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

MAÍRA DE CINQUE PEREIRA DA COSTA

Rousseau: Dialética e Teleologia

São Paulo
2017

MAÍRA DE CINQUE PEREIRA DA COSTA

Rousseau: Dialética e Teleologia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de Concentração:
Filosofia

Orientador:
Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

São Paulo
2017

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C837r Costa, Maíra de Cinque Pereira da
Rousseau: Dialética e Teleologia / Maíra de Cinque
Pereira da Costa ; orientador Milton Meira do
Nascimento. - São Paulo, 2017.
141 f.

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

1. DIALÉTICA. 2. TELEOLOGIA. 3. MORAL. 4. HISTÓRIA.
5. FILOSOFIA. I. Nascimento, Milton Meira do,
orient. II. Título.

COSTA, Máira de Cinque Pereira da. **Rousseau: Dialética e Teleologia**. 2017. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Aprovado em: __/__/__

Banca Examinadora:

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

Dedicado à memória de Shri Mataji Nirmala Devi

AGRADECIMENTOS

Gostaria de deixar registrado o meu agradecimento àqueles que muito importaram para que esse trabalho chegasse ao fim. Primeiramente, gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. Doutor Milton Meira do Nascimento, pela confiança que depositou em mim, acolhendo-me como doutoranda apesar da minha trajetória errante na filosofia. Devo a ele também um belo curso sobre o *Contrato Social* que ainda me vale reflexões importantes sobre Rousseau e sobre o momento atual. Agradeço ao Prof. Caetano Ernesto Plastino, que me acompanha desde a iniciação científica e mestrado. Ao meu colega, Giovane Rodrigues, por muitas contribuições.

Agradeço ao meu marido, Maurício Checchia, por ter sempre me encorajado a não abandonar o doutorado, cuidando de mim e me apoiando com as atividades domésticas e familiares, além de ter contribuído na formatação final do texto. Agradeço aos meus filhos, Gaudí e Joana, por sua presença angelical nos bons tempos e nos tempos sombrios. Aos meus pais, Xicoedu e Marlene de Cinque, que substituíram as agências de fomento em diversos momentos nesses quatro anos. Devo a meu pai também a revisão final de boa parte do texto.

“Liberdade – essa palavra que o sonho humano alimenta:
que não há ninguém que explique, e ninguém que não
entenda!”

Cecília Meireles

RESUMO

COSTA, MAÍRA DE CINQUE PEREIRA DA. *ROUSSEAU: DIALÉTICA E TELEOLOGIA*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Trata-se de mostrar que Rousseau formula, ao longo de seus escritos, em especial no conjunto de seus *Discursos*, no *Contrato Social* e no *Emílio*, uma filosofia da história onde figura um movimento dialético e a ideia de um sentido último para o desenrolar dos eventos humanos. A sucessão de eventos que liga a natureza humana intocada pelos males sociais a seu destino - a qual Rousseau quer chamar de história - traria em seu bojo a possibilidade do progresso moral, consubstanciada na volta ao ordenamento natural. Assim como, frente ao espetáculo e as aparências de seu tempo, Rousseau retrocede ao homem natural, constrói a expectativa de que os tempos vindouros tragam a reconciliação do homem consigo mesmo e com a natureza, tendo o Estado, nos termos em que é proposto pelo *Contrato Social*, um papel fundamental para esse acontecimento. Por fim, pretende-se desenvolver a ideia de que, a partir de uma noção de história como marcha da natureza, que engendra os meios para emancipação humana, Rousseau aproxima-se do pensamento religioso, produzindo, a partir de sua filosofia da história, uma teodicéia.

Palavras-chave: Rousseau, filosofia da história, marcha da natureza, dialética, progresso moral, teleologia, teodicéia.

ABSTRACT

COSTA, MAÍRA DE CINQUE PEREIRA DA. *ROUSSEAU: DIALECTIC AND TELEOLOGY*. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This essay aims to show that Rousseau formulates, through his writings, specially in his *Discourses*, *Social Contract* and *Emile*, a Philosophy of History, depicting a dialectic movement and the idea of an ultimate goal or sense for the unraveling of humanity's events. The succession of all the events that binds an untouched by social iniquities human nature to its destiny - that Rousseau wants to name history - would bring in it's bowels the possibility of moral progress, con-substantiated on the return of a natural order. As in which, facing the spectacle and appearances of his time, Rousseau leans back to this natural man; he also builds an expectation for a reconciliation for man with itself and with nature, playing the State, in the terms laid by the *Social Contract*, a fundamental role for this to happen. Finally, it is intended to develop the idea that, from a notion of history as a march of nature, engendering the means for human emancipation, Rousseau leans towards the religious thinking, producing in his philosophy of history, a theodicy.

Key Words: Rousseau, philosophy of history, march of nature, dialectic, moral progress, teleology, theodicy.

Lista de Abreviaturas

Optamos por utilizar os textos que estão no escopo do nosso trabalho no original em francês. A referência utilizada para tanto está disponível em <https://wikisource.org/> (Cf. bibliografia). Os textos de Rousseau, nessa fonte, são transcrições digitalizadas do original e, portanto, contam apenas com a data da primeira publicação. Outros textos clássicos foram utilizados em seu original pela facilidade de acesso à fonte, quando nosso objetivo inicial era apenas trabalhar com os originais de *Do Contrato Social*, *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, *Discurso Sobre as Ciências e as Artes* e *Emílio*.

As traduções brasileiras citadas na bibliografia foram utilizadas e transcritas nos rodapés sempre que concordávamos com elas e não tendo mais nada a acrescentar. Nas notas relativas aos textos de Rousseau, encontramos, além da tradução brasileira, referências às páginas onde as citações se encontram nas edições sugeridas na bibliografia.

Os textos que receberam abreviaturas são os que se seguem:

CS - *Do Contrato Social*

segundo Discurso - *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*

primeiro Discurso - *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*

Emílio - *Emílio, ou da Educação*

DCS - *Os Devaneios do Caminhante Solitário*

Nova Heloísa - *Júlia ou a Nova Heloísa*

Sumário

Introdução	12
 Capítulo I - Uma filosofia da história	17
1.1 Uma história educativa.....	22
1.2 Natureza humana e história.....	27
1.3 Metáforas para a natureza humana.....	33
1.4 História como marcha da natureza.....	37
1.5 História como processo dialético.....	43
 Capítulo II - O progresso moral no percurso histórico.....	48
2.1 Progresso das ciências e das artes X progresso moral.....	54
2.2 Obstáculo natural como motor do progresso moral.....	58
2.3 A sociedade como alavanca para o progresso moral	66
 Capítulo III- O Contrato como final da história.....	76
3.1 Da liberdade do selvagem à liberdade moral.....	79
3.2 Direito natural e direito positivo.....	84
3.3 O papel do legislador.....	88
3.4 O caminhante solitário.....	94
 Capítulo IV: História como Teodicéia.....	97
4.1 Deus e a Providência Divina.....	104
4.2 O mal físico e o mal moral.....	107
4.3 Rousseau contra a doutrina do pecado original.....	114
4.4 Um acaso funesto ou um mal necessário.....	118
4.5 Mal como alteridade.....	122
4.6 O movimento de Deus e do mundo.....	127
 Considerações finais.....	133
Bibliografia	138

Introdução

Trata-se de buscar uma noção de história da humanidade no pensamento de Rousseau. Para tanto, propomos-nos a reunir diversas passagens em que o filósofo a desenvolve. Tendo como escopo o conjunto de seus *Discursos*, o *Contrato* e o *Emílio*, passaremos ao exame de outros textos à medida que contribuam para a nossa linha mestra. Não há dúvidas de que suas correspondências, prefácios e notas interessam sobremaneira ao tema, contudo, a partir do recorte, é possível apresentar certos princípios com os quais Rousseau trabalha e que poderiam certamente ser estendidos ao restante de seu legado.

A primeira impressão de quem se depara com a obra de Rousseau é de que o recurso a uma história da humanidade é subsidiário de sua teoria política. Talvez pela inserção que o *Do Contrato Social* teve no cenário político do século XVIII, talvez por suas duras críticas a Hobbes, talvez pelas tintas que investe contra a opressão, Rousseau entrou para o hall de escritores políticos. Mas àqueles que adentram o corpus rousseauiano por seus textos literários e autobiográficos, uma outra percepção se reserva. As *Confissões*, por exemplo, revelam que suas preocupações em relação à política se iniciaram tardiamente. A felicidade, a amizade, a virtude, a religiosidade, o amor são o centro de suas reflexões até que ele descobre que “tudo está irremediavelmente ligado à política”¹. Do centro de suas angústias éticas, a política surge como meio de expandir-se à intersubjetividade. Em meio a esses questionamentos, a forma de associação que garanta a liberdade parece ser a solução para os desafios do sujeito enredado pelos grilhões sociais. Uma resposta definitiva para aquele que busca, no convívio, “as doçuras” da vida em sociedade.

¹ *Confissões*, IX. São Paulo: Edipro, 2007.

A narrativa histórica, nesse contexto, surge como uma possibilidade de reatar o terrível espetáculo da modernidade — em que as orgias de uns são regadas pelo "sangue e suor" da grande maioria — àquilo que Rousseau vislumbra como sendo a verdadeira natureza humana. A virtude, a voz da consciência são os chamamentos presentes no coração que não puderam ser apagados, mesmo com a mais brutal desigualdade entre os homens. Rousseau desvenda as raízes da opressão que marcou o seu tempo, mas, ao contrastá-la com tempos áureos, nos dá indícios de seu otimismo em relação ao homem e ao futuro da humanidade.

Leo Strauss, em seu *Natural Right and History*, apresenta a ideia de que a verdade, ou a busca dela foi sempre revolucionária, na medida em que permite a negação do imediatamente dado. Ao apresentar as relações entre o que o homem é e o que deveria ser, o pressuposto de uma verdade para além das opiniões desencadeia o pensamento crítico e, conseqüentemente, novos projetos de ação e de existência². Pretendemos demonstrar que é nesse sentido que Rousseau busca revolucionar a história. Ele nem precisaria dizer, como o faz no Prefácio ao segundo *Discurso*, que pretende mostrar ao homem seu percurso para que “decida onde gostaria de ter parado”. Sua intenção apologética em relação à natureza humana e à contextualização de suas misérias incita no homem a revolta contra sua condição atual e momentânea.

A partir dessa perspectiva, trabalharemos com a hipótese de que os princípios do direito político, estabelecidos em seu *Contrato Social*, funcionariam como plano de normatividade, por um lado, e como finalidade para a existência humana, por outro. Pois, se o ideal de um Estado que realiza a liberdade pode ser tomado como um critério para se julgar as práticas políticas, ele pode se tornar, simultaneamente, um horizonte para as ações. Em seu artigo, *O Contrato Social - Entre a Escala e o Programa*³, o Professor

²Strauss, Leo. *The origin of the idea of natural right*. Chicago: University of Chicago Press, 1953. Capítulo I.

³ Nascimento, M.M. *O Contrato Social - Entre a Escala e o Programa*. In: *Discurso*. n17.

Milton Meira do Nascimento procura desconstruir a ideia, amplamente aceita pelos revolucionários franceses, de que o *Contrato Social* seria um programa de ação. Segundo Meira, ao contrário, sustenta que o *Contrato* seria uma escala, um objeto de medida, para se avaliar o grau de liberdade de que desfrutam os governos estabelecidos. E, embora haja bons argumentos para sustentar que assim seja⁴, essa hipótese não invalidaria a dupla função que a formulação de um paradigma como esse possa exercer.

Resta claro que Rousseau não cria um programa de ação. Suas *Considerações Sobre o Governo da Polônia* e o *Projeto de Constituição para a Córsega* mostram as precauções de que deve se cercar aquele que pretende interferir no reino dos fatos. Também no próprio *Contrato*, há uma indicação de que o Legislador deve, tal qual o arquiteto, "conhecer o terreno" com o qual trabalha, evidenciando que não há uma lei boa em geral, mas sim uma lei boa para esse ou aquele povo⁵.

Rousseau também não pode ter oferecido simplesmente uma escala, já que, ao mesmo tempo que apresenta seu ideal de Estado, cria a possibilidade e o desejo por sua implementação. Seu leitor não fica imune às suas constantes investidas contra o *status quo* e acaba por se tornar adepto da implementação do paraíso sobre a terra. E por mais que Rousseau relute em aceitar, a leitura crítica de Voltaire sobre o segundo *Discurso*⁶ não seria completamente descabida. Há ali, e também no *Contrato*, um anseio pelo retorno à inocência perdida⁷.

⁴ Sendo o principal deles o fato de que, no *Emílio*, Rousseau aponta que a função do *Contrato* seja "criar regras de observação" para que o jovem possa instruir-se sobre as ordens políticas vigentes em seu tempo. Cf. Nascimento, M.M. *O Contrato Social - Entre a Escala e o Programa*. In: *Discurso*. n17. p.119.

⁵ CS. Livro II, *Capítulo VII*. Tradução Brasileira. p. 110.

⁶ Nascimento, M.M. *O Contrato Social - Entre a Escala e o Programa*. *Discurso*. n17. p.123.

⁷ Starobinsky. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p.10.

O recurso a uma história da humanidade é central em sua obra. A partir dela, cria-se uma ressonância entre a natureza humana e o curso dos acontecimentos. Se, no início dos tempos, coincidem natureza humana e homem natural, a história segue rumo à progressiva perda dessa harmonia até que o homem encontre o grau máximo de contradição consigo mesmo, no seio da sociedade. Essa contradição, no entanto, não perduraria, dada a proeminência da natureza, sobre o universo factual. Rousseau nos deixa pistas de que haveria um destino para a humanidade que envolveria a negação de seu estado original e a retomada do mesmo em outro patamar.

Para esse afastamento de origem, Rousseau busca uma explicação teológica, fazendo de sua história da humanidade, uma teodicéia. O homem, como criatura divina, é marco zero para o processo histórico. Bom, por participar integralmente da Criação de Deus, afasta-se dessa natureza quando encontra seus semelhantes. Mas é justamente a alienação em relação ao seu *status* de criatura que é capaz de dotar-lhe da moralidade que lhe faltava. O mal moral, como negação do estritamente natural, inaugura o verdadeiro homem: aquele que é capaz de cometer qualquer atrocidade, mas pode tornar-se virtuoso. Trazendo sua filosofia da história ao centro das discussões teológicas, Rousseau trabalha com a ideia de um propósito condutor do processo histórico, que envolveria o afastamento do homem em relação à ordem e seu retorno à ela.

Rousseau nos deixa pistas de que acreditava que a virtude sairia vitoriosa no percurso história. A possibilidade de um pacto nos moldes do *Contrato Social* representaria essa vitória, na medida em que o cidadão seria aquele que possui o domínio de si, sendo capaz de vencer-se pelo bem da república. Em sua proposta de Estado regido pela Vontade Geral entrariam em uníssono política e ética, liberdade natural e liberdade moral, bem comum e bem individual. Assim, poder-se-ia dizer que sua filosofia política seria subsidiária de sua filosofia da história, já que os *Princípios do Direito Político* ofereceriam não somente um plano de normatividade para as práticas políticas e éticas, mas

atualizar-los em sua integralidade representaria o fim da saga humana, em que o direito positivo toca o direito natural.

Capítulo I - Uma filosofia da história

Os grandes expoentes do pensamento sobre a história na história da filosofia são posteriores a Rousseau. O texto inaugural do gênero é a *Ideia de uma história universal sob o ponto de vista cosmopolita*⁸ em que Immanuel Kant examina o percurso histórico sob o ponto de vista do progresso moral e o papel das instituições nesse devir. A perspectiva adotada por ele é sobretudo apriorística, na medida em que busca um fio condutor para os empreendimentos humanos para além deles mesmos, atribuindo à natureza um plano e uma finalidade. No texto, o sentido da história é o sentido do progresso do espírito humano em direção à liberdade moral, figurando, no final da história, a constituição política perfeita, como fim predestinado pela própria natureza.⁹ Kant tem claro que o filósofo da história deve procurar um sentido para os acontecimentos que esteja além deles próprios. Não podendo o filósofo descobrir qualquer razão nos acontecimentos individuais e desconexos, caberia a ele buscar uma razão que conjugasse os feitos da humanidade segundo certos propósitos na Natureza.¹⁰

O historiador Allan Megill aborda a noção de história que começou a se elaborar com Kant. Segundo o comentador, Kant entende que para o filósofo:

⁸ Nadai, Bruno. *Teleologia e história em Kant: a ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. p. 8.

⁹ Em sua oitava proposição Kant afirma que: Pode encarar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita no exterior, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade. Kant, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. p.15.

¹⁰ "Não há aqui outra saída para o filósofo porque, nos homens e no seu jogo à escala global, não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar excepto inquirir se ele não conseguirá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio e, no entanto, em consonância com um determinado plano da natureza. - Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para semelhante história; e queremos, depois, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber." Kant. I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. p.4.

A história filosófica deveria mostrar como o aparentemente caótico trabalho da liberdade individual, quando visto pela perspectiva da humanidade como um todo pode ser entendida como contribuinte de uma evolução progressiva embora lenta cujo fim seria a união cívica da raça humana.¹¹

O comentador afirma ainda que:

Kant sabia que uma história como essa não poderia ser empiricamente justificável, e excluía qualquer tentativa de deslocar o mundo "das práticas empíricas dos historiadores"¹²

Pode-se dizer que Kant tinha clareza quanto ao empreendimento que realizava. Tratava-se de um discurso específico sobre a história, o desenrolar dos afazeres humanos e seu destino, o que, em sua concepção, em nada se assemelhava às "práticas empíricas" dos historiadores.

A partir dos esforços de Kant, Hegel formula uma concepção de história universal com o mesmo sentido, mas com uma novidade. Para Hegel, a história seguiria uma lógica dialética, que envolveria o surgimento de contradições e a superação destas em um novo patamar. Segundo o filósofo,

A história universal (...) representa o desenvolvimento da consciência do espírito acerca de sua própria liberdade e a conseqüente realização da liberdade. Esse desenvolvimento é, por sua natureza, um processo gradual, uma série de sucessivas determinações da liberdade que procedem do conceito do material em questão, ou seja, a natureza da liberdade no seu desenvolvimento em direção à auto-consciência. A natureza lógica - e ainda mais a dialética - do conceito em geral, isto é, o de que ela determina a si mesma, assume determinações sucessivas que progressivamente

¹¹ Megill, Allan. *Historical Knowledge, Historical Error*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. "*Grand Narrative" and Discipline of History*. p. 151. (tradução nossa)

¹² Megill, Allan. *Historical Knowledge, Historical Error*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. "*Grand Narrative" and Discipline of History*. p. 151. (tradução nossa)

vão sendo superadas, chegando, dessa forma, a uma determinação positiva, mais rica e mais concreta - essa necessidade, e a série necessária das determinações puramente abstratas do conceito são compreendidas por meio da filosofia.¹³

Hegel sugere que a história universal seja um processo racional e passível de apreensão por meio da filosofia. O trabalho do filósofo da história seria analisar o objeto história a partir das leis que regem o devir, capturando assim a marcha racional e necessária do espírito universal. Assim, embora o conceito de história sempre tenha despertado o interesse de pensadores de todos os tempos, Hegel representaria o grau máximo daquilo que estamos querendo chamar de filosofia da história, já que ele é o primeiro a identificar como papel do filósofo a busca do nexos lógico nos acontecimentos e ações humanas.

Essa busca por um encadeamento lógico, e não causal, distanciaria o historiador do filósofo. Pois, se a um historiador cabe encontrar vestígios do passado e formular narrativas que se aproximem o mais fidedignamente dos fatos, cabe ao filósofo “deixar de lado os fatos”, buscando compreender o sentido da história, a relação entre determinismo e liberdade ali presente, pensar o tempo, a relação do ser com o tempo. Enfim, a filosofia da história é um campo com questões tipicamente filosóficas e qualquer que seja o pretendente a adentrá-lo deve buscar respostas à esses questionamentos. E Rousseau certamente o fez. Diferentemente de Voltaire, que inclusive cunhou a expressão “filósofo da história”, Rousseau entende que ao filósofo da história cabe outro trabalho. Enquanto Voltaire busca fazer do pensamento sobre a

¹³ Hegel. F. *Lectures on the Philosophy of World History*. Translated by Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p.138. (tradução nossa)

história uma ciência¹⁴, Rousseau mostra-se disposto a relatar uma história da humanidade em que os fatos não são protagonistas.

Mesmo sem elaborar uma teoria da história, ao tratar dos caminhos e descaminhos da humanidade, Rousseau comporta-se como um filósofo que, embora deva muito à tradição, desenvolve um pensamento autônomo e genuinamente filosófico em relação à história. Ao descomprometer-se em relação ao reino da pura empiria, afasta-se da busca por relações causais entre fatos, empreendida pelos historiadores de seu tempo, para adentrar o campo da filosofia. Seu discurso distanciado, está disposto a esclarecer a natureza das coisas:

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde.¹⁵

Nesse trecho Rousseau opõe “verdades históricas” a “raciocínios hipotéticos e condicionais”. Muito embora à sua época a palavra “hipótese” remetesse — como ainda hoje remete — à possibilidade de verificação

¹⁴ A partir da introdução ao seu *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* e também em seu verbete *História* na *Enciclopédia*, Voltaire procura distinguir uma “história fabulosa” de uma “história filosófica”, querendo, com a segunda, designar mais uma ciência da história do que uma filosofia da história no sentido em que procuramos estabelecer. Ciência, porque sua filosofia da história estaria comprometida com a fidedignidade da narrativa. Assim, apesar de utilizar pela primeira vez a expressão “filosofia da história”, Voltaire pretende redirecionar o modo como é feita a pesquisa histórica, buscando aplacar as narrativas que considerava como “erros inúteis”. Para ele, o “filósofo da história” seria aquele que dedicar-se-ia a investigar os fatos, trazendo ao presente narrativas que condissessem com a verdade e evitasse o que ele chamava de “infâme” das personagens do passado. Cf. Voltaire. *Essai sur les Mœurs et l'esprit des nations*. Chez Lefèvre, libraire, Werdet & Lequien fils, Paris, 1829. Tomo I, p.17. Cf. Voltaire. Histoire. In: <https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/HISTOIRE>

¹⁵ [Começemos por descartar os fatos, pois eles não nos prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste 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.] Prefácio ao segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p.52

empírica de uma determinada tese¹⁶, a partir da oposição proposta nesse parágrafo é possível dizer que Rousseau indica um novo uso para a palavra “hipótese”. Segundo Rousseau, um raciocínio hipotético não demanda a observação do universo factual, já que se propõe a esclarecer a natureza das coisas. E, estando a natureza das coisas em um plano diverso daquele das coisas, estaria o raciocínio hipotético envolvido com um tipo de objeto não material, não sujeito à causalidade. Oposto à causalidade estaria então, como ainda deveremos nos empenhar em desenvolver, a necessidade lógica.

Não se trata de negar cidadania à pesquisa empírica em história. Pelo contrário, como veremos mais adiante, Rousseau parecia estar tão preocupado quanto Voltaire quanto à fidedignidade da narrativa histórica¹⁷. Sua opção por um método hipotético e conjuntural, contudo, não advém da pura desconfiança de Rousseau em relação à fidedignidade da pesquisa em história¹⁸, mas revela sua percepção acerca da impotência dos fatos diante das questões intrínsecas ao processo histórico.

Par une erreur encore plus ridicule, on leur fait étudier l'histoire: on s'imagine que l'histoire est à leur portée, parce qu'elle n'est qu'un recueil de faits. Mais qu'entend-on par ce mot de faits? Croit-on que les rapports qui déterminent les faits historiques soient si faciles à saisir, que les idées s'en forment sans peine dans l'esprit des enfans? (...)Croit-on que (...) l'historique moral qu'on puisse connaître l'un sans- voyez dans les actions des hommes l'autre? Si vous ne que les mouvements

¹⁶ O primeiro parágrafo do verbete Hypothese da Enciclopédia nos diz: "HYPOTHESE, s. f. (Métaphysiq.) c'est la supposition que l'on fait de certaines choses pour rendre raison de ce que l'on observe, quoique l'on ne soit pas en état de démontrer la vérité de ces suppositions. Lorsque la cause de certains phénomènes n'est accessible ni à l'expérience, ni à la démonstration, les Philosophes ont recours aux hypotheses." Cf. Verbetes: hypothese, Enciclopédie. In: <https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/HYPOTHESE>)

¹⁷ Cf. seção 1.1 desta tese.

