função da natureza, na explicação do que seja a história, na definição do que deva ser a política, a questão da primazia dos costumes é, então, incontornável. Como fecho, cite-se a bela passagem a seguir:

> É certo que os povos, com o tempo, são aquilo que o governo os faz ser. Guerreiros, cidadãos, homens, quando quer; populacho e corja quando isto lhe agrada; e todo príncipe que despreza seus súditos desonra-se a si mesmo, mostrando que não soube torná-los estimáveis. Portanto, formai homens, se quiserdes comandar homens; se quereis que se obedeçam às leis, fazei com que elas sejam amadas; para fazer o que se deve, basta pensar que se deve fazê-lo.[267]

[266] Rousseau, 1969, *Émile*, p. 524; 2004, p. 325.
[267] Idem, 1964b, *Discours sur l'économie politique*, p. 251-252; 2006, p. 95-96.

REFERÊNCIAS

Obras de Rousseau:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*: confessions, dialogues, rêveries du promeneur solitaire, fragments autobiographiques. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959. Tomo I.

_____. *Oeuvres complètes*: la nouvelle Héloise, théatre, poésies, essais litteraires. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964a. Tomo II.

_____. *Oeuvres complètes*: écrits politiques. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964b. Tomo III.

_____. *Oeuvres complètes*: Émile, éducation, morale, botanique. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1969. Tomo IV.

_____. Discurso sobre a origem da desigualdade. In: *Rousseau.* São Paulo: Abril Cultural, 1973a, col. "Os Pensadores".

_____. Do contrato social. In: *Rousseau.* São Paulo: Abril Cultural, 1973b, col. "Os Pensadores".

_____. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Rousseau.* São Paulo: Abril Cultural, 1973c, col. "Os Pensadores".

_____. *Carta a D'Alembert.* Trad. Roberto Leal Ferreira. Apresentação e introdução por Franklin de Matos. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

_____. *Júlia ou a nova Heloísa.* Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Editora Unicamp, 1994.

_____. *Oeuvres complètes*: écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1995. Tomo V.

_____. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Du Contrat social*. Apresentação, notas, bibliografia e cronologia por Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2001.

_____. *Emílio.* Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Verbetes políticos da Enciclopédia*: verbete economia política. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Unesp, 2006.

_____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Edição crítica. Apresentação e notas por Blaise Bachofen e Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2008a.

_____. *Confissões*. Trad. Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru: Edipro, 2008b.

Fontes Primárias:

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. In: *Montaigne*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, col. "Os Pensadores".

MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1949-1951. 2 v.

PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Trad. Léon Robin. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

_____. *Diálogos*: Protágoras, Górgias, Fedão. Coordenação de Benedito Nunes, trad. direta do grego de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

SAINT-PIERRE, Abbé de. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Brasília: Editora UNB, 2003.

SMITH, Adam. *Riqueza das nações*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

VOLTAIRE. *Romans et contes*. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

_____. *Essai sur les moeurs*. Paris: Garnier, 1990.

_____. *A filosofia da história.* Trad. Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Bibliografia Crítica:

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Estrasburgo: Mouton, 1974.

BEAULAVON, Georges. *Du Contrat social.* Paris: Rieder, 1922.

BECKER, Evaldo. Entre a história e o ideal: elementos da crítica de Rousseau a seu século. In: BALIEIRO, M.; PEREIRA FILHO, A. J. (orgs.). *História e política no pensamento moderno*. Porto Alegre: Redes, 2013.

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts*: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2014.

BRANDÃO, Rodrigo. Razão e história no discurso sobre a origem da desigualdade de Rousseau. In: BALIEIRO, M.; PEREIRA FILHO, A. J. (orgs.). *História e política no pensamento moderno*. Porto Alegre: Redes, 2013.

BURGELIN, Pierre. Notas sobre Émile. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1969. t. IV.

_____. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1973.

CASSIRER, Ernst. L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau. In: GENETTE, Gérard;

TODOROV, Tzvetan (orgs.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Prefácio e posfácio de Peter Gay, trad. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

COURTOIS, Louis J. *Chronologie critique de la vie et des ouvres de Jean-Jacques Rousseau*. Nova York: Burt Franklin, 1973, 1984.

DERATHÉ, Robert. L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau. In: *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel: La Baconnière, 1962.