¹⁸ Embora se possa dizer que Rousseau desconfiava da pesquisa antropológica de sua época por estar baseada em relatos e observações de terceiros. Cf. *La topique de la vérité*. In: Bensaude-Vincent, Bernadette; Bernardi, Bruno. *Rousseau et Les Sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003. *Rousseau et Les Sciences*. p.186-191.

extérieurs & purement physiques, qu'apprenez vous dans l'histoire? Absolument rien. (...) ¹⁹

Os elementos que elenca para se produzir esse gênero de história, diferentemente das fontes historiográficas, são qualidades inatas do homem e os obstáculos que necessariamente enfrenta na sua relação com a natureza e seus semelhantes. Seu domínio é aquele da lógica (no sentido em que Hegel a apresenta), em que a história figura como um desenrolar para além dos fatos.

O apontar para uma história hipotética, coloca Rousseau como precursor de uma filosofia da história no sentido em que é feita por seus sucessores. Sua contribuição pode ser sentida, no pensamento de Kant e, especialmente, no de Hegel. No texto supracitado, por exemplo, Kant traz a ideia de que o objetivo da história humana é a liberdade, mesmo que o homem a possua em certo sentido desde o início. A ideia de algo que está presente em todo processo e, mesmo assim, funciona como objetivo do mesmo continua a ser elaborada por Hegel. Ora, quem propôs algo muito parecido, foi Rousseau, ao subordinar os acontecimentos a um “eu” genérico (o homem) e às suas alterações com o tempo. A centralidade do homem traz consigo, no caso de Rousseau, uma ideia de essência ou humanidade como bondade e liberdade que está no início, não se apaga no processo e é finalidade de todos os nossos empreendimentos no transcorrer histórico.

1.1 Uma história educativa

Cassierer, em seu *A questão Jean-Jacques Rousseau*, coloca os esforços de nosso filósofo em elaborar uma história da humanidade como uma tentativa

¹⁹ [...] imagina-se que a história está a seu alcance porque não passa de uma coleção de fatos. Mas o que se entende pela palavra “fatos”? Crer-se-á que as relações que determinam os fatos históricos sejam tão fáceis de se apreenderem, que as ideias a esse respeito se formem sem dificuldade no espírito das crianças? (...) Se vedes nas ações dos homens apenas os movimentos exteriores e puramente físicos, que aprendeis com a história? Absolutamente nada. (...) [Emílio, II. Tradução Brasileira. p. 117.]

de retirar a responsabilidade de Deus pela existência do mal, para impô-la à comunidade humana²⁰. Segundo o comentador, Rousseau não poderia aceitar que o mau tivesse uma origem divina e, por isso, credita-a à liberdade do homem. Todo mal seria, portanto, auto-imposto e não resultado necessário de um devir em que o homem foi colocado. Uma consequência dessa leitura da obra do genebrino condiciona a história inteiramente à tomada de decisões por parte do homem e retira, no mesmo movimento, qualquer possibilidade de intervenção divina nesse curso.

Mas conforme veremos no desenvolvimento do nosso texto, se de fato há uma tentativa, por parte de nosso filósofo, de desresponsabilizar Deus pela criação do mal, tampouco pretende imputá-la ao gênero humano. Por hora, nos ocuparemos do ponto em que concordamos com Cassierer, já que ele sustenta, para Rousseau, o homem deve participar conscientemente em seu redirecionamento moral.

A ideia de que o homem possa reconduzir-se ao “bom caminho” parece ser cara ao autor do segundo *Discurso*. Ao colocar seus contemporâneos frente a suas mazelas e à memória de um tempo de glória, Rousseau estaria oferecendo um espelho para que os homens se engajem em sua auto transformação. O prefácio ao segundo *Discurso* nos traz elementos que revelam o interesse de Rousseau em realçar a história da humanidade:

Or sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développements successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l'actuelle constitution des choses ce qu'a fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire. Les recherches politiques et morales auxquelles donne lieu l'importante question que j'examine sont donc utiles de toutes manières, et l'histoire hypothétique des

²⁰ “Na sua forma atual, a sociedade inflingiu os ferimentos mais profundos à humanidade; mas somente a sociedade pode e deve curar esses ferimentos. O peso da responsabilidade recai sobre ela a partir de agora.” Cassierer, E. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. In: Sadek e Quirino. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 412.

gouvernements est pour l'homme une leçon instructive à tous égards. ²¹

O confronto dos tempos imemoriáveis com os tempos atuais, à primeira vista, pode parecer um convite à lamúria e ao desespero. Olhando mais atentamente, no entanto, podemos observar que o contraste promovido pela ideia de um passado harmonioso e feliz em contraposição ao momento atual decadência e melancolia teria dois motivos: um seria a promoção da crítica da contemporaneidade e o outro, mostrar os períodos pelos quais o homem passou antes de chegar ao presente estágio da vida, de forma que se possa comparar-se e “decidir” em que época gostaria de ter parado no tempo. Esses motivos não seriam estanques, mas interligados de tal forma que um não poderia existir sem o outro. Se, de um lado, temos um transcorrer histórico que nos fez chegar ao ponto deplorável em que estamos, resta-nos aderir conscientemente à ordem²² inicial e sempre presente para correção de todo mal.

Ô homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai. Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien, sans le vouloir. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés. Combien tu as changé de ce que tu étais ! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire. Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter; tu

²¹[Ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer tais distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina daquilo que a arte humana pretendeu fazer. As pesquisas políticas e morais sugeridas pela importante questão que examino são, pois, de todos os modos úteis, e a história hipotética dos governos representa, para o homem, uma lição sob todos os aspectos instrutiva.] segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p.48.

²² Essa noção será desenvolvida mais adiante.

chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fût arrêtée.²³

A função daquele que se dedica à tarefa de escrever uma história da humanidade, diante dessas observações, seria fazer com que o homem conheça a si mesmo e reconheça seus caminhos e descaminhos a fim de retomar seu curso de progresso moral.

E, da mesma forma que Rousseau espera da história hipotética um efeito moralizante sobre os homens, considera que o estudo da história factual tem uma função semelhante. No livro IV, do *Emílio*, ele desenvolve a ideia de que o estudo da história serve à instrução moral. Ao permitir enxergar os homens a distância, perceber suas inclinações e ações bem sucedidas ou malogradas, o estudo da história criaria oportunidades para aquele que pretende conhecer os homens como são. Mas para que essa instrução ocorresse, no entanto, os historiadores deveriam narrar os fatos o mais fidedignamente possível, sem romancear, difamar ou opinar.

Les pires historiens pour un jeune homme sont ceux qui jugent. Les faits! les faits! & qu'il juge lui-même; c'est ainsi qu'il apprend à connoître les hommes. Si le jugement de guide sans cesse, il ne fait que voir par l'œil d'un autre; & quand cet œil lui manque, il ne voit plus rien. ²⁴

Esse historiadores, que teriam como referência Tucídides, trariam aos olhos do presente a realidade acerca do passado, ajudando os homens a se posicionarem sobre os acontecimentos.

²³ [Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. (...) Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! (...) Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado.] Prefácio ao segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p.53.

²⁴ [Os piores historiadores para um jovem são os que julgam. Os fatos, os fatos! E que ele julgue por si mesmo, é assim que aprenderá a conhecer os homens. Se o julgamento do autor guiá-lo sem parar, ele apenas verá através dos olhos de outro, e, quando esses olhos lhe faltarem, nada mais verá.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 314.

Thucydide est, à mon gré, le vrai modèle des historiens. Il rapporte les faits sans les juger; mais il n'omet aucune des circonstances propres à nous en faire juger nous-mêmes. Il met tout ce qu'il raconte sous les yeux du lecteur; loin de s'interposer entre les événements & les lecteurs, il se dérobe; On ne croit plus lire, on croit voir.²⁵

Já no início do capítulo IV há o elogio da historiografia antiga, que pretende, com os feitos dos grandes homens instruir as novas gerações. Nesse momento, ao mesmo tempo em que evidencia a importância do estudo dos fatos tal como ocorreram, há claramente o realce da importância dos verdadeiros filósofos, que se dedicam a estudar os acontecimentos de um outro ponto de vista. Os verdadeiros filósofos agiriam de forma oposta aos filósofos tradicionais, que preconcebem um sistema e a ele tudo adaptam²⁶. Assim como os verdadeiros historiadores, esses filósofos recorreriam à natureza, que não mente. Dessa forma, podemos dizer que Rousseau considera que sua tarefa moral como um filósofo da história seria construir uma história hipotética por meio da qual a própria natureza humana possa ser evidenciada.

Assim, da mesma forma que é possível encontrar em Plutarco lições de virtude a partir da narrativa dos feitos dos grandes homens, Rousseau extrai de sua história hipotética um efeito moralizante. Colocando o homem de seu tempo frente a um espelho e evidenciando sua essência inocente e feliz, pretende aproximar o homem de sua natureza e de suas mazelas para que este possa enfim tornar-se consciente de si e dos desdobramentos pelos quais passou durante o curso da história. Assim, não interessa ao nosso filósofo “caluniar o gênero humano”²⁷, mas mostrar-lhe o caminho de sua redenção.

²⁵ [A meu ver, Tucídides é o verdadeiro modelo dos historiadores. Relata os fatos sem julgá-los, mas não omite nenhuma das circunstâncias capazes de nos fazer julgá-los. Põe tudo o que relata diante dos olhos do leitor; longe de interpor-se entre os acontecimentos e os leitores, esconde-se; já não acreditamos estar lendo, acreditamos estar vendo.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 315.

²⁶ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 316.

²⁷ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 313.

Trata-se de desvendar ao homem sua natureza e os caminhos que tomou de forma inconsciente no transcorrer de sua história, de maneira a produzir uma lição capaz de mobilizá-lo a engajar-se em sua autocorreção.

1.2 Natureza humana e história

A fim de analisar a perspectiva histórica proposta por Rousseau, é necessário compreender as relações que ele estabelece entre história e natureza humana. A todo momento, o filósofo busca conciliar o processo de contínuas mudanças provocadas também, mas não somente, pela liberdade - que seria a história - com um elemento constante e regulador, atrelado à ideia de natureza humana²⁸. Aparentemente contrária ao devir estaria a natureza humana, que, sempre idêntica a si mesma, funcionaria como ponto de partida e também como objetivo. Assim, o homem entraria na sequência histórica por sua obra, mas estando, de uma vez por todas, vinculado àquilo que lhe é inato, não poderia abandonar-se por completo e teria como destino a retomada daquilo que desde sempre lhe pertenceu.

Ao dizer que "tudo está bem quando sai das mãos de Deus" e "degenera entre os homens"²⁹, Rousseau marca uma oposição entre natureza humana e história. Se a princípio o homem possui o *status* de criação divina, uma quebra acontece, provocando degeneração. Estando a natureza humana em seus primórdios ligada à perfeição de seu Criador, a sequência temporal coincidiria com a degradação dos homens por meio do crescente contato com sua própria

²⁸ Segundo Starobinsky, trata-se de "conciliar a estabilidade da natureza humana e a mobilidade do desenvolvimento real da história" Cf. Starobinsky. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 32.

²⁹ [Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrador; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim.] *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 7.

obra. A história, observada a partir desse ponto de vista, estaria ligada à um processo de desnaturalização e da criação de uma segunda natureza para o homem. Ao criar convenções, o homem não mais estaria vinculado à natureza, podendo determinar-se a si segundo suas próprias leis. Mas, estaria essa natureza primeira morta a partir da criação do universo convencional?

Rousseau enfatiza diversas qualidades inerentes ao homem, podendo ser citadas entre elas a bondade, a piedade e a perfectibilidade. É a liberdade que possui, porém, um papel fundamental na passagem do universo natural ao convencional. Estando presente no homem natural, teria funcionado como alavanca para sua entrada na história. Dotado da possibilidade de negar sua própria natureza, a liberdade teria, em primeiro lugar, colocado o homem em contradição consigo mesmo. Ao tornar-se diferente do que é, coloca-se em marcha e, tendo a possibilidade de agir espontaneamente, torna-se co-autor do universo que habita. A história, vista como contínua produção da liberdade humana, não poderia mais ser identificada simplesmente como um processo de degeneração do homem, mas de seu constante aprimoramento.

La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme (...) ³⁰

A consciência que o homem possui acerca de sua própria liberdade pode ser considerada um avanço, não apenas histórico, mas da própria natureza humana. Afinal, aquele que era livre sem o conhecimento de sua condição, passa a reconhecer-se como tal em um lento mais contínuo movimento. Dizia Salinas:

Ora, o que significa dizer que o homem é livre? Esta é a terceira verdade fundamental a que nos conduz a Profissão de fé. Já no Discurso essa qualidade aparece

³⁰ [A natureza comanda a todo animal, e a besta obedece. O homem experimenta a mesma sensação, mas ele se reconhece livre para aquiescer ou para resistir; e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade da sua alma.] segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p.92.

como um atributo humano por excelência. No caso do animal, que atua de acordo com um mecanismo fixo, é como se a natureza fizesse as suas operações. Livre, porém, o homem concorre com a natureza. O animal não pode afastar-se da “lei que lhe é prescrita, mesmo quando seria vantajoso fazê-lo”; já o homem, dado seu poder de escolha, pode transgredir as leis, “mesmo em seu prejuízo”.³¹

A presença da liberdade, como possibilidade de escolha entre contrários, juntamente com a capacidade de adquirir conhecimentos, sofisticar-se e aperfeiçoar-se, tornam o homem um produto *sui generis* da Criação. Enquanto a fixidez das espécies e indivíduos no reino animal denotam uma obediência completa aos princípios imutáveis da ordem divina, o homem pode fazer variar os princípios que o rege e as ações dali decorrentes. Podendo modificar sua história a seu bel prazer, mas sem o conhecimento do que seria bom para si mesmo, acaba por produzir uma ordem social que o torna miserável. Após uma série de investigações para descobrir a origem de nosso desacordo conosco mesmos, Rousseau vai dizer:

Je la trouvai dans notre ordre social, qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse, & lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, & je vis qu'elle expliquoit seule tous les vices des hommes & tous les maux de la société.³²

Esse trecho recebe o seguinte comentário de Starobinsky:

Nessa passagem, que resume muito firmemente a substância dos dois Discursos, Rousseau define da maneira mais clara o objeto e o alcance de sua crítica social: a contestação diz respeito à sociedade enquanto esta é contrária à natureza. Essa sociedade negadora da

³¹ Fortes, Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996. p. 55.

³² [Encontrei-a em nossa ordem social que, em todos os sentidos contrária à natureza que nada destrói, tiraniza-a continuamente, e sem cessar a faz exigir seus direitos. Acompanhei essa contradição em suas consequências, e vi que tão-somente ela explicava todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade.] *Carta à Christophe de Beaumont*. Tradução extraída de Starobinsky, *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 35.

natureza (da ordem natural) não suprimiu a natureza.(...) a crítica de Rousseau esboça, portanto, uma "negação da negação": acusa a civilização, cuja característica fundamental é sua negatividade em relação à natureza.³³

A partir dessa crítica da negatividade da sociedade, evidencia-se a distância entre o produto de Deus e o produto da civilização. Se o primeiro pode ser dito ser, o segundo seria a negação do que é. Segundo Starobinsky, Rousseau busca, a todo momento, fazer a "negação da negação", de modo a exaltar a realidade submersa nos meios cultivados. Mas esse ativismo, que pretende tudo clarear, não pode ser confundido com o pensamento histórico de nosso filósofo que traz muitas nuances a serem exploradas. Pois, se em alguns de seus escritos, nota-se um desprezo em relação à história humana e suas vicissitudes, em outros, uma visão mais sistemática se apresenta, em que a sociedade poder ser entendida como conteúdo momentâneo de uma lógica inerente ao processo histórico.

A princípio, poder-se-ia dizer que Rousseau cria uma oposição entre ser e devir, colocando a natureza humana em uma ponta e a história em outra. Mas, se, por um lado, a natureza humana coincide essencialmente com os princípios de toda a criação, por outro, a história nos mostra como ela é capaz de imiscuir-se no devir negando o bem, Deus e a ordem original das coisas. Logo, deve-se admitir que para Rousseau a própria natureza humana parece se colocar em contradição consigo mesma na marcha histórica. Negando-se a si, a natureza humana seguiria rumo a seu aprimoramento, pela atualização de suas potencialidades. O devir, diante do que foi dito, seria abraçado pela natureza humana. Afinal, o desenvolvimento das qualidades atribuídas por Rousseau ao homem exigem mobilidade. A fim de tornar-se o que é, precisa não apenas sê-lo, mas reconhecer-se como tal. Assim, para atingir aquilo que está prescrito em sua própria natureza, o homem não apenas quer, mas é convidado pela sua própria natureza a abrir mão de sua posição inicial. É

³³ Cf. Starobinsky. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 35.

dessa maneira que a história, como constante desnaturalizar-se, pode ser entendida como progressivo encontro do homem consigo mesmo.

Como iremos observar, a história rousseauísta trabalha com um jogo de *chiaroscuro*, que tem por intuito não apenas dar dramaticidade à escrita, mas demonstrar o desenrolar histórico como um processo que envolve contradições ontológicas, o desenvolvimento de potencialidades e um reconhecer-se por parte do homem, única criatura a entrar em um processo histórico. A linha mestra, que hora se apaga, hora renasce nas tintas, seria o próprio Deus, que conduz o processo por sua presença eterna e imutável³⁴. Negando suas origens e lançando-se na história em busca de si, o homem pode, de direito, encontrar essa marca divina, que desde sempre foi boa e livre. E, nesse caso, o reconhecimento de si seria, antes de mais nada, um reconhecimento em relação ao autor de todas as coisas, como quer o Vigário de Sabóia:

De mon premier retour sur moi naît dans mon cœur un sentiment de reconnaissance & de bénédiction pour l'auteur de mon espèce, & de ce sentiment mon premier hommage à la Divinité bienfaisante.³⁵

Embora Rousseau enxergue a história como processo que coloca o homem em crescente contato com sua própria obra em detrimento daquela do seu Criador, reconhece que esse homem (ou natureza humana) inicialmente criado não pode ser destruído e, por sua natureza divina, tenderá a recompor-se cedo ou tarde. Acreditando nessa possibilidade, propõe-se à missão de apresentar uma história hipotética a seus contemporâneos, a partir das seguintes premissas: 1) a natureza humana é criada por Deus; 2) o processo histórico nos afasta da marca divina, mas não a destrói. A partir delas pode-se chegar à conclusão de que a história é o processo pelo qual a humanidade

³⁴ Conforme veremos no último capítulo.

³⁵ [De meu primeiro retorno a mim nasce em meu coração um sentimento de reconhecimento e de bênção ao autor de minha espécie, e desse sentimento a minha primeira homenagem à divindade beneficente. Rousseau.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p.374.

passa a fim de despertar essa essência adormecida sob o manto das aparências.

Como veremos no último capítulo, essas premissas e conclusão colaboram para se pensar em uma história como teodicéia que compreenderia a criação do homem, o seu afastamento em relação à ordem e também seu retorno à mesma. Como disse o Vigário Saboiano:

Dieu, dit-on, ne doit rien à ses créatures. Je crois qu'il leur doit tout ce qu'il leur promet en leur donnant l'être. Or c'est leur promettre un bien que de leur en donner l'idée & de leur en faire sentir le besoin. Plus je rentre en moi, plus je me consulte, & plus je lis ces mots écrits dans mon âme: sois juste, & tu seras heureux. ³⁶

Assim, da mesma maneira que a história representa um exteriorizar-se constante e um convite à contradição do ser consigo mesmo, esse processo teria um fim certo e demarcado. Ao inscrever nos corações a ideia de bem, Deus teria se comprometido com os homens a concretizar “tudo o que lhes prometeu ao dar-lhes o ser”. Essa promessa seria portanto a garantia de que o devir seria rompido quando o homem chegasse a atingir os tesouros de seu coração.

³⁶ [Dizem que Deus nada deve às criatura. Creio que lhes deve tudo o que lhes prometeu ao dar-lhes o ser. Ora, é prometer-lhes um bem dar-lhes uma ideia dele e fazer com que sintam a necessidade dele. Quanto mais volto para dentro de mim mesmo, quanto mais me consulto, mais leio estas palavras escritas em minha alma: Sê justo e serás feliz.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 380.

1.3 Metáforas da natureza humana

Ao refletir sobre a história da humanidade, Rousseau não nos dá muitas pistas de que seu destino seria bom. Pelo contrário, ao final do segundo *Discurso*, as possibilidades de retorno à bondade, liberdade e felicidade originais se colocam como remotas. Apesar disso, Engels, por exemplo, interpretou algumas passagens finais do *Discurso* como indicativas de uma saída revolucionária para a tirania estabelecida³⁷. Mas, uma vez que, segundo Rousseau, o projeto do rico se instaurou e prosperou³⁸, fica difícil dizer que tenha suposto também um caminho de emancipação para os homens.

A leitura do prefácio dessa obra, no entanto, nos deixa com a impressão contrária. Nas primeiras páginas do *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, Rousseau nos desvela os motivos que o teriam levado a produzir uma história hipotética. E, por mais que se dedique durante o texto a desmoronar qualquer esperança de futuro feliz para a humanidade, seu leitor não pode evitar aquelas instruções iniciais que deixavam claro que à dura carapaça das aparências se opõe uma essência que clama por ser desnudada. O prefácio ao segundo *Discurso* nos faz recuar diante do último grau da desigualdade apresentado no final do texto, a um passado profético:

La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des moralistes. Aussi je regarde le sujet de ce Discours comme une des questions les plus intéressantes que la philosophie puisse proposer, et malheureusement pour nous comme une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre. Car comment connaître la source de l'inégalité parmi les

³⁷ Cf. Starobinsky. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 41.

³⁸ Conforme Rousseau descreve ao final do segundo *Discurso*.

*hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes?*³⁹

O “Conhece-te a ti mesmo” coloca-se como objetivo fundamental para o autor do segundo *Discurso*. Para que devemos desnudar a cadeia que nos trouxe à situação atual? Para que o homem de sua época consiga separar a “simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor” marcou a criatura. A partir da constatação de que seria necessário conhecer a si mesmo, separando o que é aparente do que é essencial, Rousseau explora duas imagens que nos deixam claro que o trabalho a ser realizado é de “arqueologia”, como quer Salinas⁴⁰:

Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte,

³⁹ [O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos parece-me ser o do homem e ousa afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas. Considero, ainda o assunto desse discurso umas das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, uma das mais espinhosas a que possam responder os filósofos: pois como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmo?] Prefácio ao segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p.43.

⁴⁰ "Rousseau não procedeu a uma investigação abstrata sobre os atributos que constituem o homem. Ele interpretou a evolução desde os primórdios da humanidade até os dias de hoje. O que interessa desvendar é a lógica própria ao desenvolvimento dos homens através de sua história. Trata-se de uma investigação “arqueológica”, que buscará reconstituir estágios perdidos na evolução do homem para definir como era ele em seus primórdios e como teriam ocorrido as alterações.” Fortes, Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996. p. 39)

que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire.⁴¹

A imagem nos esclarece que, da mesma forma como a estátua de Glauco tornou-se irreconhecível por ter ficado por tanto tempo sujeita às intempéries, a natureza humana assumiu uma forma grotesca por sua inserção no seio da sociedade. Esse efeito devastador que os choques produziram sobre uma e outra, entretanto, são anunciados como insignificantes perante aquilo que atacam⁴². A partir da imagem pode-se perceber que enquanto o presente nos mostra uma natureza humana desfigurada, no auge de regimes despóticos, a esperança deveria ser depositada na recuperação de uma natureza ancestral.

Uma outra metáfora vem somar-se a da estátua de Glauco para a compreensão do que seria a natureza humana. Rousseau compara-a, ainda no prefácio ao segundo *Discurso*, a um fundamento de edifício soterrado por areia movediça:

(...) ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements.⁴³

⁴¹ [Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar da simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.] Prefácio ao segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p.43.

⁴² [O rosto de Glauco permaneceu intacto sob a espuma que o desfigura. Jean-Jacques aplica então a si mesmo (e só a ele) uma ideia que formulara anteriormente a respeito do homem em geral, e que opunha à noção da natureza perdida e da natureza oculta, de uma natureza que se pode mascarar, mas que jamais será destruída. Demasiadamente poderosa e talvez demasiadamente divina para que possamos transformá-la ou suprimi-la, ela elude nossos empreendimentos profanadores e se refugia nas profundezas, onde está apenas dissimulada sob invólucros exteriores. Está esquecida, mas não realmente perdida, e se a memória nos faz entrevê-la no fundo do passado é porque estamos já próximos de libertá-la de seus véus e de redescobri-la presente e viva em nós mesmos.] Starobinsky. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 31.

⁴³ [Só quando os examinamos de perto (os estabelecimentos humanos), só quando removemos o pó e a areia que cobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se ergue e se aprende a respeitar os seus fundamentos.] Prefácio ao segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p.48.

Segundo a imagem, a base sólida do edifício em nada se parece com a areia que a cobre e ao remover-se a areia, a estrutura encoberta poderia, enfim, ser desnudada. A base do edifício é comparada aqui à natureza humana, que em nada se afetaria por seu encobrimento.

Comparando-se as duas metáforas, percebe-se que, enquanto na primeira a natureza humana sofre alterações, na segunda, ela permanece sempre idêntica a si mesma. E mesmo que na comparação com a estátua de Glauco ela aparente uma monstruosidade que de fato não lhe pertence, ainda vale lembrar que Rousseau está ali a mostrar que a natureza humana é passível de ser alterada. Essas duas imagens, embora contrastantes, revelam a contradição presente na própria ideia de natureza humana, que permanece idêntica a si, mesmo estando em devir.

Se por um lado a natureza humana pode ser associada com a própria ordem natural, cujas leis são imutáveis, ela também traz em si a semente de seu desacordo consigo mesma. Ao negar a si, entretanto, a natureza humana estaria seguindo seu rumo de tornar-se, pela auto reflexão, o que de fato é. Como veremos, seria apenas alienando-se de si que essa natureza humana poderia atualizar sua inteireza. O devir histórico teria então, não somente se iniciado com a natureza humana, mas teria como sentido último a realização dessa natureza. A contradição expressa entre as metáforas, nesse caso, seria apenas aparente, já que a natureza humana seria capaz de ser idêntica a si mesma em todo percurso, apesar de representar para si uma negação da qual não pode prescindir a fim de reconhecer-se como tal.

1.4 História como marcha da natureza

Un enfant façonné, poli, civilisé, qui n'attend que la puissance de mettre en œuvre les instructions prématurées qu'il a reçues, ne se trompe jamais sur le moment où cette puissance lui survient. Loin de l'attendre, il l'accélère, il donne à son sang une fermentation précoce, il sait quel doit être l'objet de ses désirs, longtemps même avant qu'il les éprouve. Ce n'est pas la nature qui l'excite, c'est lui qui la force: elle n'a plus rien à lui apprendre, en le faisant homme; il l'étoit par la pensée longtemps avant de l'être en effet.

La véritable marche de la nature est plus graduelle & plus lente. Peu à peu le sang s'enflamme, les esprits s'élaborent, le tempérament se forme.⁴⁴

No *Emílio*, Rousseau define a natureza como um todo bem ordenado, cujas leis constantes e infalíveis revelam a atividade criadora de uma inteligência superior. Esse conceito estaria intimamente ligado à ideia de “ordem”, ou de harmonia universal, que poderia ser apreendida pelos homens como um equilíbrio perfeito entre todas as partes que compõem a totalidade da natureza.⁴⁵ À ideia de natureza também está associada a de diversidade⁴⁶, já

⁴⁴ [Uma criança educada, polida e civilizada, que só aguarda a potência para realizar as instruções prematuras que recebeu, nunca se engana sobre o momento em que alcança esta potência. Longe de esperá-la, acelera-a, imprime em seu sangue uma fermentação precoce, sabe qual deve ser o objeto de seus desejos, muito tempo antes mesmo de senti-los. Não é a natureza que a excita, mas ela que a força; a natureza não tem mais nada a lhe ensinar ao torná-la homem; a criança já o era pelo pensamento muito antes de o ser de fato.

A verdadeira marcha da natureza é mais gradual e mais lenta. Pouco a pouco o sangue começa a arder, formam-se os espíritos, molda-se o temperamento.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 285.

⁴⁵ “(...) la nature c'est l'ensemble des choses vivantes, ordonnées et bonnes, telles qu'elles s'offrent à nous aujourd'hui encore, quand on les débarrasse des apports de la civilisation.”[(...) a natureza tudo que era vivo, ordenado e bom, como estaria disponível para nós hoje, se nos livrássemos das contribuições da civilização.] (tradução nossa) Masson. *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints, 1970. p. 261.

⁴⁶ "Ao que parece, Rousseau entende que a natureza é dotada de formas diversificadas, contrariamente a sociedade, que apenas reproduz o mesmo estereótipo. *Parece-me excelente a ideia de queres entreter a vivacidade de sua filha, exercitando sua atenção sobre objetos tão agradáveis e variados como as plantas.*" *Cartas Sobre os elementos de botânica*. Lisboa: Biblioteca Nacional Digital. In: <<http://purl.pt/11803/5/#/6>> p. 27.

que, diferentemente do homem que apenas homogeniza tudo a seu redor, a natureza harmoniza as diferenças em um todo ordenado⁴⁷.

Mas, sendo o homem parte da natureza, teria ele também seu lugar na ordem, devendo, para seu próprio benefício, esforçar-se por compreendê-lo e por seguir o caminho natural. A "marcha da natureza", por sua vez, implicaria que essa ordem natural não é estática, mas dinâmica, encarregando-se sozinha de transformar o selvagem em virtuoso, a criança em homem, a potência em ato.

C'est ainsi que la nature, qui fait tout pour le mieux, l'a d'abord institué. Elle ne lui donne immédiatement que les désirs nécessaires à sa conservation & les facultés suffisantes pour les satisfaire. Elle a mis toutes les autres comme en réserve au fond de son âme, pour s'y développer au besoin.⁴⁸

A partir da ideia de que a natureza tem um percurso próprio e que resta ao homem descobri-lo e entrar em consonância com ele, Rousseau desenvolve um método educativo negativo⁴⁹, que consiste em não oferecer nada além do que a natureza ela própria oferece. Seguindo o caminho da natureza, o trabalho reservado ao professor seria mais impedir que o aluno adquira um conhecimento para o qual não está preparado do que ensinar. No excerto

⁴⁷"(...) as figuras matemáticas, sendo somente abstrações, só têm relações com elas mesmas, ao passo que todas as relações dos corpos naturais, referem-se a outros corpos e aos movimentos que os modificam; assim, isso mais uma vez nada provaria contra a precisão natureza." *Carta sobre a Providência*. Tradução Brasileira: Ana Luisa Silva Camarani. In: *Escritos sobre religião e moral*. Clássicos da Filosofia. Caderno de Tradução n2. IFCH/ UNICAMP, 2002. p.13.

⁴⁸ [Ela (natureza) lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário.] *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 70.

⁴⁹ Portanto, a primeira educação deve ser puramente negativa. Consiste, não me ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro. Se pudésseis nada fazer e nada deixar que fizessem, se pudésseis levar vosso aluno são e robusto até a idade de doze anos sem que ele soubesse distinguir a mão esquerda da direita, desde vossas primeiras lições os olhos de seu entendimento se abririam para a razão; sem preconceitos, sem hábitos, ele nada teria em si que pudesse obstar o efeito de vossos trabalhos. Logo se tornaria em vossas mãos o mais sábio dos homens e, começando por nada fazer, teríeis feito um prodígio de educação. *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 91.

abaixo, o mestre de Emílio conta a seu aluno como procurou mantê-lo no caminho que a natureza sugeria:

En prenant soin de toi, je résolu de ne pas faire un pas inutile & de t'empêcher d'en faire. Je me tins dans la route de la nature, en attendant qu'elle me montrât celle du bonheur. Il s'est trouvé qu'elle étoit la même, & qu'en n'y pensant pas je l'avois suivie.⁵⁰

A vantagem para aquele que segue esse método coincidiria com a finalidade ética por excelência, o que nos deixa pistas de que Rousseau não propõe apenas uma educação infanto-juvenil, mas um caminho que poderia ser adotado por aqueles que, já crescidos, buscam a felicidade. Tratar-se-ia de desenvolver uma resignação, que consiste em adaptar-se à ordem natural.

Tant que nous ignorons ce que nous devons faire, la sagesse consiste à rester dans l'inaction. C'est de toutes les maximes celle dont l'homme a le plus grand besoin, & celle qu'il sait le moins suivre. Chercher le bonheur sans savoir où il est, c'est s'exposer à le fuir, c'est courir autant de risques contraires qu'il y a de routes pour s'égarer. Mais il n'appartient pas à tout le monde de savoir ne point agir.⁵¹

Aqui Rousseau associa a inatividade do sábio e sua capacidade de se entregar aos cuidados da natureza ao encontro da felicidade. A felicidade, estaria, portanto, em se deixar levar pela natureza, sem lhe opor resistência, sem lhe antecipar o curso e sem dela se afastar. Tanto para um homem individualmente como para a humanidade esse preceito se aplicaria. Nesse sentido, o homem natural era feliz, mas teria sido possível, conforme a própria

⁵⁰ [Tomando conta de ti, resolvi não dar um passo inútil e impedir que o desses. Mantive-me no caminho da natureza, esperando que ela me mostrasse o da felicidade. Aconteceu que era o mesmo e, sem o saber, eu o tinha seguido.] *Emílio*, V. Tradução Brasileira. p. 624.

⁵¹ [Enquanto ignoramos o que devemos fazer, a sabedoria está em permanecer inativo. De todas as máximas, esta é a de que o homem tem maior necessidade e a que ele é menos capaz de seguir. Procurar a felicidade sem saber onde ela está é correr o risco de perdê-la, é correr tantos riscos contrários quantos são os caminhos para se perder.] *Emílio*, V. Tradução Brasileira. p. 624.

marcha da natureza manter-se tal qual era? A resposta de Rousseau é negativa:

Né dans le fond d'un bois, il eût vécu plus heureux & plus libre; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants, il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, & maintenant il sait l'être malgré ses passions. (...) Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui.⁵²

Rousseau admite que o homem natural era feliz e livre, mas, tendo a marcha da natureza produzido as paixões⁵³, gerou-se um contraponto a sua felicidade e liberdade. Esse contraponto, entretanto, não seria inútil e contribuiria para a produção da moralidade e da felicidade da virtude. Sem o concurso das paixões, o homem não poderia vir a ser virtuoso, pois a virtude está no sacrifício auto imposto a fim de dominar as inclinações nefastas do corpo e da alma. Também não seria livre, já que a verdadeira liberdade é obediência a si, o que apenas pode ser gerado a partir da oposição com o que não é o si.

Na *Nova Heloísa*, é necessário que Júlia passe pela paixão para que se torne virtuosa a partir do domínio de si:

⁵² [Nascido no fundo de um bosque ele (homem) teria vivido mais feliz e mais livre, mas, contra nada tendo que lutar para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora sabe sê-lo apesar de suas paixões. (...) Ele aprende a lutar consigo mesmo, a vencer-se a sacrificar seu interesse pelo interesse comum. Não é verdade que não tire proveito das leis: elas proporcionam-lhe a coragem de ser justo, mesmo entre os maus. Não é verdade que elas não o tornaram livre, ensinaram-lhe a reinar sobre si mesmo.] *Emílio*, V. Tradução Brasileira. p. 670.

⁵³ [Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem para destruir as paixões que lhe dá, Deus quereria e não quereria, estaria se contradizendo. Ele nunca deu essa ordem insensata, nada de semelhante está escrito no coração humano, e o que Deus quer que um homem faça ele não manda outro homem dizer, ele próprio o diz e o escreve no fundo do seu coração.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 273.

*Iludi-me por muito tempo. (...) Sim, em vão quis abafar o primeiro sentimento que me fez viver, ele se concentrou em meu coração. (...) Meu amigo, faço essa confissão sem vergonha, este sentimento que permaneceu apesar de mim foi involuntário, ele nada custou à minha inocência, tudo o que depende de minha vontade escolheu meu dever. Se o coração, que dela não depende, vos escolheu, isso foi meu tormento e não meu crime. Fiz o que tive de fazer, fica-me a virtude sem mácula e ficou-me o amor sem remorsos.*⁵⁴

A ideia de que a natureza em si deve ser suplantada para que se constitua a moralidade também está presente *Contrato Social*. Quando Rousseau fala da passagem do estado de natureza para o estado civil, momento que “eleva a alma” e coloca a moralidade no lugar do instinto.

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, & donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique & le droit à l'appetit, l'homme, qui jusque là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, & de consulter sa raison avant d'écouter, ses penchans.⁵⁵

E, muito embora, não fique claro aqui que foi um movimento da própria na natureza que tenha causado essa passagem, por inferência pode-se dizer que, se o surgimento da moralidade foi a consequência da ação da natureza — que colocou-se como contraponto a si diante dos homens — no caso de Emílio e Júlia, conclui-se que também, no *Contrato*, admita-se que a natureza, como devir contínuo por meio do qual aquilo que estava guardado no fundo da alma humana vem à tona, define a passagem do estado de natureza para o estado civil.

⁵⁴ *Nova Heloísa*. Tradução Brasileira. p. 634.

⁵⁵ [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 lhe faltava. E 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.] CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p. 77.

Suplantar a natureza em si seria, sem dúvidas, uma tarefa para o homem no curso histórico, mas sendo essa busca conduzida pela própria natureza, não seria a própria natureza a condutora do processo histórico tanto da humanidade quanto da vida do indivíduo? Não estaria o motor da história na própria natureza? Nos seus *Devaneios*, Rousseau nos mostra como a natureza teria proporcionado o encontro dele mesmo⁵⁶. Em meio à calúnia e à perseguição de seus inimigos, Rousseau abandona-se⁵⁷ ao destino que lhe reserva a natureza a fim de encontrar a paz⁵⁸. Desenvolve-se, nesse texto, a ideia de que há, não apenas um movimento da natureza que engendra as paixões e que propicia o afastamento do homem em relação a si mesmo, mas também a ideia de que a natureza deseja que esse homem retorne a si e encontre a si mesmo.

Estas horas de solidão e de meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu mesmo e em que me pertenco sem distração, sem obstáculos e em que posso verdadeiramente dizer que sou o que desejou a natureza.⁵⁹

Assim, supomos que tanto do ponto de vista individual como coletivo, a natureza teria um papel preponderante no percurso histórico. Se, a princípio, se é bom sem sê-lo é porque algo precisa acontecer no afã de que essa potencialidade se expresse. Assim como, sem que haja um afastamento do homem em relação a sua própria natureza, não seria possível a ele observar-

⁵⁶ Essa ideia será melhor desenvolvida na seção 3.4 desta tese.

⁵⁷ O que traz novamente a ideia de que caberia ao homem a inação a fim de seguir o curso que lhe reserva a natureza.

⁵⁸ "Ainda não tem dois meses, uma grande calma voltou ao meu coração. Havia muito nada mais temia mas esperava ainda e essa esperança, ora embalada, ora frustrada, era um ponto através do qual mil paixões diversas não cessavam de me agitar. Um acontecimento tão triste quando imprevisto acaba enfim de apagar em meu coração este fraco raio de esperança e me fez ver meu destino fixado para sempre, definitivamente, na terra. A partir de então, resignei-me sem reservas e encontrei novamente a paz." DCS. *Primeira Caminhada*. Tradução Brasileira. p. 25.

⁵⁹ DCS. *Segunda Caminhada*. Tradução Brasileira. p. 31.

se, pode-se dizer que o concurso das paixões e da adversidade é condição necessária para a produção de homens virtuosos e livres.

1.5 História como processo dialético

Rousseau não nos autoriza a dizer que produz uma filosofia da história cujo movimento seja dialético⁶⁰. Seus escritos também repelem a tentativa de uma formulação sistemática de seu pensamento histórico. Mas anacronismos são lícitos quando o que se pretende explicitar não poderia prescindir de um conceito anacronicamente produzido. Esse é o caso do conceito de dialética que, cunhado para se referir à lógica histórica por Hegel, serve ao estudo da noção de história em Rousseau.

O professor Rolf Kuntz, ao analisar o segundo Discurso, constata que existem ali duas leis gerais da evolução humana:

- 1) É pela atividade das paixões que nossa razão se aperfeiçoa
- 2) O entendimento progride à medida que desafios mais altos de apresentam, exigindo maior emprego da reflexão.

Para o comentador,

O avanço do entendimento e das paixões inscreve-se, portanto, num fluxo circular (ou, mais precisamente, em espiral): necessidade - paixão - conhecimento - paixão (necessidade artificial). Em termos mais modernos, a resposta produzida pelo entendimento realimenta os

⁶⁰ Realmente, Rousseau não se opunha ao progresso (apesar de algumas de suas infelizes formulações), mas tinha uma visão dialética a respeito disso. Para ele, o progresso não seguiria uma linha reta, em que a cada passo a frente o bem aumentava e o mal reduziria. Em vez disso, ele afirmava que cada avanço possuía seu lado negativo, cada passo trazia algo positivo e negativo ao mesmo tempo.

O objetivo subjacente à história hipotética de Rousseau é mostrar primeiramente, como a humanidade chegou a esse grau de degeneração e corrupção e, em segundo lugar, por que somente o tipo mais radical de reconstrução política restituiria a virtude e, acima de tudo, a igualdade. (tradução nossa) Nisbet, R. *History of the Idea of Progress*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1980. p. 245.

estímulos iniciais, isto é, as necessidades. Como consequência podemos dizer que não apenas o progresso da razão é função das necessidades e paixões, mas que as necessidades e paixões por sua vez também são função dos progressos do entendimento. ⁶¹

O movimento, ou fluxo, descrito como um desenrolar próprio da evolução humana se dá na história, como um *creciendo* em que a natureza engendra seu oposto e por ele é alimentada, promovendo progressos no entendimento. Kuntz não dá a esse fluxo o nome de dialética, mas percebe no texto do segundo *Discurso* um movimento que se desenvolve em espiral gerando contradições, superação de contradições e progresso do espírito humano.

No mesmo sentido segue o Prof. Salinas em sua obra introdutória ao pensamento de Rousseau. O comentador sugere que a contradição entre natureza e sociedade está no cerne, não apenas do segundo *Discurso*, mas em toda a obra do filósofo. Segundo Salinas, Rousseau nos leva a pensar a história como um desenrolar lógico, assim como o fizeram de forma mais madura Kant e Hegel.

De acordo com análises de Salinas, com Rousseau:

(...) a questão da história passa a adquirir um estatuto e uma dignidade filosófica, embora não tenha atingido ainda a clareza que teve mais tarde com Kant e com Hegel (...) que criou a moderna concepção de dialética (...)

O que interessa (a Rousseau) desvendar é a lógica própria ao desenvolvimento dos homens através de sua história. Trata-se de uma investigação "arqueológica", que buscará reconstituir estágios perdidos na evolução do homem para definir como era ele em seus primórdios e como teriam ocorrido as alterações. Teremos a reconstituição dinâmica e dramática que oporá um "estado de natureza" a um "estado de sociedade" e recriará imaginariamente os sucessivos cenários intermediários que conduziram de um termo a outro. ⁶²

⁶¹ Kuntz, Rolf. *Fundamentos da Teoria Política de Rousseau*. São Paulo: Barcarolla, 2012. Fundamentos da teoria política de Rousseau. 94-95

⁶² Fortes, Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996. p. 20.

Salinas repara que a noção de história como processo dialético que contradiz e sintetiza natureza e sociedade vai ganhar maior clareza no idealismo alemão, mas não é estrangeira à filosofia rousseauísta, pois, muito embora não tenha definitivamente delineado uma noção dialética de história, é possível identificar como dialético (no sentido hegeliano) o movimento descrito por nosso filósofo, principalmente, mas não apenas, no segundo *Discurso*.

Mas é de se esperar que a interpretação da história rousseauísta como um processo dialético não seja uma unanimidade. Na verdade, o próprio Hegel, em sua *Filosofia do Direito* deixa escapar essa a característica do pensamento de Rousseau. Ao tratar do *Contrato Social*, nos diz Hegel que, propondo uma ideia de Estado como união das vontades particulares, Rousseau ter-se-ia negado a subsumir o indivíduo no todo ao qual pertence.

Segundo Hegel:

No exame desse conceito (o conceito de Estado), Rousseau teve o mérito de estabelecer na base de Estado um princípio que , não somente em sua forma (como por exemplo o instinto social, a autoridade divina), mas ainda no seu conteúdo, é pensamento e mesmo é o pensamento, pois que é vontade. Mas concebendo a vontade somente na forma definida da vontade individual (como mais tarde também Fichte) e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade, mas como vontade comum que resulta das vontades individuais como conscientes, a associação dos indivíduos no Estado torna-se num contrato, que tem então por base sua vontade arbitrária, sua opinião e uma adesão expressa e facultativa, seguindo-se daí consequências ulteriores puramente conceituais, destruidoras do divino, existente em si e para si, de sua autoridade, de sua majestade absoluta. Chegadas ao poder, estas abstrações produziram, de um lado o mais prodigioso espetáculo visto desde que há uma raça humana: recomeçar a priori e pelo pensamento, a constituição de um grande Estado real, subvertendo tudo o que existe e é dado, e querer dar por base um sistema racional imaginado; por outro lado, não sendo mais que

*abstrações sem Ideia, elas engendraram por sua tentativa os acontecimento mais horríveis e mais cruéis.*⁶³

Essa inconsistência ao tratar do pensamento rousseauísta levou Salinas a comentar, em uma nota do *Paradoxo do Espetáculo*:

Não estaria Hegel deixando de levar em conta, neste texto, a distinção fundamental, estabelecida no Contrato, entre a vontade geral e a vontade de todos?" E, citando Rousseau termina: "Há frequentemente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; um só diz respeito ao interesse comum, a outra diz respeito ao interesse privado e não é mais do que uma soma das vontades particulares."⁶⁴

Endossaria a desconfiança de Salinas, Friedrich Engels, que considera Rousseau um pensador dialético. Para ele, assim como Hegel, Rousseau entenderia o processo histórico como um desenrolar que envolve contradições internas ao sujeito que são sintetizadas por movimentos históricos. Em 1856, Engels escreve:

Já em Rousseau, ademais, encontramos não apenas uma linha de pensamento que corresponde exatamente àquela desenvolvida por Marx, no Capital, mas também em detalhes, uma série inteira das mesmas voltas dialéticas do discurso como Marx usava: processos que na natureza são antagônicos contém uma contradição; transformação de um extremo em seu oposto; e finalmente, como o kernel de tudo isso, a negação da negação. E Apesar de em 1754 Rousseau não era capaz de falar no jargão hegeliano, ele foi certamente, 60 anos antes de Hegel nascer, profundamente mordido pela pestilence hegeliana, dialética da contradição, doutrina do Logos, teologia entre outras.⁶⁵

⁶³ Hegel. *Principes de Philosophie du Droit*. Paris: Gallimard 191-92 Cf. Fortes, Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Clássicos e Comentadores. São Paulo: Editora Discurso Editorial, 1997. p. 46.

⁶⁴ Fortes, Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Clássicos e Comentadores. São Paulo: Editora Discurso Editorial, 1997 Salinas. p. 46.

⁶⁵ Kessous, Naaman. *Two French Precursors of Marxism: Rousseau and Fourier*. Avebury: Aldershot, Hants, 1996. p. 22.