_____. L'homme selon Rousseau. In: GENETTE, Gérard; TODOROV, Tzvetan (orgs.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

_____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: J. Vrin, 2009a.

_____. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009b.

_____. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau.* Genebra: Slatkine Reprints, 2011.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
_____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FONSECA JR., Gelson. Prefácio. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília: Editora UNB, 2003.

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

_____. Considerações sobre o "Gosto" em Rousseau. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*: les principes du système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1974.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 1. ed. Paris: J. Vrin, 1970.

HALBWACHS, Maurice. *Du Contrat social*. Paris: Aubier, 1943.

HAZARD, Paul. *La Pensée européenne au XVIIIème siècle*: de Montesquieu à Lessing. Paris: Boivin et Cie, 1964. 2 v.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e política em Rousseau*: o conceito de religião civil. São Paulo: Humanitas, 2013a.

_____. História e política em Rousseau. In: BALIEIRO, M.; PEREIRA FILHO, A. J. (orgs.). *História e política no pensamento moderno*. Porto Alegre: Redes, 2013b.

KUNTZ, Rolf. Rousseau e as relações internacionais. *Política Externa*, v. 13, n. 2, 2004.
_____. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Genebra: Slatkine, 1989.

LEPAN, Géraldine. *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*. Paris: Honoré Champion, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme.* In: *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel: La Baconnière, 1962.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora USP, 1968.

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão*: consciência e política segundo J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.

_____. *A moral e a filosofia política de Helvétius*: uma discussão com Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

MASTERS, Roger D. *La Philosophie politique de Rousseau*. Trad. do inglês por Gérard Colonna d'Istria e Jean-Pierre Guillot. Lyon: ENS Éditions, 2002.

MATOS, Olgária. *Rousseau*: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: MG, 1978.

MATTOS, Franklin de. A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau. In: ESPÍNDOLA, Arlei de (org.). *Rousseau*: pontos e contrapontos. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história*: a concepção do legislador em Rousseau. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu*: história e teoria política no Século das Luzes. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

NASCIMENTO, Milton Meira do. O contrato social: entre a escala e o programa. In: *Discurso*, 17, 1988.

_____. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989.

_____. Nós, leitores de Rousseau. In: ESPÍNDOLA, Arlei de (org.). *Rousseau*: pontos e contrapontos. São Paulo: Barcarolla, 2012.

_____. *A farsa da representação política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016. p. 33.

PICKLES, William. The Notion of Time in Rousseau's Political Thought. In: CRANSTON, Maurice; PETERS, Richard S. (eds.). *Hobbes and Rousseau*: a Collection of Critical Essays. Nova York: Anchor Books, 1972.

PRADO JR., Bento. Romance, moral e política no Século das Luzes: o caso de Rousseau. In: *Discurso*, 17, 1988.

PRADO JR., Bento. Rousseau, filosofia política e revolução (prefácio). In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política e o contrato social*. Trad. Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison*: anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2008.

RAMEL, F.; JOUBERT, J.-P. *Rousseau et les relations internationales*. Paris: Harmattan, 2000.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau*: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *O Iluminismo e os reis filósofos*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, col. "Tudo é História", n. 22.

_____. *Paradoxo do espetáculo*: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *O bom selvagem*. São Paulo: Humanitas/Discurso Editorial, 2007.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. Leibniz e os futuros contingentes. *Analytica*, v. 3, n. 1, 1998.

SCHINZ, Albert. *La Pensée de Rousseau*: essai d'une interpretation nouvelle. Paris: Félix Alcan, 1929.

SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire*: a razão militante. São Paulo: Moderna, 1993, col. "Logos".

_____. *Ilustração e história*: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. La Pensée politique de Jean-Jacques Rousseau. In: *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel: La Baconnière, 1962.

_____. *Discours sur l'origine de l'inégalité* (introdução). In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes:* écrits politiques. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964. Tomo III.

_____. *La Transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Jean-Jacques Rousseau*: a transparência e o obstáculo. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VAUGHAN, Charles Edward. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

WINDEMBERGER, Joseph Lucien. *Essai sur le système de politique etrangère de J.-J. Rousseau*. Paris: Alphonse Picard et Fils, 1899.

YASOSHIMA, Fabio. *O dicionário de música de Jean-Jacques Rousseau*: introdução, tradução parcial e notas. São Paulo, 2012. 319p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.filosofia.fflch.usp.br/posgraduacao/teses/2012#m>.