Mais recentemente, o professor Naaman Kessous em seu *Two French Precursors of Marxism* define dialética como uma visão de que o mundo não é estático, mas está em um contínuo processo de mudança governada pela contradição inscrita na matéria ou no pensamento humano. Segundo ele, está inscrita na noção de dialética que a luta dos opostos geraria sua fusão em uma realidade qualitativamente nova. De acordo com Kessous, a dialética apresenta o processo histórico e a própria natureza como negação da negação, em que a fase negativa eleva a fase original a um grau mais elevado.⁶⁶

Para o professor, Rousseau pode ser entendido como materialista dialético por quatro motivos. Primeiramente, porque não naturaliza a propriedade (como faz Locke, por exemplo), mas a coloca como um deflagrador para as contradições no processo histórico. Em segundo lugar, ele nota que Rousseau mostra uma visão racionalista (ou lógica) da história quando se distancia dos fatos aderindo à procedimentos de eliminação e inferências. Em terceiro lugar, Kessous observa que a religiosidade de Rousseau opera o mesmo resultado que o ateísmo de Marx e Engels, tornando-o progressista quanto às relações sociais e formas de governo. E, por fim, ele observa que, diferentemente dos religiosos que pretendem desfrutar das benesses da outra vida, Rousseau entende que o local de realização de um ser humano é na terra.

Segundo Kessous, Rousseau seria um dialético materialista, que antecipando Marx, teria percebido como as relações de produção propulsionam a história. Porém, é inegável a sua proximidade com Hegel que, apesar de desconsiderá-lo como antecessor, desenvolve o pensamento sobre a história gestado por Rousseau no conjunto de sua obra.

⁶⁶ Kessous, Naaman. *Two French Precursors of Marxism: Rousseau and Fourier*. Avebury: Aldershot, Hants, 1996. p.12.

Capítulo II - O progresso moral no percurso histórico

A partir da leitura dos *Discursos*, principalmente, mas também do *Emílio* e do *Contrato*, costuma-se extrair uma visão rousseauísta da história que segue na contramão do movimento Iluminista. As palavras de Rousseau parecem deixar claro que os progressos da espécie funcionam apenas para afastar o homem de si mesmo, o que representaria seu maior infortúnio:

Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître.⁶⁷

Enquanto, no primeiro *Discurso*, os desenvolvimentos da razão humana levam o homem a abafar a sinceridade em prol de um falso refinamento do espírito, no segundo *Discurso*, Rousseau atrela a marcha histórica à marcha da desigualdade e do constante afastamento do homem em relação à natureza e à si mesmo. O aparecimento da ganância, da vaidade e o aumento da frivolidade parecem figurar como obstáculos intransponíveis entre o homem e a sua própria felicidade. Ao examinar os principais textos de Rousseau, não parece haver outra saída a não ser aceitar que ele seja um pessimista em relação aos progressos que a humanidade pode galgar.

A professora Maria das Graças de Souza dedica ao pensamento histórico de Rousseau um capítulo, em seu livro *Ilustração e História*, intitulado

⁶⁷ [O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo.] prefácio ao segundo *Discurso*. Tradução Brasileira. p. 44.

Rousseau: história e declínio, no qual se empenha em mostrar como o Rousseau era avesso à ideia iluminista de progresso histórico.

A hipótese aventada por Souza é a de que Rousseau percebe a história como uma trajetória linear de queda:

(...) a história dos homens é a história da queda. Esta transformação da alma humana corresponde à transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual.⁶⁸

(...)o contrato não nos dá os meios de afirmar a possibilidade de um retorno ou de um resgate do passado perdido nem a inauguração de um tempo novo. Seria o Emílio uma alternativa para a visão final do Discurso sobre a desigualdade? Parece que não. Emílio não é educado para transformar os rumos da história, mas para poder viver bem em qualquer sociedade moderna, degenerada, despótica e desigual. Do ponto de vista da história, temos apenas a visão escatológica do segundo Discurso.⁶⁹

A história rousseauísta, para a comentadora, seria uma cadeia que levaria o homem da infância inocente até seu apogeu e do apogeu até sua completa decadência.

Há portanto um antes e um depois: um estado de liberdade original, perdido, e um estado atual, o dos povos civilizados, no qual os homens estão acorrentados a ferros que eles mesmos se deram.⁷⁰

Não havendo qualquer aprimoramento que pudesse perdurar, seguiria a espécie humana decadente independentemente de quaisquer esforços no sentido contrário. A fim de endossar essa perspectiva, Souza recorre aos

⁶⁸ Souza, Maria das Graças. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 71.

⁶⁹ Souza, Maria das Graças. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 92.

⁷⁰ Souza, Maria das Graças. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 70.

momentos dos *Discursos*, do *Contrato*, e também da *Nova Heloísa* em que Rousseau retrata a opacidade das diferenças entre os homens de seu tempo e constata:

Na verdade, esta espécie de indiferenciação na qual os homens caíram é um dos aspectos da desfiguração sofrida pela natureza humana no decorrer de sua história. O que a história dos homens modernos nos mostra, portanto, é uma exterioridade, é a indiferenciação na máscara.⁷¹

Não restam dúvidas de que, para Rousseau, a indiferenciação dos homens e dos povos seja uma marca de decadência. Mas não podemos confundir o seu diagnóstico de época com um prognóstico, pois uma coisa é dizer que as coisas não vão bem nos dias de hoje e outra coisa é dizer que elas não irão melhorar. De fato, estamos frente a um autor que elogia os antepassados, faz a crítica de seus contemporâneos e mostra-se preocupado quanto aos tempos vindouros. Pois, muito embora a referência a uma sociedade corrupta e corruptora nos remeta a uma história de afastamento do homem em relação a si mesmo, a constante menção a uma natureza humana boa, virtuosa e intocada pelos males sociais sugere a inevitável aproximação do homem consigo mesmo.

É verdade que Rousseau nunca acenou com o possível retorno do homem à natureza, pelo contrário, para ele seria inconcebível que o homem voltasse a viver na natureza como selvagens.

Quoi donc? Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer. O vous, à qui la voix céleste ne s'est point fait entendre et qui ne reconnaissez pour votre espèce d'autre destination que

⁷¹ Souza, Maria das Graças. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 56-57.

d'achever en paix cette courte vie, vous qui pouvez laisser au milieu des villes vos funestes acquisitions, vos esprits inquiets, vos cœurs corrompus et vos désirs effrénés, reprenez, puisqu'il dépend de vous, votre antique et première innocence; allez dans les bois perdre la vue et la mémoire des crimes de vos contemporains et ne craignez point d'avilir votre espèce, en renonçant à ses lumières pour renoncer à ses vices. Quant aux hommes semblables à moi dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité, qui ne peuvent plus se nourrir d'herbe et de gland, ni se passer de lois et de chefs, ceux qui furent honorés dans leur premier père de leçons surnaturelles, ceux qui verront dans l'intention de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise, la raison d'un précepte indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre système; ceux, en un mot, qui sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences, tout ceux-là tâcheront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à pratiquer en apprenant à les connaître, à mériter le prix éternel qu'ils en doivent

attendre; ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres; (...)72

Rousseau condena aqueles que o interpretam como um aspirante à volta a uma vida anterior à civilização. Essa suposição seria entendida por ele como um ato de má-fé, já que a todo tempo advogou por um outro tipo de retorno: à uma natureza perdida. Usando de ironia, vai dizer que não é tão fácil abandonar as aquisições funestas da civilização, simplesmente voltando aos bosques. Por isso, convoca aqueles que lhes são iguais a honrar os sagrados laços da sociedade, a fim de que, pela prática da virtude recebam o "prêmio eterno" prometido pela "voz divina". Essa promessa de felicidade se reservaria àquele que, tendo passado pelas luzes, progride em direção ao chamado de Deus.

Esse progresso teria um viés, entretanto, bastante diferente daquele preconizado por seus contemporâneos iluministas. Em sua *Política do Progresso*, o historiador Hiram Caton aponta as divergências de Rousseau com a visão dominante do Iluminismo francês:

⁷² [Pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu e voltar a viver nas florestas como os ursos? É essa uma consequência à moda dos meus adversários, que prefiro antes prevenir do que possibilitar-lhes a vergonha de formulá-la. Oh! vós, a quem a voz celeste não se fez ouvir e que não reconheceis para vossa espécie outro destino senão o de terminar em paz esta curta vida; vós, que podeis deixar no meio das cidades vossas funestas aquisições, vossos espíritos inquietos, vossos corações corrompidos e vossos desejos desenfreados; retomai, visto que depende de vós, vossa antiga e primeira inocência, ide aos bosques esquecer o espetáculo e a memória dos crimes de vossos contemporâneos e não temais aviltar vossa espécie renunciando às suas luzes para renunciar a seus vícios. Quanto aos homens semelhantes a mim, cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original, que não podem mais alimentar-se de ervas e de bolotas, nem viver sem leis e sem chefes; aqueles que foram honrados, na pessoa de seu primeiro pai, por lições sobrenaturais; aqueles que verão, na intenção de dar inicialmente às ações humanas uma moralidade que não adquiriram ao fim de muito tempo, a razão de um preceito indiferente em si mesmo e inexplicável por qualquer outro sistema, em uma palavra, aqueles que estão convencidos de ter a voz divina chamado todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes - todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar, respeitarão os sagrados laços da sociedade de que são membros; (...)] segundo *Discurso*, nota i/9

Rousseau se coloca como porta-voz dos homens comuns contra a perniciosa influência de alguns que os filósofos consideram benfeitores da humanidade - os fundadores da filosofia moderna e ciências. Vivendo no coração do Iluminismo europeu, Rousseau o ataca. O insight de Rousseau, a iluminação extática que o transformou em um moralista político, foi a ideia de que a ciência é má porque corrompe a moral do homem comum. Ele não pretende ter descoberto esse conflito perturbador. Alinhando-se a Sócrates e Cato, ele sustentou que o fenômeno é endêmico à vida civilizada, cuja história mostra como "o luxo, a licenciosidade e a escravidão têm sido a punição pelas tentativas arrogantes que fizemos de sair da feliz ignorância na qual a sabedoria eterna nos colocou." A sabedoria eterna criou pessoas livres, ignorantes e felizes, mas ao colher o fruto proibido da árvore do conhecimento, eles caíram da sua ignorância feliz e original na licenciosidade e escravidão.⁷³

A partir dessas considerações, seria possível discernir em que ponto estariam certos os defensores do pessimismo histórico de Rousseau. Se, por um lado, o filósofo deposita na história a esperança de um progresso moral, ele não crê, como outros iluministas, que esse progresso advenha pelo aumento do conhecimento. A confusão de seus leitores a esse respeito rendeu-lhe muitas explicações, das quais se pode destacar a oferecida ao Sr. Bordes:

As ciências são obra-prima do gênio e da razão. O espírito de imitação produziu belas-artes, e a experiência as aperfeiçoou. Devemos às artes mecânicas um grande número de invenções úteis que aumentaram os encantos e as comodidades da vida. Eis verdades com as quais de bom grado concordo. Mas consideremos, agora, todos esses conhecimentos em relação aos costumes.

Se inteligências celestiais cultivassem as ciências, disso só resultaria o bem, digo isso mesmo dos grandes homens que são feitos para guiar os outros. Sócrates, sábio e virtuoso, honrou a humanidade, mas os vícios dos homens vulgares envenenam os conhecimentos mais sublimes e os tornam perniciosos às nações (...)⁷⁴

⁷³ Caton, Hiram. *The Politics of Progress*. University of Flórida Press, 1988. p. 332.

⁷⁴ *Última resposta ao Sr. Bordes*. Coleção Os Pensadores. Volume 2. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 262.

Rousseau chama atenção para a oposição que percorre seu texto. Se, de um lado, estão as conquistas do conhecimento, de outro estão as conquistas morais. O progresso das luzes por si, constata, não foi capaz de trazer progressos no campo da moral. Mas, se não foi possível às ciências e as artes se deixarem guiar pela virtude, o contrário ocorreu: a degradação dos costumes. Dito isso, faremos uma análise mais detalhada do seu primeiro *Discurso*, a fim de entender o ideal de progresso com que trabalha nosso filósofo.

2.1 Progresso das ciências e das artes x progresso moral

Rousseau inicia seu *Discurso Sobre as Ciências e as Artes* comparando as necessidades do corpo às do espírito, mostrando como as ciências e artes previnem o homem contra sua liberdade original, fazendo com que “amem sua escravidão”.

*Puissances de la Terre, aimez les talents, & protégez ceux qui les cultivent. Peuples policés, cultivez-les : Heureux esclaves, vous leur devez ce goût délicat & fin dont vous vous piquez ; cette douceur de caractère & cette urbanité de mœurs qui rendent parmi vous le commerce si liant & si facile ; en un mot, les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune.*⁷⁵

Nesse pequeno trecho, Rousseau chama atenção para o fato de que o contentamento gerado pela aparência da posse é fator impeditivo para a verdadeira posse da virtude. Estando o espírito propenso a regozijar-se, acaba tomando as ciências e artes como substituto para aquilo que verdadeiramente poderia satisfazê-lo. A perda da liberdade seria o fruto desse auto-engano, pois transforma os “povos policiados em escravos felizes”. Seduzidos pelo gosto da

⁷⁵ [Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas.] primeiro *Discurso*. *Primeira Parte*. Tradução Brasileira. p. 191.

artificialidade e requinte das ciências e das artes, o coração dos homens parece ter se inundado com uma substância estranha a ele:

Aujourd'hui que des recherches plus subtiles & un goût plus fin ont réduit l'Art de plaire en principes, il règne dans nos mœurs une vile & trompeuse uniformité, & tous les esprits semblent avoir été jettés dans un même moule (...).⁷⁶

Esse comportamento social, que se impõe como regras de convivência muito rebuscadas e finas na aparência, são frivolidades que abafam as determinações da natureza. Saindo de si mesmo e de seu molde natural, perderiam os homens sua singularidade, reunindo-se numa massa amorfa em que não se pode discernir quem é um e quem é outro. O contraponto desse homem intoxicado pelos avanços do conhecimento é aquele que tem o conhecimento de si:

Sinto meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum daqueles que vi; ousou acreditar que não sou feito como nenhum daqueles que existem. Se não valho mais, ao menos sou outro. Se a natureza fez bem ou mal me quebrar o molde no qual me lançou, é sobre o que não se pode julgar a não ser depois de eu ser lido.⁷⁷

No trecho, o molde natural é tido como elemento de diversidade, o que pode ser contraposto ao molde social que torna tudo o mesmo:

On n'ose plus paroître ce qu'on est; &, dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissans ne les en détournent.⁷⁸

⁷⁶ [Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nosso costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde.] primeiro *Discurso. Primeira Parte*. Tradução Brasileira. p. 191.

⁷⁷ *Confissões*, I. São Paulo: Edipro, 2007.

⁷⁸ [Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem.] primeiro *Discurso*. p.192.

Rousseau nos leva a constatar que o homem não buscou até o momento o verdadeiro conhecimento, que seria o conhecimento de si e das virtudes, mas um conhecimento exterior, que o leva para longe de si rumo aos ditames de sua própria vaidade. Essa crítica aparece também nas observações que o Saint-Preux faz à sua aluna Júlia:

A ciência é, para a maioria dos que a cultivam, uma moeda muito apreciada que, contudo, somente aumenta o bem-estar na medida em que for comunicada e somente é boa na permuta. Retirai a nossos Sábios o prazer de se fazerem ouvir, o saber nada será para eles. Não acumulam no gabinete senão para derramar entre o público, somente querem ser sábios aos olhos alheios e não se preocupariam mais com o estudo se não tivessem mais admiradores.⁷⁹

E continua:

Quanto a nós, que queremos aproveitar em nossos conhecimentos, não os acumulamos para revendê-los mas para revertê-los para nosso uso, nem para com eles nos sobrecarregar mas para nos alimentarmos.⁸⁰

Saint-Preux pretende ensinar à Júlia que suas lições não visam a erudição, que, por motivos espúrios, é por muitos almejada, mas a aquisição das virtudes e ao deleite da alma:

Eis, minha encantadora Aluna, por que limito todos os vossos estudos a livros de bom gosto e de bons costumes. (...) Portanto, não fiquéis surpresa com as supressões que faço em vossas leituras precedentes, estou convencido de que é preciso restringi-las para torná-las úteis, e vejo a cada dia melhor que tudo aquilo que nada diz à alma não é digno de vos ocupar.⁸¹

⁷⁹ *Nova Heloísa*. Tradução Brasileira. p. 65.

⁸⁰ *Nova Heloísa*. Tradução Brasileira. p. 66.

⁸¹ *Nova Heloísa*. Tradução Brasileira. p. 67.

A utilidade aqui não é medida pela maneira como os conhecimentos se tornam instrumentos de poder e influência sobre a natureza e sobre os demais. Ao contrário, é útil o que traz felicidade:

Portanto, não vamos procurar nos livros princípios e regras que encontramos com maior segurança dentro de nós. Abandonemos todas essas vãs disputas dos filósofos sobre a felicidade e sobre a virtude, empregemos, para nos tornarmos bons e felizes, o tempo que eles perdem em procurar como se deve sê-lo e proponhamo-nos antes grandes exemplos a serem imitados do que vãos sistemas a seguir.⁸²

Existe, na fala de Saint-Preux, uma oposição entre um conhecimento ligado à essência - verdadeiro, virtuoso e desejável - e um conhecimento aparente - como produto da vaidade. Enquanto a posse do primeiro representa um verdadeiro avanço moral, a do segundo representa decadência. Tendo o homem desviado do verdadeiro conhecimento a fim de abraçar os requintes sociais, sua história se constituiu, como quer Souza, em um processo decadente e linear. Afinal, Rousseau não nega que haja um declínio moral em curso, mas transparece que da mesma maneira como o progresso das luzes promoveu a queda moral, o progresso moral é inevitável, dada a presença inapagável e subjacente de uma essência por todos esquecida.

Essa essência, mergulhada nas profundezas de nossa história e também a todo tempo presente é representada pela imagem do combatente nu:

La richesse de la parure peut annoncer un homme opulent, & son élégance un homme de goût; l'homme sain & robuste se reconnoît à d'autres marques: c'est sous l'habit rustique d'un Laboureur, & non sous la dorure d'un Courtisan, qu'on trouvera la force & la vigueur du corps. La parure n'est pas moins étrangère à la vertu, qui est la force & la vigueur de l'ame. L'homme de bien est un Athlète qui se plaît à combattre nud: il méprise tous ces vils ornemens qui gêneroient l'usage de ses forces, &

⁸² *Nova Heloísa*. Tradução Brasileira. p. 67.

dont la plupart n'ont été inventés que pour cacher quelque difformité.⁸³

Nesse excerto há duas ideias: a de que os artifícios do homem social impedem a percepção de sua essência e a de que quanto mais artifício esse homem se investe, maior a dificuldade de se encontrar. Percebe-se aqui uma gradação, do mais corrompido dos homens, na figura de um cortesão vestido de ouro, até um homem mais rústico, o trabalhador, cujas vestes apenas encobrem a saúde e a robustez. A alusão à vestimenta mostra como essência e aparência estariam de direito destacadas uma em relação à outra. Estando as roupas apenas superficialmente unidas ao corpo, seria necessário somente o esforço de retirá-las como o faz o combatente nu. Mas, no caso do cortesão, o apeço ao traje é ainda maior do que o do trabalhador, já que o primeiro, ao retirá-lo se veria desprovido de tudo que assumiu ser. A partir da comparação dessas figuras emblemáticas da filosofia de Rousseau, pode-se concluir que quanto maior tenha sido a incursão dos homens no reino da artificialidade, maior sua dificuldade em progredir moralmente rumo ao encontro do seu próprio coração.

⁸³ [A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se um homem são e robusto por outros sinais - é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude, que constitui a força e o vigor da alma. O homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos esses ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer.] primeiro *Discurso. Primeira Parte*. Tradução Brasileira. p. 91.

2.2 Obstáculo natural como motor do progresso moral

A partir do segundo *Discurso*, é possível observar que o obstáculo natural permite ao homem aperfeiçoar-se. Frente às adversidades impostas pela natureza, tornar-se cada vez mais forte e hábil. Suas forças surgem a medida que um novo obstáculo se impõe, de modo que a cada desafio, novas forças emergem a fim de superá-lo. Diferentemente de um animal, o ser humano aperfeiçoa-se e aperfeiçoando-se modifica também seu meio.

Não apenas novas forças físicas são engendradas por esse que enfrenta a natureza, mas também novas faculdades desenvolvem na medida de suas necessidades. No *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, Rousseau coloca o obstáculo como motor da história, já que é pelo embate com eles que se torna possível passar de um estágio a outro no percurso histórico. Logo no início do *Discurso*, percebe-se que não durou muito tempo a existência de um homem puramente natural:

(...) mais il se présente bientôt des difficultés, il fallut apprendre à les vaincre: la hauteur des arbres qui l'empêchait d'atteindre à leurs fruits, la concurrence des animaux qui cherchaient à s'en nourrir, la férocité de ceux qui en voulaient à sa propre vie, tout l'obligea de s'appliquer aux exercices du corps; il fallut se rendre agile, vite à la course, vigoureux au combat. Les armes naturelles, qui sont les branches d'arbre et les pierres se trouvèrent bientôt sous sa main. Il apprit à surmonter les obstacles de la nature, à combattre au besoin les autres animaux, à disputer sa subsistance aux hommes mêmes, ou à se dédommager de ce qu'il fallait céder au plus fort.⁸⁴

⁸⁴ [Mas logo surgiram dificuldades e impôs aprender a vencê-las; a altura das árvore, que o impedia e alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram à mão. Apreendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte.] segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 88.

A partir dos obstáculos que lhe oferece seu ambiente, o homem natural desenvolve-se fisicamente. Tornando-se forte, ágil e astuto, consegue um lugar de destaque no meio que o cerca. Mas enquanto suas conquistas físicas ainda o mantém no reino da natureza, o passo em direção à saída dessa condição se daria logo em seguida, quando passa a comparar-se com outros seres no grau de eficiência com que realizam as mesmas tarefas. E, tornando-se consciente da relação que estabelece com o universo a seu redor, toma consciência de si. Segundo Rousseau, a capacidade de comparar:

Cette application réitérée des êtres divers à lui-même, et les uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme les perceptions de certains rapports. Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de faible, de vite, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles, comparées au besoin, et presque sans y songer, produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion, ou plutôt une prudence machinale qui lui indiquait les précautions les plus nécessaires à sa sûreté. Les nouvelles lumières qui résultèrent de ce développement augmentèrent sa supériorité sur les autres animaux, en la lui faisant connaître.⁸⁵

Podemos perceber, já nos primeiros movimentos do estado de natureza, a maneira como o obstáculo faz com que o homem supere a si mesmo em força física e habilidades, de modo a alcançar seus objetivos. Essa superação, no entanto, vem acompanhada da consciência em relação a seus próprios avanços, fazendo com que o homem se sinta superior a tudo que vê. Assim, conforme cresce a sua engenhosidade, cresce também o seu orgulho⁸⁶ e passa a considerar-se “o primeiro por sua espécie” e, finalmente “o primeiro como indivíduo”.

⁸⁵[...] levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir- lhe um certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança. As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela.] segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 88-9.

⁸⁶ segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 89.

Um comentário muito interessante sobre o nascimento do amor-próprio pode ser encontrado em *Theodicy of Self Love*, de Neuhouser⁸⁷. Para o comentador, não é possível distinguir o nascimento da vaidade do nascimento da racionalidade. A faculdade de comparação, ao mesmo tempo que traz um ganho para autoconsciência, traz enormes prejuízos ao sentimento de piedade, intrínseco ao homem natural. Orgulhando-se da sua condição superior, o homem perde, em certa medida, a empatia que o prendia a seus semelhantes, gerando oposições que não se encontravam na ordem natural. Mas, segundo Neuhauser, o nascimento da razão, e, portanto, da própria possibilidade da liberdade não poderia prescindir dessa etapa e mesmo confunde-se com ela. Seria o “impulso por reconhecimento”, que promoveria essa suplantação inicial dos sentimentos puros e naturais, por sentimentos corruptos e, portanto, sociais.

Rousseau identifica como primeiro movimento da história humana o ciclo que vai do surgimento do homem natural até a sua desnaturalização como homem racional. Advindo do seio da ordem natural, por meio de sua liberdade e perfectibilidade, o homem é o primeiro ser a opor-se a ela e às suas próprias tendências. Quando ainda identificado com a natureza, é incapaz de considerar outro ponto de vista que não seja seu próprio e, mesmo quando a piedade o impele ao sentimento da dor ou sofrimento alheios, ele ainda se mantém preso aos seus próprios sentimentos e, portanto, à própria constituição como ser natural. Seria então a partir do amor-próprio, que é colocado por Rousseau, na maior parte dos casos, como origem de todos os males, que a faculdade racional poder-se-ia desenvolver⁸⁸, fazendo com que o homem, pela primeira vez, saia de si em direção ao outro.

A partir desse primeiro movimento e havendo uma certa conformidade nas ações humanas, os indivíduos percebem que seria vantajosa sua união

⁸⁷ Neuhouser. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. New York: Oxford University Press, 2008. Parte IV, Capítulo 7: *Amour-propre's Role in Forming Rational subjects*.

⁸⁸ Cf. Neuhouser. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 223.

para determinados fins. Agindo em conjunto, comparam-se entre si, de modo a coordenarem suas qualidades no afã de concretizar os objetivos que os levaram a agrupar-se. Devido ao excedente de força em relação à suas necessidades, os homens gozam, pela primeira vez, de certo ócio. A síntese da força com a racionalidade engendraram um momento de relativa estabilidade e novas descobertas. Nesse momento, tido por Rousseau como uma “Primeira Revolução”, surge a família e, com ela, os “primeiros progressos do coração”.

Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés, et les instruments qu'ils avaient inventés pour y pourvoir, les hommes jouissant d'un fort grand loisir l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères; et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer, et la première source de maux qu'ils préparèrent à leurs descendants; car outre qu'ils continuèrent ainsi à s'amollir le corps et l'esprit, ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même temps dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce, et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder.⁸⁹

A “Primeira Revolução” trouxe aos homens uma nova ordem, em que a individualidade deu lugar aos laços familiares. Aquele que antes mantinha vínculos a fim de satisfazer-se, agora busca o conforto da família, pela qual deve zelar. Os progressos do coração promovem o completa socialização do homem, já que esquecendo-se de suas necessidades naturais, envolve-se na rede social afim de satisfazer necessidades que a cada dia se multiplicam. Isso, que Rousseau considera o apagamento do amor-de-si, provoca a

⁸⁹[Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de uma lazer bem maior, empregaram-se na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte dos males que prepararam para seus descendentes, pois além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo 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 possuí-las.] segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 91.

contradição mais difícil de ser superada na história humana: a contradição entre ser e aparecer⁹⁰.

À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'appriivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre: le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps.⁹¹

A capacidade de comparar-se aos demais, proporcionou uma verdadeira ruptura na história humana, gerando os excessos do amor-próprio. Percebendo-se como inferior aos demais em alguma de suas qualidades e supondo ser mais vantajoso parecer tê-la do que permanecer fiel a sua natureza, aparta-se o homem de si mesmo em direção ao olhar do outro, complementando finalmente a sua desnaturação. O olhar do outro interessa-lhe mais do que o seu próprio e aquele sentimento do amor-de-si⁹², pelo qual era levado a preservar sua vida, acabou dando lugar à semente de sua destruição.

⁹⁰ "A ruptura entre o ser e o parecer engendra outros conflitos, como uma série de ecos amplificados: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio. Enfim, a história inteira se divide em um *antes* e um *depois*: outrora havia pátrias e cidadãos; agora não há mais." Starobinsky. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p.13.

⁹¹ [À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. 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.] segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 92.

⁹² [Também na história do homem de seu nascimento até sua velhice a mesma ruptura aparece: Pensai que tão logo o amor-próprio se desenvolve, o eu relativo entra em jogo constantemente e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 321.

Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour-propre intéressé, la raison rendue active et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection, dont il est susceptible. Voilà toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établi, non seulement sur la quantité des biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents, et ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter, il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes(...).⁹³

Até o momento em que a natureza era seu principal opositor na luta pela sobrevivência, não houve ruptura tão drástica do homem em relação a si mesmo. Suas faculdades desenvolviam-se em harmonia com as exigências do próprio meio e não havia necessidade de formações sociais duradouras. Quando porém os movimentos do coração interrompem a ordem meramente natural, cada um passa a coloca-se como outro em relação aos demais indivíduos. No segundo *Discurso*, a distinção entre ser e parecer marca uma virada que leva o homem da Idade de Ouro até sua completa miséria, dependência e servidão.

Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître; riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de

⁹³ [Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se coisas totalmente diferentes(...)] segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 97.

leur secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux.⁹⁴

Todas as forças adquiridas até o momento parecem voltar-se contra o desenvolvimento do próprio homem, fazendo com que a história siga um curso de decadência. Quando o trabalho se torna necessário e os desejos se multiplicam, impõe-se o pacto social, que a ninguém beneficia, a não ser o rico. Os corpos políticos colocam-se sob o manto das convenções, fixando “para sempre a lei da propriedade e da desigualdade” e usurpando a liberdade natural “para lucro de alguns ambiciosos”⁹⁵. Cobrindo toda a superfície da terra, os estados colocam-se em guerra, incluindo entre os deveres das “pessoas de bem” o de “degolar seus semelhantes”.

C'est du sein de ce désordre et de ces révolutions que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les lois et le peuple, et à s'établir sur les ruines de la république. Les temps qui précéderaient ce dernier changement seraient des temps de troubles et de calamités, mais à la fin tout serait englouti par le monstre et les peuples n'auraient plus de chefs ni de lois, mais seulement des tyrans.⁹⁶

Dessa maneira pouco glamurosa, termina o *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*. Nesse tom, o filósofo responde à pergunta: qual a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural? Rousseau é

⁹⁴ [Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo a seus semelhantes, dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: o rico, tem necessidade de seus serviços; o pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles.] segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 97.

⁹⁵ segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p.100.

⁹⁶ [É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo, elevando aos poucos a sua horrenda cabeça e devorando tudo o que percebesse de bom e de sadio em todas as partes do Estado, conseguiria por fim esmagar sob seus pés as leis e o povo, e estabelecer-se sobre as ruínas da república. Os tempos que precederiam esta última mudança seriam períodos de agitações e calamidades, mas, no fim, tudo seria devorado pelo monstro e os povos não mais teriam nem chefes, nem leis, mas unicamente tiranos.] segundo *Discurso. Segunda Parte*. Tradução Brasileira. p. 113.

peremptório: a natureza não a autoriza. Argumentando que os movimentos que se seguiram à saída da natureza levaram à construção da própria lei que assegura a desigualdade entre os homens, os objetivos de Rousseau estão cumpridos. Mas será que uma história rousseauísta da humanidade terminaria tragicamente? Ficaria contraditório pensar que Rousseau tenha proposto uma dialética negativa, invertendo já em seu tempo o sentido do progresso. Não apenas por estar inserido no século das luzes, mas também porque entre as características fundamentais do homem estão a liberdade e a perfectibilidade.

2.3 A sociedade como alavanca para o progresso moral

A fim de se explorar o sentido da história rousseauísta tomaremos a argumentação em que Rousseau se contrapõe às principais teses de Hobbes, no segundo *Discurso*.

A oposição mais visitada entre os dois pensamentos é a de que, para Rousseau, o homem seria bom por natureza, enquanto Hobbes pensa que o ser humano nasce mau. O próprio Rousseau sugere essa oposição entre os princípios norteadores de sua filosofia e da filosofia hobbesiana. No segundo *Discurso*, ele vai dizer:

Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer, et combattre. Un philosophe illustre pense au contraire, et Cumberland et Puffendorff l'assurent aussi, que rien n'est si timide que l'homme dans l'état de nature, et qu'il est toujours tremblant, et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit.⁹⁷

⁹⁷ [Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater. Um filósofo ilustre pensa o contrário, e Cumberland e Puffendorf asseguram também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza, e que ele está sempre tremendo e pronto a fugir ao menor ruído que o alcance, ao menor movimento que perceba.] segundo *Discurso. Primeira Parte*. Tradução Brasileira. p. 76.

Nesse trecho, Rousseau apresenta a noção hobbesiana de natureza humana, na qual figura um selvagem audacioso, que está sempre disposto a atacar e combater tudo e todos que se interpuserem em seu caminho. A partir dessa disposição inicial, o homem geraria em torno de si apenas a guerra, já que, no encontro com seus semelhantes, ele não pouparia esforços para se tornar vencedor. Essa ideia de Rousseau em relação a seu oponente não é descabida já que, segundo Hobbes:

And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy or subdue one another.⁹⁸

Para Hobbes, a natureza do homem é tal que o homem selvagem poderia cometer as maiores atrocidades em relação a seus iguais, sendo capaz inclusive de provocar ao outro um dano sem que este sequer tenha agido:

And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself so reasonable as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can so long till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed. Also, because there be some that, taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires, if others, that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds, should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by standing only on their defence, to subsist. And by consequence, such augmentation of dominion over men

⁹⁸ [Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro] Hobbes. *Leviathan*. Parte 1. Capítulo XIII. Tradução Brasileira. p. 46.

being necessary to a man's conservation, it ought to be allowed him.⁹⁹

Rousseau vai direcionar seus primeiros argumentos contra essa suposta intrepidez do selvagem hobbesiano dizendo que Hobbes extrai consequências não previstas na sua própria definição de homem natural. Rousseau adverte que o erro de Hobbes foi, portanto, incluir na ideia de natureza humana características do homem que vive em sociedade.

En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires.¹⁰⁰

Se Hobbes entende que, no estado de natureza, há uma “guerra de todos contra todos”¹⁰¹, fomentada pelo constante conflito dos interesses, Rousseau vai dizer que a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões surge apenas com a vida em sociedade, que gera e multiplica paixões inexistentes no

⁹⁹ [E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranqüilamente dentro de modestos limites, não aumentarem seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido.] Hobbes. *Leviathan*. Parte 1, Capítulo XIII. p. 46.

¹⁰⁰[Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, consequentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias.] segundo Discurso. Primeira Parte. Tradução Brasileira. p.76.

¹⁰¹ Hobbes. *Leviathan*. Parte 1, Capítulo XIII. Tradução Brasileira. p.46.

homem natural. Restrito a seu aspecto físico, o homem natural não estaria nem mesmo apto a imaginar qualquer coisa para além da necessidade pela alimentação e reprodução, que compõem o seu instinto de preservação. É nesse sentido que Rousseau reluta em atribuir moralidade às ações do homem natural.

N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, (...) de sorte qu'on pourrait dire que les sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons ; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire (...) ¹⁰²

O homem natural de Rousseau não seria, portanto, nem bom nem mau em si, mas talvez, para nós, que o observamos de uma perspectiva moral, é possível dizer que ele seja bom, pela ausência de um comportamento maldoso. Ele não comete um mal, sabendo que o faz, nem mesmo um bem, mas age tal e qual um animal destituído de moralidade. Rousseau, no entanto admite que o homem atual seja mau no sentido hobbesiano:

Les hommes sont méchants; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises? Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent,

¹⁰² [Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau; (...) de modo que se pode 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 (...)] segundo Discurso. Primeira Parte. Tradução Brasileira. p.75.

à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables.¹⁰³

Nesse excerto, Rousseau resume sua oposição à Hobbes quanto à concepção de natureza humana. Embora não negue que o homem seja objetivamente mau — dado que negar isso seria negar uma evidência —, ele atribui o ódio mútuo e a constante perseguição dos homens entre si à características implantadas pela sociedade. Capaz de imbuí-lo de amor-próprio e de fazê-lo viver de aparências, a sociedade tem, para Rousseau a prerrogativa de colocar o homem em contradição consigo mesmo. E, muito embora Rousseau culpabilize a sociedade pelo que há de pior no homem, esse tipo de associação parece ser garantida por sua própria natureza na medida em que produz a expansão da consciência em direção à moralidade:

Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher. Or c'est du système moral forme par ce double rapport à soi-même & à ses semblables, que naît l'impulsion de la conscience.¹⁰⁴

Por meio da relação dupla que a sociedade estabelece — o homem em relação a si mesmo e em relação com os outros — a sociedade traria a possibilidade da formação do sistema moral, inexistente entre homens selvagens. No excerto, Rousseau diz que o homem é feito para tornar-se sociável, apesar de não sê-lo naturalmente. Além disso, ele diz que o homem

¹⁰³ [Os homens são maus - uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom - creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis.] segundo *Discurso*, Nota 9 (I). Tradução Brasileira. p.127.

¹⁰⁴ [Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ele deve certamente dispensar os homens, em vez de is aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.] Emílio, IV. Tradução Brasileira. p. 392.

somente pode tornar-se sociável por meio de “sentimentos inatos”, e, portanto, naturais. A esses sentimentos inatos, Rousseau contrapõe a “necessidade física”, que colocaria o homem em constante oposição em relação a seus semelhantes. Essa necessidade, precisaria, portanto, ser superada a fim de que os sentimentos inatos se desenvolvessem. Da análise desse parágrafo pode-se depreender que Rousseau trabalha com a ideia de que a sociedade tem origem na e dá suporte ao desenvolvimento da natureza humana, que segue rumo à moralidade. Mas, se a moralidade máxima é atingida por meio da associação que supera o aglomerado social, subentende-se que, para Rousseau, o Estado daria continuidade à lógica do progresso da própria natureza humana¹⁰⁵.

Hobbes, por sua vez, não vê propósito no encontro dos homens com seus semelhantes e, por isso, postula um Estado como remédio para as mazelas advindas dessa reunião forçada:

Again, men have no pleasure (but on the contrary a great deal of grief) in keeping company where there is no power able to overawe them all. For every man looketh that his companion should value him at the same rate he sets upon himself, and upon all signs of contempt or undervaluing naturally endeavours, as far as he dares (which amongst them that have no common power to keep them in quiet is far enough to make them destroy each other), to extort a greater value from his contempters, by damage; and from others, by the example.¹⁰⁶

De acordo com Hobbes, o Estado deveria regular as relações humanas. Incapazes de harmonizarem-se entre si, deveriam os homens entregarem-se

¹⁰⁵ Essa ideia será melhor desenvolvida no Capítulo III desta tese.

¹⁰⁶ [Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo.] Hobbes. *Leviathan*. Parte 1, Capítulo XIII. Tradução Brasileira. p. 46.

de bom grado a uma super estrutura que preservaria sua vida e sua paz. Estando a natureza humana irremediavelmente imbuída de egoísmo, não haveria meios de solucionar a guerra de todos contra todos aqueles que lutam pela satisfação de seus desejos, não fosse a regulação suprema de um Estado absoluto. Ademais, por não obterem prazer algum na companhia de seus semelhantes, já que cada um deseja apenas que o outro lhe conceda a estima que cada um atribui apenas a si mesmo, estaria o homem propenso, por sua própria natureza, a tornar-se “o lobo do homem”¹⁰⁷.

Para Hobbes, a liberdade não faria bem algum ao conjunto dos homens, dado que sem “freios”, fariam todo mal que quisessem aos seus semelhantes e agiriam sempre e unicamente em benefício próprio. É dessa maneira que a paz somente seria possível caso todos renunciassem à liberdade, em um pacto social:

This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man (...) This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence.(...) And in him consisteth the essence of the Commonwealth; which, to define it, is: one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all as he shall think expedient for their peace and common defence. And he that carryeth this person is called sovereign, and said to have sovereign power; and every one besides, his subject.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Hobbes na Abertura do *De Cive*.

¹⁰⁸ [Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens (...) É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa.(...) É nele que consiste a essência do testado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.

Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano.] Hobbes. *Leviathan*. Parte 2, Capítulo XVII. Tradução Brasileira. p. 61.

Para Hobbes, as funções do Estado se encerram com a preservação da paz entre os homens. Mantendo-os em suas grades, o soberano asseguraria o respeito mútuo de que necessitam para satisfazerem-se a si próprios. E, não havendo satisfação no convívio, o Estado trataria de preservar a individualidade frente ao perigo da invasão alheia.

Continual success in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continual prospering, is that men call felicity; I mean the felicity of this life. For there is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here; because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense.¹⁰⁹

Segundo Hobbes, toda ação dos homens estaria orientada para a aquisição daquilo que se considera um bem para si próprios. O cálculo da utilidade estaria sempre presente, colocando todas as ações sobre coisas e pessoas como meios para a preservação ou satisfação individual. E, considerando que o critério de utilidade estaria sujeito à apreciação de cada indivíduo sobre as situações, não haveria a possibilidade de um acordo em torno das noções de bem e mal.

The value or worth of a man is, as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power, and therefore is not absolute, but a thing dependent on the need and judgement of another. An able conductor of soldiers is of great price in time of war present or imminent, but in peace not so. A learned and uncorrupt judge is much worth in time of peace, but not so much in war. And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the price. For let a man, as most men do, rate themselves

¹⁰⁹ [O sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade; refiro-me à felicidade nesta vida. Pois não existe uma perpétua tranquilidade de espírito, enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação.] Hobbes. *Leviathan*. Parte 1, Capítulo VI. Tradução Brasileira. p. 27.

at the highest value they can, yet their true value is no more than it is esteemed by others.¹¹⁰

A relativização dos valores traria como consequência uma noção de felicidade como realização individual e não mais coletiva. Afinal, àquele que busca continuamente sua própria satisfação e considera o outro como concorrente, importaria somente a garantia da paz para que desimpedidamente possa trilhar o caminho rumo à sua própria felicidade. Por meio da formulação desse utilitarismo individualista, Hobbes estaria, portanto, negando o bem comum como absurdo teórico e, com ele, o princípio fundador da república¹¹¹. Diante da natureza pífida do homem e de seu inconveniente encontro com os demais, Hobbes postula o Estado absoluto que deixa cada um de seus membros em paz para buscar, cada um, o seu próprio bem.

Para Hobbes a pluralidade dos homens é acidental e inoportuna. Estando o homem no seu lugar, egoísta e cheio de desejos a serem satisfeitos, encontra outro homem nas mesmas condições, o que o faz entrar em guerra com seu semelhante. O aparecimento de outros homens, nessa situação, geraria uma instabilidade tal que tornaria propícia a adesão ao Estado como um mal necessário. É, portanto, porque há um problema entre os homens que a solução política surge para remediá-lo. Tornando os homens artificialmente pacíficos e afeitos ao convívio, o Estado seria o redentor desses homens que são essencialmente egoístas e que não obtém qualquer prazer na companhia dos demais.

¹¹⁰ [O valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder, Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. Um hábil condutor de soldados é de alto preço em tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz. Um juiz douto e incorruptível é de grande valor em tempo de paz, mas não o é tanto em tempo de guerra., E tal como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (coro muitos fazem) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for atribuído pelos outros.] Hobbes. *Leviathan*. Parte 1, Capítulo X. p. 34.

¹¹¹ De acordo com Hobbes, haveria “um egoísmo tão natural que nenhum governo poderia, de fato, basear-se no princípio que estrutura a república.” Bignotto, N. *As aventuras da virtude*. São Paulo, Cia das Letras, 2010.

Os pressupostos de Hobbes e Rousseau quanto a natureza humana, portanto, sugerem diferentes abordagens do papel do Estado. Rousseau entende que o homem é, a princípio um solitário, mas, contrariamente a Hobbes, não considera coincidência ou acidente o fato da pluralidade dos homens. Na perspectiva rousseauísta, o Estado, como foi visto, seria uma oportunidade de progresso para o homem, fazendo com que o solitário torne-se parte integrante de um todo para o qual foi desenhado. Por fim, pode-se concluir que os desdobramentos do pensamento sobre a natureza humana nos dois filósofos desemboca em noções de laços societários conflitantes entre si. Enquanto Hobbes vai considerar o Estado accidental, fruto do infortúnio encontro entre homens, Rousseau considera sua constituição uma necessidade postulada em uma dinâmica prevista pela própria natureza.

Capítulo III - O Contrato como final da história

Comentadores importantes apontam para uma continuidade entre o segundo *Discurso* e o *Contrato Social*. Cassierer, por exemplo, diz que:

(...) até a velhice Rousseau nunca cansou de afirmar e demonstrar a unidade de sua obra. Ele não via o Contrato Social como uma apóstase em relação às ideias fundamentais que defendera em seus dois ensaios sobre as questões da Academia de Dijon; considerava-o, ao contrário, como uma extensão coerente desses ensaios, seu acabamento e perfeição.¹¹²

(...) Deste modo, apesar de todas as contradições aparentes, o *Discours sur l'inégalité* e o *Contrat social* se entrelaçam e mutuamente se completam. Eles se contradizem tão pouco que, na verdade, ambos só podem ser explicados conjuntamente, e um através do outro. Se considerarmos o *Contrat social* como um corpo estranho nos escritos de Rousseau, teremos deixado de compreender o organismo espiritual da sua obra.¹¹³

Para o comentador, frente ao diagnóstico produzido nos dois *Discursos*, tratar-se-ia, no *Contrato*, de resistir “tanto à pilhagem quando à corrupção”, a fim de “construir uma comunidade genuína e verdadeiramente humana”. Segundo Cassierer, “esta é a questão a qual se dirige o Contrato Social”.¹¹⁴

Starobinsky, apesar de não se comprometer inteiramente com essa visão, considerada por ele como, hegeliana ou marxista, considera-a sedutora, na medida em que supõe que Rousseau frequentemente recoloca a questão da reconciliação dos homens com suas origens. Nos diz o comentador que

¹¹² Cassierer, E. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. In: Sadek e Quirino. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 394.

¹¹³ Cassierer, E. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. In: Sadek e Quirino. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 403.

¹¹⁴ Cassierer, E. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. In: Sadek e Quirino. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 394.

“uma certa arbitrariedade”¹¹⁵ deveria ser admitida para se fazer essa ligação, o que seria, no entanto, justificável já que, segundo o comentador, Rousseau não poderia simplesmente deter-se frente ao diagnóstico de que o homem criou para si um mundo de aparências, pois “compreender um mundo opaco não é ainda redescobrir ou reestabelecer a transparência perdida”.¹¹⁶ Segundo Starobinsky, diante do “fato”, Rousseau opõe imediatamente o “direito”, já que a situação presente, apesar de “historicamente motivada” é “moralmente inaceitável”¹¹⁷.

Em seu livro *The History of Progress*, Robert Nisbet aponta para um Rousseau progressista, para quem o final do segundo *Discurso* não pode ser identificado como o *telos* de sua história hipotética. Segundo o comentador, o final da história estaria em aberto, mas necessariamente ligado à reconstrução do homem por meio da sociedade política. Nos diz Nisbet que,

O que ele (Rousseau) recomendou no terceiro discurso, no Contrato Social, e em outras obras, foi a total reconstituição do sociedade política como meio de reconstituição de toda a cultura e de toda a natureza humana.¹¹⁸

Nessa perspectiva, o final da história apresentado no segundo *Discurso* não remeteria ao final dos tempos. O quadro de servidão completa, que Rousseau pinta com cores tão fortes, apresentar-se-ia, não como

¹¹⁵ “A interpretação de Engels une o Contrato ao segundo Discurso, passando pela ideia de revolução (a “negação da negação”). Kant e mais recentemente Cassirer também consideram o pensamento teórico de Rousseau como um todo coerente. (...) As duas interpretações diferem essencialmente sobre o que constitui a transição entre o segundo Discurso e o Contrato. Não tendo Rousseau explicitado essa transição, o exegeta deve construí-la, com a ajuda dos indícios que pode encontrar, e dos quais nenhum é decisivo. Uma certa arbitrariedade é inevitável, já que é preciso pensar o pensamento de Rousseau para além daquilo que ele afirmou.” Starobinsky, J. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 42.

¹¹⁶ Starobinsky, J. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 36.

¹¹⁷ Starobinsky, J. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 36.

¹¹⁸ Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. Transaction Publishers, 1980. p. 242.

prognóstico¹¹⁹, que aponta para uma história rousseauísta de decadência, mas como diagnóstico de época, que deixaria o futuro em aberto. E, mais do que isso, propenso a uma revolta contra o modelo de desigualdade instaurado, que só poderia ser superada a partir do modelo de sociedade proposto por Rousseau, no *Contrato Social*.

Nós também entendemos que há alguns pressupostos com os quais Rousseau trabalha e que nos permitem oferecer, em seu lugar, um prognóstico para o futuro da humanidade. Esses pressupostos estão colocados em sua ideia de natureza humana, pois, se essencialmente o homem é bom e livre, jamais poderia deixar de sê-lo. E, mesmo admitindo que, no curso histórico, ele aparenta estar bem distante dessa realidade, sua natureza permanece inalterada e clama por mostrar-se.

Mas, se a verdadeira bondade é a virtude e a verdadeira liberdade é a liberdade moral, não estariam a bondade e a liberdade apenas potencialmente no homem original? Se a resposta para essa pergunta for positiva, isso nos permitiria concluir que algo deve ocorrer para que o homem atualize a si mesmo. E, se a natureza humana então clama por atualizar-se, os passos lógicos descritos no segundo *Discurso* não poderiam ser os derradeiros da espécie. Pois, apesar de não restar dúvidas de que os movimentos iniciais da humanidade geraram um distanciamento completo em relação à ordem natural, o fim para o qual se encaminham é o da realização dessa ordem a partir da negação da natureza.

¹¹⁹ Essa ideia é melhor desenvolvida no Capítulo II desta tese.

3.1 Da liberdade do selvagem à liberdade moral

A partir e em busca da liberdade o homem entra no processo histórico. No *Contrato*, Rousseau conceitua três tipos de liberdade: a liberdade natural, “que só conhece limites nas forças do indivíduo”¹²⁰; a liberdade civil, “que se limita pela vontade geral”¹²¹; e a liberdade moral, “única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si”¹²².

A primeira estaria ligada à origem do homem como selvagem, em que estava desimpedido para aventurar-se em busca dos móveis de seus desejos. Segundo Rousseau, a partir da liberdade natural, o homem obedece somente a si mesmo, mas como esse si ainda está no reino da pura empiria, ao obedecer-se, obedece ao seu impulso físico e aos seus instintos.

Matthew Simpson, em seu *Rousseau's Theory of Freedom*, vai dizer que, para o filósofo:

Todos no estado de natureza são escravos, no sentido de que não são agentes morais e não possuem liberdade moral. Portanto, existe uma razão para dizer que a liberdade moral é o tipo mais importante de liberdade que a sociedade política oferece, porque ela muda o tipo de ser que a humanidade é, tornando-a moralmente significativa e acima do resto da natureza.¹²³

É, pois, com o intuito de libertar-se no real sentido que o homem segue seu percurso. Oposta à liberdade natural, a liberdade civil força o homem a enobrecer-se. Trata-se de uma liberdade educativa, porque trabalha no sentido

¹²⁰ CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p. 78.

¹²¹ CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p. 78.

¹²² CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p. 78.

¹²³ "Everyone in the state of nature is a slave, in the sense of not being a moral agent and not possessing moral freedom. Thus there is reason to say that moral freedom is the most important kind of freedom that political society offers because it changes the kind of being that humanity is, making it morally significant and so apart from and above the rest of nature". (tradução nossa) Simpson, Matthew. *Rousseau's Theory of Freedom*. New York. Continuum, 2006. p. 97.

de o manter apartado de seu si corpóreo, aproximando-o de um novo si, desta vez moral.

A partir do encontro com seus semelhantes e vendo-se, pela primeira, vez impedido de realizar a profusão de apetites que lhe sugere seu corpo e sua imaginação, "vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações"¹²⁴. Essa negação da liberdade natural coincidiria com a aquisição da liberdade civil, a partir da qual os desejos seriam reprimidos¹²⁵ e reduzidos à medida das forças sociais.

Ao adentrar o estado civil, o homem abdicaria da realização de seus interesses individuais na medida em que atrapalham e a fim de que se cumpram os interesses coletivos. A partir do pacto, a liberdade que tinha ao obedecer-se sem restrições transmuta-se em liberdade para obedecer às convenções estipuladas pelo ser coletivo do qual é membro. Essa nova liberdade colocar-se-ia como antípoda daquela primeira liberdade, já que a partir dela não se faz o que se quer, mas o que o ser coletivo ordena. Trata-se da liberdade do corpo político e não mais do indivíduo. Qualitativamente, entretanto, ela seria superior àquela do selvagem, já que, enquanto a partir dessa o homem vive apenas para si mesmo — seguindo inclinações a ele conferidas pela natureza — a partir da liberdade civil o homem é capaz de negar seus próprios desejos pelo bem de si e dos demais¹²⁶.

Rousseau sugere, entretanto, que esse cabresto não é desejável e não pode ser o fim da história humana. Pois, enquanto era-lhe possível agir sem impedimentos, o homem o fazia e era feliz. A liberdade civil, por sua vez, não

¹²⁴ CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p. 77.

¹²⁵ No Capítulo II, do *Emílio*, Rousseau traz a ideia de que, com a idade da razão inicia-se uma servidão civil, o que traz a ideia de que o estado civil ainda não é suficiente pra se chegar à liberdade pretendida por meio dele.

¹²⁶ Como já foi visto, essa capacidade de negar-se ou abster-se de algo tendo em vista o bem comum é o que gera a virtude. Nesse ponto, portanto, a liberdade ela própria fundiria-se com a virtude ou com a capacidade de sermos virtuosos.

parece oferecer-lhe a possibilidade de guiar-se por si ou por seu próprio entendimento. A lei, como produto cristalizado de uma razão que o transcende está, na maioria das vezes ou sempre, em conflito com aquilo que o homem gostaria de ser e fazer, tendo-se em vista que o homem perde, pelo contrato social, "a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar"¹²⁷.

Ao final desse processo¹²⁸, entretanto, encontramos um homem desnaturado e moralmente constituído. A identificação que possuía com seu ser meramente empírico é abandonada por uma identificação com seu ser moral. Assim, a liberdade moral acena, no *Contrato Social*, como o final de um processo de negação da natureza e da posterior negação da negação da natureza.

Nesse processo dialético, início e fim não coincidem, mas um ganho é esperado quando o ciclo se completa. Pois, se, em um primeiro momento, o homem determina-se segundo sua vontade, essa vontade não pode propriamente ser dita sua e talvez nem mesmo possa ser dita vontade, já que o homem selvagem segue as inclinações às quais está naturalmente propenso. Nessa fase de seu desenvolvimento o homem obedece passivamente à vontade da natureza, ou a vontade de Deus¹²⁹. Enquanto sua ação consistia, no estado de natureza, em obedecer cegamente às leis naturais, o homem, enquanto determinante de si, inexistia. É portanto, somente com a sua identificação consigo mesmo enquanto ser moral que o homem pode ser dito livre.

¹²⁷ CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p.77.

¹²⁸ Educativo no sentido em que a lei vai alterando a natureza do homem tal qual a planta que muda a direção de seu crescimento por intervenção do homem.

¹²⁹ Como veremos no último capítulo.

Rousseau afirma que toda ação livre tem duas causas: "uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa."¹³⁰ Sendo inicialmente apenas dono das forças físicas e não da vontade que determina seu ato, o homem natural não seria efetivamente livre. Foi-lhe necessário, portanto, descolar sua vontade daquela da natureza a fim de concretizar sua liberdade. A partir da multiplicação de seus apetites e agindo de forma a satisfazê-los ocorre, pela primeira vez, a liberdade do homem em relação à lei natural. Esse movimento, entretanto, gera uma consequência desastrosa para a própria liberdade do indivíduo que acostumado a agir espontânea e individualmente, promove a desigualdade de posses e a convenção que a legitima. Mas é somente a partir do momento em que se vê amarrado pelas cordas da dependência mútua e incapaz de realizar-se seja qual for a posição que ocupe nessa cadeia, que ele encontra a solução da liberdade civil. Essa auto delimitação, que a princípio é forçada, ganha, pouco a pouco, uma forma parecida com a liberdade inicial, pela qual o homem pode obedecer-se sem restrição¹³¹. Assim, a partir do impasse produzido pelo desenvolvimento da própria liberdade e do contato com os demais, a liberdade do selvagem nega a si mesma, promovendo o retorno do homem à forma da liberdade inicial, mas em um novo patamar.

No intuito de atualizar sua liberdade, é necessário que o homem detenha o controle sobre sua vontade. Se inicialmente havia uma conformidade perfeita entre as vontades do indivíduo e sua capacidade para satisfazê-las, o percurso até aqui mostra a falência desse empreendimento quando a vontade se descola da natureza. Não podendo fazer com que o mundo lhe ofereça os meios para sua satisfação, deve o homem agir sobre sua vontade de forma a adaptá-la às suas forças, agora reunidas. Trata-se da liberdade do cidadão, que, como membro de um corpo político, nega a si mesmo a possibilidade de

¹³⁰ CS. Livro III, Capítulo I. Tradução Brasileira. p.135.

¹³¹ "O homem verdadeiramente livre só quer o que pode e faz o que lhe agrada." *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 76.

concretizar seu universo de interesses particulares a fim de que a lei se cumpra.

Essa liberdade, de obedecer à vontade geral, entretanto, ainda não poderia corresponder à atualização completa da liberdade humana. Pois, se aquele que não cumprir a lei pode ser “forçado a ser livre”¹³², isso indica que a liberdade civil poderia estar em conflito com a liberdade individual, o que implicaria em uma contradição ainda não resolvida no processo histórico. O final da história coincidiria, portanto, com a subsunção da liberdade natural e civil na liberdade moral, que faz com que coincidam, no indivíduo, a obediência à lei e a obediência a si.

On pourroit sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appetit est esclavage, & l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.¹³³

Esse novo patamar, no entanto, não é gerado por obra do acaso, mas coincide com a manifestação daquela natureza primeira. Segundo Rousseau, o homem apenas torna-se “senhor de si” e verdadeiramente “homem” quando adquire a liberdade moral¹³⁴. Ou seja, ele apenas realiza sua natureza quando se liberta do “impulso do puro apetite” e obedece a si mesmo como um ser moral. É somente nesse momento que a fórmula da liberdade como obediência a si funciona em sua integralidade.

¹³² CS. Livro I, Capítulo VII. Tradução Brasileira. p.75.

¹³³ “Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade.” CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p. 78.

¹³⁴ CS. Livro I, Capítulo VIII. Tradução Brasileira. p.78.

3.2 Direito natural e direito positivo

Esse descompasso entre liberdade civil e moral ocorre porque não existe, de fato, correspondência entre as leis que regem os corpos políticos e a lei moral. Porém, de direito, essa possibilidade não é negada. Por Rousseau, pelo contrário, ela é abraçada. Para que isso ocorresse, as leis dos homens deveriam espelhar-se na lei da natureza:

Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu.¹³⁵

Para Rousseau, há dois tipos de dependência: a das coisas e a dos homens. E, sendo “o único que faz a sua vontade” e, que portanto, é livre de fato, “aquele que não precisa para tanto colocar o braço de outrem na ponta dos seus”¹³⁶, a liberdade estaria em livrar-se da dependência dos homens e voltar à dependência da natureza. Essa dependência, tal qual gozava o homem natural, devolveria-lhe a verdadeira liberdade.

Sem mais, gozando, no estado civil, de uma liberdade imperfeita¹³⁷, o pacto social, nos termos do *Contrato*, seria uma maneira do homem obedecer a si mesmo por meio da obediência às leis da natureza expressas na forma da lei positiva. Tendo-se em vista que esse si do homem corresponde à sua natureza livre e boa, e que o desenvolvimento de sua liberdade no curso histórico deu vazão a todos os tipos de vícios, essa mesma liberdade, quando sugere a

¹³⁵ "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-ia à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude." *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 78.

¹³⁶ *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 76.

¹³⁷ *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 77.

obediência à lei expressa por uma vontade geral “de uma força real”¹³⁸, entrega-se ao ordenamento natural.

Para Rousseau, o direito positivo, consolidado por obra da liberdade, deverá sair em busca da natureza e de suas leis. Por isso, dizer que “tal direito (...) não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções”¹³⁹ não significa dizer que não há uma lei natural, ou mesmo uma lei das leis, que tal qual a lei natural sirva de fôrma para se fazer boas leis. Pois, não seria isso que Rousseau pretende ao formular um novo modelo de pacto: restaurar a liberdade perdida¹⁴⁰ e, portanto, a natureza perdida?

Assim não fica difícil afirmar que o *Contrato Social* pode ser visto como uma tentativa de adequar a convenção à natureza, de modo que essa não seja obscurecida ou esmagada por aquela. A partir das suas investigações conjecturais, nota-se que o primeiro movimento da natureza humana produziu o afastamento entre a lei dos homens e a lei natural. Conduzindo-se a partir de suas próprias regras, o homem chega à diversas proposições de direito positivo. Desenrolar que culmina, no pior dos casos, no pacto (proposto pelo rico) que tende a perpetuar o afastamento entre direito positivo e direito natural, ao legitimar a escravidão de uns em relação aos outros. Está claro também que Rousseau repudia essa forma de pacto, ao ponto de denunciá-la em seu segundo *Discurso* e propor uma nova maneira de pacto social no *Contrato*.

Para Rousseau, foi a arte e não a natureza que instituiu a desigualdade. Ela é criação dos homens e de suas leis, que há muito não se espelham na lei natural. Se nos deixássemos guiar pela lei natural teríamos direitos iguais¹⁴¹ e

¹³⁸ *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 78.

¹³⁹ CS. Livro I, Capítulo I. Tradução Brasileira. p. 54.

¹⁴⁰ “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.” CS. Livro I, Capítulo VI. Tradução Brasileira. p.69-70.

¹⁴¹ Já que as leis da natureza não se modificam em relação aos particulares.

seríamos livres. Mas, da mesma forma que Rousseau aponta que a ruptura, promovida pelo homem entre ele mesmo e a natureza no início dos tempos, mergulhou-lhe no universo das convenções, nunca afasta a ideia de que seja possível retornar à ordem natural.

Aliás, parece ser justamente isso que propõe Rousseau, em seu *Contrato Social*: recuperar a liberdade da qual gozavam os homens naturais. Essa liberdade, entretanto, somente seria recuperada quando ocorresse a subsunção da convenção, criada pelo homem, à uma espécie de lei natural, que, como veremos, é uma lei divina. Diz-nos Rousseau quando passa a tratar da lei:

Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix.¹⁴²

No parágrafo, Rousseau primeiramente identifica a justiça divina à ordem natural, trabalhando com a ideia de que existe uma separação entre as leis terrenas e as leis que vêm do alto. A partir dessa dicotomia, expressa que as leis criadas exclusivamente pelo engenho humano não garantem a justiça. Ele vai dizer também que se baseássemos nossas leis na justiça que vem do alto, não haveria necessidade de termos governos ou leis. O que nos permite concluir que se fosse possível alcançar a forma da justiça, esvaziar-se-ia a necessidade de um contrato social¹⁴³.

Esse contrato que coloca fim à necessidade de si mesmo expressa a ideia de um fim da história pelo qual o direito positivo abraça a lei natural. Capaz de formular suas próprias leis, o homem, que no decorrer do tempo tratou de opor-se à lei natural, a ela recorre a partir reconhecimento se sua justiça. Ao fazer isso, no entanto, abandona seu processo histórico, por meio

¹⁴² "Aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, que é sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis." CS. Livro II, Capítulo VI. Tradução Brasileira. p.105.

do qual transformava-se continuamente, chegando à finalidade de sua existência.

Mas esse fim não nos é imposto e nem imediato¹⁴⁴. Trata-se de uma conquista humana no interior da história. A continuidade do excerto anterior traz a ideia de que a razão nos permitiria alcançar a formulação da lei natural, mas que em nada resultaria sua aplicação sobre os homens se ela não fosse reciprocamente admitida entre nós. Pode-se, dessa forma, reiterar a ideia de Meira de que o *Contrato* não seria um plano de ação. Ao menos não de ação imediata como se admitia entre os revolucionários franceses. Afinal, não basta que a razão alcance os princípios do direito político, é necessário que esses princípios sejam aceitos pelo povo que irão reger.

¹⁴⁴ Aqui, Rousseau trabalha com uma ideia muito parecida com a que desenvolve no Capítulo II do *Emílio*. Ele vai dizer que é preciso a um educador que perca tempo para poder ganhá-lo. Ou seja, não basta impor a seu aprendiz um preceito, mas é melhor que ele o aprenda por sua própria experiência. A educação não seria um processo imediato, mas exigiria paciência para que se ganhe real aprendizado e a autonomia do estudante em relação ao mestre. O Legislador, nesse sentido, cumpriria a mesma função de um tutor em relação ao povo.

3.3 O papel do legislador

Rousseau não deixa de notar que, estando os homens distribuídos em todas as partes da terra, sob convenções as mais variadas e já distantes da lei natural, não seria possível que uma única lei, por melhor que fosse, servisse a povos tão díspares¹⁴⁵. E sugere que um Legislador, dotado de uma "razão sublime" ajude cada povo a adequar-se à lei divina:

Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe & sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes loix elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter.¹⁴⁶

Aqui nota-se, primeiramente, que há leis boas em si e, em segundo lugar, que um povo empiricamente constituído não poderia seguir leis que não fossem adaptadas a sua forma de vida. Uma alusão à alegoria da caverna, de Platão, poderia ser feita aqui. Da mesma forma que o sábio precisou se adaptar lentamente à luz solar¹⁴⁷, um povo não seria capaz de partir da completa ignorância e escuridão em que suas formas de vida os mantêm à completa obediência à lei natural. Além de uma impossibilidade prática, essa truculência levaria à cegueira em relação à verdade, no caso de Platão, e à perda da liberdade para Rousseau.

¹⁴⁵ "Quando, pois, se pergunta, de modo absoluto, qual é o melhor Governo, faz-se uma pergunta tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos." No CS. Livro III, Capítulo IX. Tradução Brasileira. p. 171.

¹⁴⁶ "Assim como, antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio (Legislador) não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las." CS. Livro II, Capítulo VII. Tradução Brasileira. p. 115.

¹⁴⁷ Platão. *A República*, 514a-517c. Tradução Brasileira: Lucy Magalhães. In: Marcondes, Danilo. *Textos Básicos de Filosofia: dos Pré-socráticos a Wittgenstein*. 2a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

O papel do Legislador, cuja benevolência e inteligência torna-o comparável a um deus ¹⁴⁸, é ajudar os homens a figurar as melhores regras para as suas respectivas sociedades. Sua tarefa seria transformar o homem em um ser relativo, desnaturalizando-o:

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait & solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie & son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle & morale à l'existence physique & indépendante que nous avons tous reçue de la nature.¹⁴⁹

O Legislador seria a figura sem a qual o movimento ascendente em relação à liberdade final não poderia ocorrer. Estaria em suas mãos a desnaturação pela qual deve passar o homem para alcançar o seu destino como ser moral. Se, durante todo seu percurso, a existência empírica do homem limitou-o ao cuidado de si, seria papel do Legislador ensiná-lo a viver para o outro, engajando-o em sua auto transformação. Caberia ao Legislador, portanto, o difícil papel de apresentar um caminho de ascensão que transforme uma liberdade natural e meramente empírica em liberdade moral¹⁵⁰.

¹⁴⁸ "Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós (...) Seriam precisos deuses para dar leis aos homens." CS. Livro II, Capítulo VII. Tradução Brasileira. p. 110. O Legislador é comparado a um deus, que não tem qualquer interesse nos afazeres humanos e que, mesmo assim, se coloca à disposição para ajudá-los.

¹⁴⁹ [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; substitui a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral.] CS. Livro II, Capítulo VII. Tradução Brasileira. p. 110.

¹⁵⁰ Shklar. Judith. *Rousseau's Images of Authority*. In: *The American Political Science Review* Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), p. 919-932. (tradução nossa)

Maurice Cranston, em sua introdução ao *Contrato Social* comenta que o Legislador tem papel fundamental na história do progresso moral da humanidade. Tal como o tutor no Emílio, ele encarna uma função pedagógica que permite o desenvolvimento da moralidade e da virtude àquele que se coloca sob seu auspício:

Assim como o tutor é a figura dominante do Emílio, o legislador é a figura dominante de Do Contrato Social. De fato, o legislador repete no Estado o papel que o tutor desempenha para o indivíduo. Ele é necessário pela mesma razão: os homens entregues a si próprios serão governados por suas paixões e loucuras rumo ao desastre: precisam de alguém para salvá-los de si mesmos.¹⁵¹

Em consonância com Cranston, Judith Shklar ressalta o papel libertador da autoridade genuína:

Para Rousseau, não parecia que a autoridade genuína limitasse a liberdade. (...) na sua forma curativa, ao ordenar as paixões descontroladas, é psicologicamente liberadora. Ao ordenar o ambiente ela permite ao homem reter um ser integrado e preservar sua independência.¹⁵²

Para Shklar, apesar dos problemas aventados por Rousseau quando se trata da autoridade, ele não deixa de reconhecer que é necessário uma ação quase divina e pedagógica para libertar o homem do jugo que seus próprios vícios impõe e também do domínio de outros homens. Esse seria o papel de uma autoridade genuína: promover o progresso moral.

Mas é preciso assinalar que o Legislador não é nem soberano, nem magistrado. Permanece fora do povo, pode ser estrangeiro. Propõe um sistema que o soberano adota. Depois se retira. Portanto é um pedagogo, que busca a maneira de fazer homens, impondo às crianças uma disciplina que as molde para se tornarem cidadãos. E um mediador entre a justiça

¹⁵¹ Cranston, Maurice. *Introdução ao Contrato Social*. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

¹⁵² Shklar, Judith. *Rousseau's Images of Authority*. In: *The American Political Science Review* Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), p. 919-932. (tradução nossa)

pura e os fatos, uma espécie de gênio universal, que se impõe pelo prestígio de sua inspiração e empreende a “desnaturação” dos homens, o que significa: fazê-los sair do isolamento, de seu egocentrismo espontâneo, obrigá-los a se verem como elementos de um todo (...) capazes de vencer a si mesmos, logo virtuosos.¹⁵³

Segundo a intérprete, a razão sublime do Legislador aplacaria o domínio dos interesses mesquinhos dos homens rumo à obediência que cada indivíduo deve a si. Nesse processo de substituição de uma vida solitária e egoísta por uma vida em comum, ele interviria de modo a figurar ao homem seus verdadeiros interesses. Caso mostrasse a eles interesses completamente alheios, não seria possível que formassem uma associação que preservasse sua liberdade, já que a obediência à quaisquer outras leis que não sejam suas próprias, acabaria por ocasionar a destruição dos princípios que ocupara-se de erigir:

Ce qui rend la constitution d'un État véritablement solide & durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels & les loix tombent toujours de concert sur les mêmes points, & que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer accompagner rectifier les autres. Mais si le Législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, que l'un tende à la servitude & l'autre à la liberté, l'un aux richesses l'autre à la population, l'un à la paix l'autre aux conquêtes, on verra les loix s'affaiblir insensiblement, la constitution s'altérer, & l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, & que l'invincible nature ait repris son empire.¹⁵⁴

O Legislador deve, portanto, ser capaz de enxergar o que os homens não enxergam, e propor leis que esses homens reconheçam como suas. É por isso que Rousseau insiste que não haja um conjunto de leis que sirva a todos os

¹⁵³ Shklar. Judith. *Rousseau's Images of Authority*. In: The American Political Science Review Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), p. 919-932. (tradução nossa)

¹⁵⁴ [O que torna a constituição de uma Estado verdadeiramente sólida e duradoura é que sejam as conveniências de tal modo observadas, que as relações naturais e as leis permaneçam sempre de acordo nos mesmo pontos, e que estas só façam, por assim dizer, assegurar, acompanhar e retificar aquelas. Mas, se o Legislador, enganando-se em seu objetivo, toma um princípio diverso daquele que nasce da natureza das coisas; quando um tende à servidão e a outra à liberdade, um às riquezas e a outra à população, um à paz e a outra às conquistas - ver-se-ão as leis enfraquecerem insensivelmente, a constituição alterar-se. E o Estado não cessará de agitar-se até ser destruído ou modificado, e a natureza retomar seu império.] CS. Livro II, Capítulo XI. Tradução Brasileira. p. 129.

homens, pois, mesmo que sejam o conjunto mais perfeito de leis, obedecer-lhes sem que sejam suas seria agir contrariamente à liberdade. Por ser a liberdade parte essencial da natureza humana, a imposição de leis traria um outro problema ao Estado, a sua decomposição.

A tendência natural do homem seria a busca e manutenção da sua liberdade. Por isso, em razão direta estão os níveis de liberdade que um Estado proporciona e sua robustez. Colocando essa situação em perspectiva temporal, é possível dizer que as leis se tornam aos poucos obsoletas, sendo necessário reformulá-las. Porque a constituição, na qual está fundada um povo, busca remendar-se até o ponto em que as mudanças advindas com o tempo e pela ação dessas leis há muito instituídas fazem com que um Estado decaia até sua morte, como diz Rousseau no Capítulo XI, Livro III, do *Contrato*:

Telle est la pente naturelle & inévitable des Gouvernemens les mieux constitués. Si Sparte & Rome ont péri, quel Etat peut espérer de durer toujours? Si nous voulons former un établissement durable, ne songeons donc point à le rendre éternel. Pour réussir il ne faut pas tenter l'impossible, ni se flater de donner à l'ouvrage des hommes une solidité que les choses humaines ne comportent pas.

Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance & porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l'un & l'autre peut avoir une constitution plus ou moins robuste & propre à le conserver plus ou moins longtems.¹⁵⁵

No trecho, Rousseau diz que um Estado bem constituído, apesar de mais duradouro, da mesma maneira como o mal constituído, tem um fim irreversível. Admitindo que o artifício, assim como o corpo humano, não comporta a perfeição e a eternidade, sugere que o Legislador procure, tanto quanto

¹⁵⁵ [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? Se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna. Para ser bem-sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.

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.] CS. Livro III, Capítulo XI. Tradução Brasileira. p. 177.

possível adequar as formas de vida existentes, nas quais existem diferentes níveis de dominação, à forma da liberdade. Com desse intuito, e não com o de forçá-los a seguir leis que nada lhes dizem respeito, essa figura sobre humana deveria garantir o funcionamento de estruturas potencialmente emancipatórias e, não necessariamente, a própria emancipação. Levando em conta o momento, as necessidades e possibilidades impostas pela história, o Legislador deveria, a partir de uma benevolência sobre humana, aperfeiçoar tanto quanto possível as associações políticas¹⁵⁶.

Entretanto, dizer que os Estados estão, da mesma forma que os corpos, sujeitos à corrupção, não coloca em risco a tese de que a concretização de um contrato, nos termos em que defende Rousseau, em seu *Contrato Social*, representaria a finalidade da existência humana e, mais do que isso, que essa finalidade ressoe como o fim da história. Se, como dissemos, é por meio e em busca da liberdade que o homem entra em seu processo histórico, é somente quando ele encontra essa liberdade em sua forma verdadeira que sua temporalidade chega ao fim. De onde conclui-se que enquanto as diversas formulações das vontades gerais concederiam aos homens apenas uma liberdade precária, o Estado, nos termos do *Contrato Social*, concretizaria a liberdade que desde sempre buscavam, permitindo-lhes jogar fora a escada utilizada.

¹⁵⁶ Cf: Fortes, Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. Quando assumiu a tarefa de redigir uma Legislação para a Polônia, por exemplo, Rousseau teve o cuidado de examinar seus aspectos geográficos, sua história e constituição política. Além disso, preocupou-se em entender os costumes, gostos e preconceitos do povo polonês a fim de preservar a integridade social e política da daquele país. Ao analisar as *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Salinas conclui que não há contradição entre teoria e prática no que tange a função de Rousseau como legislador na Polônia, pois Rousseau nunca haveria se proposto a fazer tábula rasa de toda a história e instituições de um país, mas adequar, na medida do possível a estrutura existente ao ideal, tornando o Estado o mais livre possível dentro de suas condições materiais. Salinas comenta inclusive que Rousseau manteve alguns dos procedimentos políticos intocados depois de constatar que aumentavam o potencial emancipatório daquele povo.

3.4 O caminhante solitário

Mas seria o Estado a única possibilidade de concretização do plano da natureza? As reflexões de Rousseau, em seus últimos escritos, acenam com uma resposta negativa à essa pergunta. Apesar de o Estado, nos moldes em que é proposto no *Contrato Social*, ser a solução coletiva para a correção dos males sociais e para que o homem possa enfim desfrutar de sua liberdade na companhia dos seus semelhantes, o encontro do si consigo mesmo poderia prescindir, conforme nos mostra Rousseau nos seus *Devaneios*, da convivência com os demais.

Poderia prescindir, sem dúvidas, mas conforme tudo que foi dito até aqui, para que esse retorno a si ocorresse em solidão deveria o homem ter ao menos passado pela vida em sociedade para que pudesse alcançar uma existência moral. Nesse texto encontra-se um homem que, tendo vivido entre os homens e a eles fosse inteiramente afeito, como não cansa de proclamar, foi banido da convivência por o que ele considera um mal entendido. Incompreendido ou não, o fato é que não haveria, dada a implacável perseguição de seus inimigos, a possibilidade de volta ao convívio. Essa condição de extrema exclusão, imposta a Rousseau no final da vida, fez com que ele encontrasse um caminho ético que anteriormente não considerava possível, o caminho solitário.

Ele inicia suas caminhadas refletindo sobre o fato de que não havia escolhido viver daquela maneira. Ele expõe a mágoa que sentiu nos primeiros anos de sua reclusão, a esperança que nutria de retorno à vida anterior e o desejo que tinha de provar o quanto estavam errados aqueles que o perseguiam. Mas revela que, depois de passar anos tal qual preso em um sonho, decide não mais resistir e entregar-se ao seu destino:

Sentindo enfim inúteis todos os meus esforços e atormentando-me inutilmente, tomei a única decisão que

me restava, a de me submeter à minha sorte, sem mais resistir contra meu destino. (...) ¹⁵⁷

Esse destino, governado pela Providência teria tido como meio a perseguição de seus inimigos e como fim o encontro do si consigo mesmo por meio da reflexão e meditação, em meio à natureza:

Mas todas as vontades, todas as fatalidades, o destino e todas as transformações consolidaram a obra dos homens, e uma cooperação tão surpreendente, que toca as raias do prodígio, não pode me deixar dúvidas de que seu completo sucesso não esteja escrito nos decretos eternos. ¹⁵⁸

À Rousseau fica claro, que aquilo que ele atribuía ao acaso teria, de fato, um propósito. A perseguição dos opositores teria proporcionado o seu recolhimento em si, levando-o a concluir precocemente a finalidade de sua existência enquanto homem. Tendo-se constituído como ser moral a partir da relação com os outros, poderia, finalmente e sem remorsos, entregar-se à solidão.

Não podendo mais fazer nenhum bem que não se torne um mal, não podendo mais agir sem prejudicar os outros ou a mim mesmo, abster-se tornou-se meu único dever e o cumpro na medida de minhas possibilidades. Mas nesta ociosidade do corpo, minha alma está ainda ativa, produz ainda sentimentos, pensamentos, e sua vida interior e moral parece ainda ter crescido pela morte de qualquer interesse terreno e material. ¹⁵⁹

O dever, que antes constituía-se pelas obrigações recíprocas, agora passa a ser para consigo mesmo. Não estando mais obrigado a obedecer qualquer lei externa, cumpre apenas obedecer-se. Curiosamente, entretanto, é nesse ponto que a alma encontra-se mais ativa, produzindo sentimentos e pensamentos que revelam uma verdadeira vida interior. Longe do convívio,

¹⁵⁷ DCS. *Primeira Caminhada*. p. 24.

¹⁵⁸ DCS. *Segunda Caminhada*. p. 37-8.

¹⁵⁹ DCS. *Primeira Caminhada*. p. 2.

mas dotado de moralidade, Rousseau considera-se capaz de desvelar de si para si a verdade e, a partir dela, seguir rumo à finalidade de sua existência.

A verdade geral e abstrata é o mais precioso de todos os bens. sem ela, o homem é cego; ela é a luz da razão. É por ela que o homem aprende a se conduzir, a ser o que deve ser, a fazer o que deve fazer, a tender para seu verdadeiro fim.¹⁶⁰

O verdadeiro fim para o qual tende o indivíduo isolado parece ser aqui, de alguma maneira, parecido com a finalidade da humanidade. A verdade, como “o mais precioso dos bens” mostra-se tanto para o cidadão como para o solitário, a partir do momento em que decidem, de bom grado, resignarem-se frente à ordem estabelecida. E, muito embora essa ordem não seja a mesma para ambos, o cidadão precisa negar suas paixões e interesses individuais para viver na república e o solitário precisa dominar suas tendências expansivas para manter-se só. O que nos mostra que o ganho que se tem com esse tipo de atitude, em ambos os casos, é o mesmo: o retorno a si e a realização da verdadeira natureza humana livre e virtuosa.

Mas para se entender de que maneira a ordem estabelecida pode beneficiar o cidadão e o solitário é necessário compreender a atuação da providência divina no devir histórico. É o que nos propomos a fazer no próximo capítulo.

¹⁶⁰ DCS. *Quarta Caminhada*. p. 56.

Capítulo IV: História como Teodicéia

O termo “teodicéia” foi cunhado por Leibniz para designar a tentativa de conciliar a onipotência de Deus e sua bondade com a existência do mal. Leibniz faz uma tipologia do mal, dividindo-o em três tipos: o físico, o moral e o metafísico. Sendo apenas o último responsabilidade de Deus, que cria seres finitos, os dois primeiros poderiam ser imputados ao homem. Deus teria criado seres finitos cuja limitação implicaria em sofrimento (mal físico) e pecado (mal moral). Mas, enquanto o mal metafísico não poderia ser considerado propriamente um mal, os males relativos ao homem, por sua vez, são tidos por Leibniz como ondas no grande oceano de onisciência e bondade que é Deus.

Pois deve-se reconhecer que todas as coisas estão ligadas em cada um dos mundos possíveis: o universo, qualquer que seja, é todo da mesma espécie, como um oceano: o menor movimento estende seus efeitos a qualquer distância, muito embora esses efeitos se tornem menos perceptíveis na proporção da distância. Nisto Deus ordenou, de uma vez por todas, a totalidade das coisas de antemão, tendo previsto os rezadores, as boas e as más ações e todo o resto; e cada coisa enquanto uma idéia contribuiu, antes de sua existência, para a resolução que foi tomada sobre a existência de todas as coisas; de modo que nada pode ser alterado no universo (ainda que em número) exceto sua essência ou, se tu desejares, exceto sua individualidade numérica. Assim, se o menor dos males que ocorre no mundo não ocorresse, não mais teríamos este mundo; que, nada se omitindo e tudo se considerando, foi tido o melhor pelo Criador que o escolheu. ¹⁶¹

Leibniz então minimiza os males causados e experimentados pelo homem, porque estariam definitivamente ligados à produção de um bem maior,

¹⁶¹ Leibniz. *Ensaio de Teodicéia (Parágrafos escolhidos)* §9. Tradução Brasileira: Fernando Barreto Gallas. In: <<http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-pdf/Teodiceia.pdf>>

tão insondável quanto desejável¹⁶². Ao criar o melhor dos mundos, portanto, Deus teria dado espaço ao mal, já que a imperfeição é condição de toda e qualquer criatura, tendo ele que necessariamente incorrer ou sofrer algum mal. Além disso, a fim de conceder a liberdade aos agentes individuais no interior desse sistema, permitiu que pudessem escolher conforme seus motivos de forma contingente e espontânea. Animais e homens estariam ambos sujeitos ao erro, mas sendo o ser humano capaz de refletir sobre seus atos e compará-los com a perfeição e harmonia das quais tem apenas uma ideia, estaria também sujeito ao pecado. A possibilidade de pecar também tem seu papel na teodicéia leibniziana já que, segundo o autor, é somente ao adentrar o universo moral que o homem conseguiria a verdadeira liberdade. E muito embora Leibniz sustente que a liberdade exista em sua forma definitiva quando aliada ao conhecimento do bem, ele não consegue argumentar no sentido de defender uma liberdade como possibilidade de produzir um resultado indeterminado¹⁶³.

Antes de Leibniz, Agostinho já havia se proposto à tarefa de explicar a existência do mal no mundo, oferecendo a liberdade humana — e o afastamento em relação à Deus que o mau uso dela provoca — como sua causa. Para Agostinho, Deus não poderia ser imputado pelos males de que

¹⁶² Pope, Alexander. *An Essay on Man: Epistle 1*. Texto Original in: < <https://allpoetry.com/An-Essay-on-Man:-Epistle-1> >

Nesse ensaio, Pope diz que o reconhecimento do mal está atrelado à ignorância humana, que enxerga tudo sob perspectiva mas é incapaz de uma compreensão geral. Segundo ele, aquilo que julgamos ser o mal é, na verdade, um bem supremo, já que vivemos em um mundo em que tudo contribui para a harmonia universal.

¹⁶³ Essa impossibilidade é gerada pela dificuldade em definir o que seria uma ação contingente, quando definitivamente vinculada à uma ordem pré-definida. Leibniz elabora uma solução que desvincula o “certo” e o “necessário” na realização dos futuros contingentes. Mas isso não é suficiente para tornar indeterminado o conteúdo de sua escolha. Cf. *Discurso de Metafísica*, XIII. In: Leibniz. *Discurso de Metafísica e Outros Textos*. São Paulo: Martins Fontes: 2003.

padecemos¹⁶⁴ e sim o arbítrio do homem que promove a quebra em relação à ordem Divina. Mas para que se afirme que o afastamento entre Criador e criatura foi causado pelo arbítrio é preciso admitir que este é garantia de que o conteúdo das escolhas do homem não pode ser determinado previamente por Deus.

Dessa forma, compartilhando o otimismo em relação aos propósitos de Deus e do mundo, Leibniz e Agostinho se afastam porque, enquanto o primeiro, para justificar o mal, relativiza o arbítrio da liberdade humana, o segundo, abrandando a fatalidade, atribuindo à criatura a possibilidade de definir seus atos futuros.

Rousseau parece combinar essas duas perspectivas oferecendo como produto uma filosofia da história com características de teodicéia. Pode-se observar que Rousseau oscila entre malograr e enaltecer a liberdade, ora entendida como mal dos males, ora como motivo e finalidade da existência propriamente humana. O que é justo, já que acredita que, por um lado, essa liberdade foi aquilo que promoveu a ruptura com a ordem divina e, por outro, é motor e objetivo último da história humana. Essa oscilação, entretanto, não o impede de tentar conciliar essas perspectivas acerca da liberdade, trazendo a teologia ao cerne de seu pensamento sobre a história. Depreende-se dessa tentativa uma teodicéia em que Deus, por meio da concessão de uma liberdade capaz de produzir consequências indeterminadas, dá ao homem a chance de alcançar a verdadeira liberdade. O sentido da história, outrossim, apontaria para o distanciamento do homem em relação à cadeia causal,

¹⁶⁴ Nas Confissões, Agostinho afirma: "Procurei o que era a maldade e não encontrei substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema". Agostinho. *Confissões*. Tradução Brasileira: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 142

Para Agostinho, só existe um tipo de mal: o pecado. Sendo Deus a única substância, o mal seria o resultado de privação, do afastamento em relação à substância divina. Estaria no livre arbítrio do homem a possibilidade de se afastar de Deus. Segundo o filósofo, o livre arbítrio é dom divino e prerrogativa para que a justiça divina atue. De modo que, aquele que comete o mal, recebe o castigo na proporção de suas faltas. Com isso, Agostinho justifica a existência do sofrimento, atribuindo-o em sua inteireza ao pecado original, de cuja mácula ninguém poderia fugir.

tornando-se sua própria causa e cumprindo, dessa forma, os objetivos da Criação.

Rousseau deixa transparecer que de Deus emana a perfeita ordem, da qual não foge nenhuma criatura. Sendo o homem sua criatura e parte dessa ordem, conclui-se que as aventuras da sua liberdade na terra cumprem um propósito divino. De onde se segue que não apenas os objetivos perseguidos, mas também os meios utilizados para que sejam alcançados estariam sendo guiados pelo próprio Deus, ou por sua ação benevolente: a Providência Divina. Por obra da Providência, essa criatura especial chegaria a um lugar que somente aqueles que se desvinculam de uma "necessidade cega" podem chegar. Rumo à uma "necessidade divina" caminhariam os homens na história.

Mas quando Rousseau trata da Providência o faz em um sentido já distanciado ortodoxia cristã, e muito próximo ao "Espírito do Mundo" hegeliano. Ao explicar o sentido dialético que a ideia de "Providência" carrega para Hegel, Lebrun contrapõe o "fatalismo cego" de um mundo de pura causação e a "necessidade Divina":

Para pensar essa "Providência", é preciso, antes de tudo, não configurar mais o humano e o divino, o teatro da *res gestae* e a atividade do Espírito, como duas províncias justapostas — como se houvesse de um lado os engates da causação e de outra, a significação deles — ali o furor das paixões e dos interesses, aqui, a Ideia Programadora. Uma tal divisão seria antidialética, porque deixaria o sublunar no lugar que ele ocupa, supondo que ele seja — e continue a ser — a região da "necessidade cega", eternamente oposta à da finalidade... Ora, o Espírito só tem o nome de Espírito-do-Mundo (não, ainda, o de Espírito Divino) porque desfaz essa oposição e, assim, faz o "fatalismo cego" apagar-se, tornar-se Necessidade divina.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética: hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 35.

Segundo Lebrun, não seria nada dialético pensar em uma Providência que mantém a consciência intacta. Pelo contrário, ela contribui para que determinismo puro seja gradualmente substituído pela liberdade. Esse movimento, ao mesmo tempo que aumenta progressivamente a liberdade, promove o reconhecimento de si por parte daquele que age. O programa divino, para que isso aconteça, poderia ser comparado às potencialidades que guarda uma semente. Haveria ali uma lógica orgânica a se desenrolar no percurso temporal. Em sua *História da Filosofia*, Hegel trata do processo dialético que promove a atualização do que havia em germe:

A planta, por exemplo, não se perde numa transformação indefinida. Do seu germe, em que todavia se não distingue nada, sai uma multiplicidade, que no entanto já lá estava inteiramente contida, se não de modo desenvolvido, pelo menos implícito e idealmente. O princípio desta projeção na existência é que o germe não pode suportar o ser só em si, mas tem o impulso para se desenvolver, e a contradição está em ele ser só em si e em não o dever ser. Este extrinsecar-se põe-se um escopo, cujo fruto é a mais elevada perfeição e o fim predeterminado, ou seja, a produção do germe, o retorno ao estado primitivo. O germe quer apenas produzir-se a si próprio e extrinsecar o que contém, para depois voltar a si mesmo e recolher-se de novo na unidade donde saíra. É certo que nas coisas naturais acontece que o sujeito que começou e o existente que termina (semente e fruto) são duas unidades separadas: o desdobramento tem o resultado aparente de se dividir em duas unidades que no entretanto são a mesma coisa quanto ao conteúdo. Do mesmo modo, na vida animal, os pais e os filhos são indivíduos separados, embora seja uma só a natureza deles.¹⁶⁶

Hegel então complementa que, quando se trata do Espírito:

(...) Também o espírito, como o germe na natureza, se recolhe de novo à unidade depois de se ter feito outro; mas o que é em si devém pelo espírito, e assim devém o espírito por si. O fruto e a nova semente nele contida não devém pelo primeiro germe, mas só por nós; pelo espírito ambas as fases não são apenas o em si da

¹⁶⁶ Hegel. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução Portuguesa: Joaquim de Carvalho. Coimbra : Arménio Amado Editor, 1980. A II a) O *Conceito de desenvolvimento*.

própria natureza, mas um ser pelo outro, e, precisamente por isso, um ser por si: aquilo pelo qual outro é, é idêntico a esse outro; só assim o espírito é consigo próprio no seu outro. Por conseguinte, o desenvolvimento do espírito consiste em que o seu extrinsecar-se e o seu cindir-se é simultaneamente o vir a si mesmo. Este ser consigo mesmo do espírito, este vir a si próprio, pode ser considerado como o seu fim mais elevado e absoluto; só isto ele quer e nada mais. Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha em si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para se poder encontrar e para poder voltar a si próprio.¹⁶⁷

Lebrun vai chamar esse tipo de raciocínio de "verdadeira teodicéia". Segundo o comentador,

A verdadeira teodiceia não se faz dissipar a Necessidade Cega no nível do finito, dos interesses em luta. Não procura transformar o fortuito em significativo, porém mostrar que esse emaranhado confuso produz sentido à medida que vai passando.¹⁶⁸

Da mesma forma que a planta não está completamente determinada a partir do conteúdo de sua semente, também o homem e seu destino reservariam, para Rousseau, uma grande dose do inesperado. Assim, Rousseau teria feito uma verdadeira teodicéia meio século antes de Hegel, ao propor o ganho de consciência pelos meandros da liberdade. O afastamento do homem em relação à ordem teria consequências nefastas sim, mas também seria capaz de produzir os ganhos para os quais foi projetado.

Em um livro recente que trata da teodicéia rousseauiana, Neuhouser define em breves palavras como esta poderia ser concebida:

¹⁶⁷ Hegel. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução Portuguesa: Joaquim de Carvalho. Coimbra : Arménio Amado Editor, 1980. A II a) *O Conceito de desenvolvimento*

¹⁶⁸ Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética: hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 35.

Apesar das suas pressuposições essencialmente seculares e naturalistas, a estrutura de pensamento de Rousseau reflete aquela da tradicional concepção cristã da história humana: Uma harmonia original entre humanos, ocorre uma ruptura entre Deus e o mundo pela queda da Graça - um efeito da liberdade humana - que corrompe a natureza humana e inicia uma era de maldade e miséria, mas também traz consigo a possibilidade da redenção e transcendência.¹⁶⁹

Voltar-se ao curso da história seria uma forma de, primeiramente, entender como a bondade original foi corrompida e, em segundo lugar, sondar de que maneira poderia ser recuperada. Essa recuperação, como já foi visto nos capítulos anteriores, não significaria uma volta à natureza pura e simples, mas um retomar de si em um plano mais elevado. Se inicialmente o homem seria bom pela participação na obra do criador que nada poderia criar se não o bem, sem o conhecimento de si e sem a liberdade para buscá-lo o homem permaneceria “bom sem sabê-lo” e em nada seria diferente “das bestas”.

Diferentemente do que pensa Dalbosco, Rousseau não procura dessacralizar a história¹⁷⁰. A ideia de progresso, juntamente com a ideia de um *télos* inerente e redentor, fazem com que a filosofia da história de Rousseau se aproxime da narrativa bíblica. Mesmo que renegue princípios fundamentais da teologia cristã, como o pecado original, ele procura uma explicação para a origem do mal que leve em conta a onipotência e benevolência de um Deus criador.

¹⁶⁹ Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 2-3.

¹⁷⁰ Dalbosco, Cláudio. A história como experiência formativa em Rousseau. Universidade de Passo Fundo. In: Scielo <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782016216747>>

4.1 Deus e a Providência Divina

Na sua *Carta sobre a Providência*, Rousseau vai dizer que:

Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ia até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido.¹⁷¹

A ideia de que haja um Ser Supremo comandando de fora os afazeres cá embaixo sempre esteve no horizonte de Rousseau. Essa ideia permeia toda sua obra e se expressa como um sistema teológico no *Livro IV*, do *Emílio*. Para Rousseau, há certas verdades que se implicam mutuamente e que juntas contribuem para que se possa ampliar a noção que se tem de Deus.

Primeiramente, ele vai dizer que não é possível se fazer uma ideia absoluta de uma "essência infinita", já que quanto mais se amplia a ideia sobre esse ser imenso, menor fica a capacidade humana de compreendê-la.

À mesure que j'approche en esprit de l'éternelle lumière, son éclat m'éblouit, me trouble, & je suis forcé d'abandonner toutes les notions terrestres qui m'aideroient à l'imaginer.¹⁷²

Deus seria, portanto, intangível e ininteligível, dado que sua natureza ultrapassa as possibilidades humanas de apreensão, tanto sensível quando racional. Diferentemente dos filósofos escolásticos, que pretendem apreender a essência divina, Rousseau coloca-se como um servo, que contenta-se com a existência e proximidade de seu mestre. Tendo concluído que somente se pode

¹⁷¹ Rousseau. *Carta sobre a Providência*. Tradução Brasileira: Ana Luisa Silva Camarani In: Escritos sobre a Religião e a Moral. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n2: IFCH/ UNICAMP, 2002.

¹⁷² [À medida que me aproximo em espírito da eterna luz, seu brilho ofusca-me, perturba-me e sou forçado a abandonar todas as noções terrestres que me ajudam a imaginá-la.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 384.

ter de Deus uma concepção débil, rebaixa a razão enquanto instrumento de conhecimento:

Enfin, plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit moins je la conçois, plus je l'adore je m'humilie, & lui dis: Etre des êtres, je suis parce que tu es; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi: c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur.¹⁷³

Aqui Rousseau aponta a incongruência entre o “Ser”, de excelsa grandeza, e os “seres”, cuja única dignidade é reconhecê-la. Nesse contexto, “elevant-se” seria o mesmo que “anular-se” diante de Deus, o que mostra que a única postura possível diante do ser divino seria a humildade. À Rousseau repugna a ideia de que Deus e o homem possuam a mesma natureza:

(...) quand j'entends dire que mon âme est spirituelle & que Dieu est un esprit, je m'indigne contre cet avilissement de l'essence divine; comme si Dieu et mon âme étoient de même nature; comme si Dieu n'étoit pas le seul être absolu, le seul vraiment actif, sentant, pensant, voulant par lui-même, & duquel nous tenons la pensée, le sentiment, l'activité, la volonté, la liberté, l'être!¹⁷⁴

Enquanto Deus seria o único ser absoluto, o homem seria um ser relativo. Sua relatividade se expressaria na completa dependência da natureza humana em relação à divina. Não podendo gerar a si mesmo e nenhum de seus atributos, sem Deus, o homem seria incapaz de ser. Além de possuir uma dependência existencial, seria o homem dependente da atividade de Deus. Em

¹⁷³ [Enfim, quanto mais me esforço por contemplar a sua essência infinita, menos a concebo, mas ela é, e isso me basta; quanto menos a concebo, mais a adoro. Humilho-me e digo-lhe: Ser dos seres, sou por que és; é elevar-me à minha origem meditar-te sem cessar. O mais digno uso de minha razão é anular-se diante de ti; é meu arrobou de espírito, o encanto da minha fraqueza sentir-me esmagado por sua grandeza.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 385-6.

¹⁷⁴ [(...) quando ouço dizerem que minha alma é espiritual e que Deus é um espírito, indigno-me contra esse aviltamento da essência divina; como se Deus e a minha alma tivessem a mesma natureza; como se Deus não fosse o único ser absoluto, o único realmente ativo, que sente, pensa, quer por si mesmo, e do qual recebemos o pensamento, o sentimento, a atividade, a vontade, a liberdade, o ser!] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 384.

oposição à atividade divina, Rousseau contrasta a passividade humana, que tudo recebe do espírito absoluto. Esse espírito, sempre transcendente e atuante, regeria o mundo como suprema inteligência:

Dieu n'est plus corporel et sensible; la suprême Intelligence qui régit le monde n'est plus le monde même.¹⁷⁵

Essa inteligência divina, novamente, não poderia ser comparada à inteligência humana, já que a divindade não seria racional, mas intuitiva.

Dieu est intelligent; mais comment l'est-il? L'homme est intelligent quand il raisonne, & la suprême Intelligence n'a pas besoin de raisonner; il n'y a pour elle ni prémisses ni conséquences, il n'y a pas même de proposition: elle est purement intuitive, elle voit également tout ce qui est & tout ce qui peut être. toutes les vérités ne sont pour elle qu'une seule idée, comme tous les lieux un seul point, et tous les temps un seul moment.¹⁷⁶

Sendo ao mesmo tempo tudo que é e que pode ser, Deus estaria dispensado de raciocinar. Enquanto a razão humana estaria sujeita ao princípio de identidade, a inteligência divina não está obrigada a seguir quaisquer princípios. Para Deus, não haveria oposição entre futuro e passado ou entre diferentes lugares. Sua onisciência e onipresença desfaria o sentido da própria identidade e da contradição.

Rousseau também afirma que Deus é criador, muito embora não consiga justificá-lo dada a obscuridade de um ser do qual não se concebe a existência e que mesmo assim seja capaz de dar existência a outros seres.

¹⁷⁵ "Deus já não é corporal e sensível; a suprema inteligência que rege o mundo já não é o próprio mundo." *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 384.

¹⁷⁶ [Deus é inteligente, mas de que modo o é? O homem é inteligente quando raciocina, e a suprema inteligência não precisa raciocinar; não usa de premissas nem de consequências, nem mesmo de proposições; é puramente intuitiva. Vê de igual modo tudo o que é e tudo o que pode ser; todas as verdades são para ela uma única ideia, como todos os lugares são um só ponto e todos os tempos um só momento.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 385.

L'idée de création me confond & passe ma portée: je la crois autant que je la puis concevoir; mais je sais qu'il a formé l'univers & tout ce qui existe, qu'il a tout fait, tout ordonné.¹⁷⁷

O último dos atributos divinos pontuados por Rousseau seria a bondade. Segundo ele, “Deus é bom, nada é mais evidente.”¹⁷⁸ Sua bondade porém, não poderia ser comparada com a dos homens, já que, enquanto a bondade humana consistiria no “amor de seus semelhantes”¹⁷⁹, a bondade de Deus estaria no “amor da ordem”¹⁸⁰. A ordem, como sistema do mundo em que todas as partes se conectam, seria o único objeto do amor de Deus e ao qual se volta para a conservação de tudo que existe. A consequência dessa bondade seria a justiça divina. Negada por aqueles que vêem na desordem moral seu fracasso, a justiça divina em nada deveria ao homem imoral, já que, segundo Rousseau, “a injustiça dos homens é obra deles.”¹⁸¹

4.2 O mal físico e o mal moral

Existe um esforço desprendido por Rousseau, especialmente no *Emílio*, a fim de conciliar a bondade de Deus e a existência do mal. Se Deus e a ordem divina estão refletidas na natureza e na criação, como seria possível que nós fôssemos afligidos por males de todos os tipos? Para responder a esta questão, Rousseau analisa o mal em duas vertentes: o mal físico e o mal moral. Iniciando pelo primeiro, iremos buscar compreender de que maneira um mal provocado pela natureza e supostamente imputável a seu Criador é atribuído, por nosso autor, ao homem.

¹⁷⁷ [A ideia de criação confunde-me e ultrapassa meu alcance; creio nela tanto quanto posso concebê-la; mas sei que ele formou o universo e tudo o que existe, que fez tudo e tudo ordenou.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 384.

¹⁷⁸ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 385.

¹⁷⁹ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 385.

¹⁸⁰ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 385.

¹⁸¹ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 385.

Le mal moral est incontestablement notre ouvrage, & le mal physique ne seroit rien sans nos vices, qui nous l'ont rendu sensible. (...) Combien l'homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu de maux! Il vit presque sans maladies ainsi que sans passions, & ne prévoit ni ne sent la mort; (...) ¹⁸²

O argumento principal com que trabalha Rousseau para atribuir a causa do sofrimento ao homem é a ideia de que a natureza tem um propósito em nos proporcioná-lo, mas os homens extrapolam a sensibilidade que se deveria ter em relação a ele.

N'est-ce pas pour nous conserver que la nature nous fait sentir nos besoins? La douleur du corps n'est-elle pas un signe que la machine se déränge, & un avertissement d'y pourvoir? ¹⁸³

Além do sofrimento ser um sinal útil à conservação da vida, ele também tem um papel educativo. Ao cumular-lhe de sofrimentos, a natureza dá a criança que a eles resiste um corpo robusto, capaz de suportar as penas de que deve padecer pelo resto da vida.

Observez la nature, & suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants; elle endurecit leur tempérament par des épreuves de toute espèce; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine & douleur.(...) Les épreuves faites, l'enfant a gagné des forces ; & sitôt qu'il peut user de la vie, le principe en devient plus assuré. ¹⁸⁴

¹⁸² [O mal moral é incontestavelmente obra nossa, e o mal físico nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível. (...) Como está sujeito a poucos males o homem que vive na simplicidade primitiva! Vive quase sem doenças e sem paixões e não prevê nem sente a morte;(…)] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 379.

¹⁸³ [Não foi para nos conservarmos que a natureza fez com que sentíssemos nossas necessidades? Não é a dor do corpo um sinal de que a máquina não está funcionando bem e uma advertência para que seja reparada?] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 379.

¹⁸⁴ [Observai a natureza e segui a rota que ela voz traça. Ela exercita continuamente as crianças, enrijece seu temperamento com provas de toda as espécie e cedo lhes ensina o que é sofrimento e dor. (...) Passadas as provas, a criança que ganhou forças, e, assim que pode servir-se da vida, seu princípio torna-se mais garantido.] *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 22.

Não podendo o homem fugir ao sofrimento¹⁸⁵, deve aprender a sofrer.

Exercez-les donc aux atteintes qu'ils auront à supporter un jour. Endurcissez leurs corps aux intempéries des saisons, des climats, des éléments, à la faim, à la soif, à la fatigue (...)¹⁸⁶

Esse aprendizado, entretanto não lhe serve apenas ao corpo, mas molda-lhe o espírito:

Il faut que le corps ait de la vigueur pour obéir à l'âme : un bon serviteur doit être robuste.(...) Plus le corps est faible, plus il commande ; plus il est fort, plus il obéit. Toutes les passions sensuelles logent dans des corps efféminés ; ils s'en irritent d'autant plus qu'ils peuvent moins les satisfaire.¹⁸⁷

O mal físico imputado ao homem pela natureza tem também, como podemos observar, uma função educativa em outro ponto. Introduzindo a ideia de que aquele que exercita o corpo para suportar o sofrimento torna-se, conseqüentemente, virtuoso, Rousseau assume uma simetria entre corpo robusto e alma vigorosa. Inversamente, aquele que busca se precaver dos sofrimentos físicos, acaba por gerar um servilismo da alma.

Daí vem a crítica de Rousseau à medicina, arte que torna a alma pusilânime ao buscar aplacar o sofrimento físico e a morte:

De là l'empire de la médecine, art plus pernicieux aux hommes que tous les maux qu'il prétend guérir. Je ne sais, pour moi, de quelle maladie nous guérissent les médecins, mais je sais qu'ils nous en donnent de bien

¹⁸⁵ *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 23.

¹⁸⁶ [Exercitai-as, pois, para os golpes que terão que suportar. Enrijecei seus corpos para as intempéries das estações, dos climas, dos elementos, para a fome, para a sede, a fadiga (...)] *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 23.

¹⁸⁷ [É preciso que o corpo tenha vigor para obedecer à alma; um bom servidor deve ser robusto. (...) quanto mais fraco é o corpo, mais ele comanda; quanto mais forte ele é, mais obedece. Todas as paixões sensuais habitam os corpos efeminados; quanto menos podem satisfazê-las, mais se excitam com elas.] *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 32.

funestes: la lâcheté, la pusillanimité, la crédulité, la terreur de la mort: s'ils guérissent le corps, ils tuent le courage. Que nous importe qu'ils fassent marcher des cadavres? ce sont des hommes qu'il nous faut, & l'on n'en voit point sortir de leurs mains. ¹⁸⁸

As precauções que o homem civilizado toma para precaver-se em relação ao sofrimento e à morte trariam, como consequência, um mal moral, tornando-os covardes. Além disso, passam a temer males de que não sofrem, acrescentando males imaginários aos existentes¹⁸⁹. Esse suposto avanço civilizatório, tal qual as ciências e as artes, corromperia os homens moral e fisicamente tornando-os fracos.

Voulez-vous trouver des hommes d'un vrai courage, cherchez-les dans les lieux où il n'y a point de médecins, où l'on ignore les conséquences des maladies, & où l'on ne songe guère à la mort. Naturellement l'homme soit souffrir constamment et meurt en paix. Ce sont les médecins avec leurs ordonnances, les philosophes avec leurs préceptes, les prêtres avec leurs exhortations, qui l'avalissent de cœur et lui font désapprendre à mourir. ¹⁹⁰

Assim, Rousseau separa o mal físico do sofrimento. Se de um lado estaria o fato puro e simples — o machucado, a morte, o desastre natural — de outro teria a valoração por parte dos homens acerca do ocorrido. Para o filósofo, estaria na maneira de se encarar o mal físico, e não no mal físico em si, o terror¹⁹¹. A partir desse ângulo, seria difícil afirmar que esse tipo de mal, percebido pelos homens, mas inexistente de fato, tenha sido criado por Deus.

¹⁸⁸ [Vem daí o poder da medicina, arte mais perniciosa para os homens do que todos os males que pretende curar. De minha parte, não sei de que doença nos curam os médicos, mas sei que nos dão algumas bastante funestas: a covardia, a pusilanimidade, a credulidade, o terror da morte; se curam o corpo, matam a coragem. Que nos importa que façam andar os cadáveres? É de homens que precisamos, e não os vemos saírem de suas mãos.] *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 33.

¹⁸⁹ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 379.

¹⁹⁰ [Quereis encontrar homens de real coragem? Procurai-os nos lugares onde não há médicos, onde se ignoram as consequências das doenças e onde pouco se pensa na morte. Naturalmente o homem sabe sofrer com firmeza e morre em paz. São os médicos com suas receitas, os filósofos com seus preceitos, os padres com suas exortações que aviltam seu coração e o fazem desaprender a morrer.] *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 34.

¹⁹¹ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 379.

Um outro argumento vem somar-se para reforçar a tese de que o homem gerou o mal físico. Rousseau vai dizer que, não apenas a medicina, mas outros frutos das ações humanas são fontes de males para os homens. A vida em cidade, por exemplo, contrariamente à vida simples nos campos aumentaria seus problemas. O filósofo coloca que não haveria nada mais antinatural do que amontoar seres humanos em cidades:

Les hommes ne sont point faits pour être entassés en fourmilières, mais épars sur la terre qu'ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent. Les infirmités du corps, ainsi que les vices de l'âme, sont l'infaillible effet de ce concours trop nombreux.(...) Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine.¹⁹²

Também na *Lettre a Voltaire*, Rousseau mostra-se crítico em relação aos avanços da urbanização. Ali ele reafirma que os males físicos são obra dos homens, que se amontoam quando deveriam viver espalhados a fim de cultivar a terra.¹⁹³ Assim, diante da insinuação de Voltaire de que não seria possível se pensar em uma Providência benfazeja quando se têm o horror na na frente dos olhos¹⁹⁴, Rousseau mostra como essa suposição não leva em conta o quanto os homens, em vez de seguirem o caminho proposto pela natureza, e por Deus, constroem milhares de casas em um só ponto e depois se queixam da maldade na obra divina.

Ao insultar a medicina, os amontoados das cidades e homenagear o método da natureza que enrobustece os homens, Rousseau busca atribuir ao

¹⁹² [Os homens não são feitos para serem amontoados em formigueiros, mas para se espalharem pela terra que devem cultivar. Quanto mais se reúnem, mais se corrompem. As doenças do corpo, assim como os vícios da alma, são o efeito infalível dessa associação muito numerosa. (...) As cidades são o abismo da espécie humana.] *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p. 41.

¹⁹³ Rousseau. *Carta sobre a Providência*. Tradução Brasileira: Ana Luisa Silva Camarani In: Escritos sobre a Religião e a Moral. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n2: IFCH/ UNICAMP, 2002.

¹⁹⁴ Voltaire. Poème sur le désastre de Lisbonne. Versão Original, 1756. In <https://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8me_sur_le_d%C3%A9sastre_de_Lisbonne>

homem o mal de que padece. Ele vai dizer que quando o mal físico é provocado pela natureza o é sempre com o objetivo salutar de fortalecer os corpos e espíritos. Mas a sensibilidade em relação à dor e à morte parece crescer à medida que a civilização avança. Rousseau ressalta também que a civilização cumula os homens de males que inexistem no campo, o que reforça a ideia de que o mal físico é, em todos os sentidos, obra humana.

É por isso que Rousseau vai dizer que uma educação deve seguir o caminho da natureza e não a ela resistir. Levando Emílio ao campo, pretende evitar as marcas da civilização. Seu pupilo deve ser capaz de suportar qualquer tipo de mal físico a fim de que se torne robusto e enfrentando resignadamente as extremidades da temperatura, a dor, a doença e a morte. Isso porque sua felicidade não lhe é garantida pela ausência de sofrimento físico, mas pela liberdade e força que experimenta:

Le bien-être de la liberté rachète beaucoup de blessures.
Mon élève aura souvent des contusions ; en revanche, il
sera toujours gai.¹⁹⁵

A mesma ideia expressa-se nessa outra passagem:

On ne se tue point pour les douleurs de la goutte; il n'y a
guère que celles de l'âme qui produisent le désespoir.
(...) Nos plus grands maux nous viennent de nous. ¹⁹⁶

O que verdadeiramente pode ser dito um mal, seria, portanto, o mal causado pelo ser humano à outro ser humano:

¹⁹⁵ [O bem-estar da liberdade compensa muitos machucados. Meu aluno muitas vezes terá contusões; em compensação, estará alegre.] *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 67.

¹⁹⁶ Ninguém se mata por causa das dores da gota; quase que só as dores da alma produzem o desespero. (...) Nossos maiores males vêm-nos de nós mesmos. *Emílio*, I. Tradução Brasileira. p.23-4.

(...) car il est dans la nature de l'homme d'endurer patiemment la nécessité des choses, mais non la mauvaise volonté d'autrui.¹⁹⁷

Com isso, Rousseau quer dizer que, por mais que as dores físicas sejam suportáveis para o homem, as dores da alma lhe provocavam grande perturbação. O que sinaliza que, enquanto a “lei da necessidade” pode ser superada pela capacidade de suportar a dor física e a privação, não há remédio para as dores provocadas pela má vontade do outro. A injustiça, o desprezo e o desejo de se sobrepor aos demais seriam o verdadeiro mal sobre a terra, cuja causa é o próprio homem¹⁹⁸.

A partir dessa argumentação, Rousseau retira a responsabilidade de Deus sobre a presença do mal no mundo. Ao sugerir que tanto o terror diante do sofrimento quanto a má vontade em relação aos demais é obra do homem, nosso filósofo teria respondido à pergunta sobre a causa do mal, atribuindo-o à presença perturbadora da liberdade humana sobre essa terra. Rousseau vai dizer que o “mal geral” é obra do homem, que age desordenadamente¹⁹⁹ e, portanto, de forma autônoma em relação à ordem que tudo coordena para a felicidade geral. Mas, se admite que tudo possui um lugar na ordem, resta-nos entender de que maneira essa desordem é permitida ou até mesmo guiada pela Providência. Em outras palavras, é preciso compreender até que ponto o homem pode ser considerado culpado pelo mal que provoca no mundo.

¹⁹⁷ (...)faz parte da natureza do homem suportar pacientemente a necessidade das coisas, mas não a má vontade do outro. *Emílio*, II. Tradução Brasileira. p. 88.

¹⁹⁸ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p.379.

¹⁹⁹ *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 379.

4.3 Rousseau contra a doutrina do pecado original

A ideia, amplamente aceita entre os religiosos de seu tempo, é de que o homem seja o responsável pelos sofrimentos de que padece. Ao pecar pela primeira vez, teria sido banido do paraíso²⁰⁰, atraindo para si todos os males. Segundo essa narrativa, pelo pecado original, teria o homem adquirido uma mácula da qual não poderia livrar-se, o que tornaria a natureza humana originalmente má. Diante da “queda”, caberia ao homem esperar com paciência o julgamento divino para sua redenção ou punição eterna.

Segundo Cassierer, Rousseau, rejeita veementemente essa doutrina:

*Apesar de toda sua emoção religiosa genuína e profunda, o que separava Rousseau de modo irrevogável de todas as formas tradicionais de fé era o modo decisivo pelo qual rejeitava qualquer ideia sobre o pecado original do homem.*²⁰¹

Rousseau combateu essa doutrina em vários de seus trabalhos, podendo ser mencionados a Memória ao Sr. de Mably, as Cartas escritas da Montanha e a Carta ao Sr. de Beaumont. Nessa última, Rousseau aponta as contradições expressas na doutrina do pecado original, apelando ao sacramento do batismo. Segundo ele, se, teoricamente, o batismo deveria purificar a alma de todo mal, restituindo-o à inocência, como poderia um batizado ser considerado culpado após o sacramento.

Selon cette même doctrine, nous avons tous dans notre enfance recouvré l'innocence primitive; nous sommes tous sortis du baptême aussi sains de cœur qu'Adam sortit de la main de Dieu. Nous avons, direz-vous, contracté de nouvelles souillures: mais puisque nous

²⁰⁰ Holy Bible. Genesis. Chapter 4. In: <<https://en.wikisource.org/wiki/Translation:Genesis>>

²⁰¹ Cassierer. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. In: Sadek e Quirino. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.410.

avons commencé par en être délivrés, comment les avons-nous derechef contractées ?²⁰²

Nessa carta, ele até mesmo questiona a presença de tal ensinamento no texto das Sagradas Escrituras, argumentando que a doutrina do pecado original seria uma invenção dos teólogos e incompatível com a Suprema justiça e bondade.

D'abord il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Écriture, ni si clairement ni si durement qu'il a plu au rhéteur Augustin & à nos Théologiens de la bâtir ; & le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes & pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, & pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage? Je ne dirai pas si (comme vous vous en mentez) vous éclaircissez par ce système le mystère de notre cœur, mais je vois que vous obscurcissez beaucoup la justice & la bonté de l'Être suprême.²⁰³

Essa maneira de enxergar a relação entre o plano divino e a história da humanidade, apesar de ter sua origem em um pensamento bíblico, rompe com o cristianismo vigente em um ponto muito fundamental. De acordo com a teologia tradicional, a salvação da alma apenas seria possível àquele que é redimido pela Graça divina. Agostinho, por exemplo, sustenta que ao homem cabe apenas aceitar com resignação qualquer que seja o seu destino conforme

²⁰² [De acordo com essa mesma doutrina, todos nós, em nossa infância, recuperamos a inocência primitiva; nós saímos do batismo tão sadios de coração como Adão das mãos de Deus. Nós teríamos, você irá dizer, nos contaminado novamente: mas uma vez que havíamos nos livrado do mal, como o contraímos novamente?] *Lettre à M. de Beaumont*. Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, 1782 (Tome 6 : Mélanges (1), pp. 3-118). In: < https://fr.wikisource.org/wiki/%C3%80_Christophe_de_Beaumont>(tradução nossa)

²⁰³ [Em primeiro lugar, eu não acredito que essa doutrina do pecado original, sujeita a dificuldades terríveis, está contida nas escrituras, nem tão claramente e nem tão duramente como aprazia ao retórico Agostinho e aos nossos teólogos construir. E os meios de se conceber que Deus cria tantas almas inocentes e puras, expressamente para uni-las a corpos culpados, a fim de fazê-los contrair a corrupção moral e condená-los todos ao inferno, por nenhum outro crime a não ser por essa união que é seu trabalho? Eu não direi (como você mente para si mesmo) que se clarifica por meio desse sistema o mistério do nosso coração, mas eu vejo que você obscurece enormemente a justiça e a bondade do Ser Supremo.] *Lettre à M. de Beaumont*. Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, 1782 (Tome 6 : Mélanges (1), pp. 3-118). In:<https://fr.wikisource.org/wiki/%C3%80_Christophe_de_Beaumont> (tradução nossa)

a vontade de Deus. Mas Rousseau rejeita tipo de pensamento em nome de uma certa noção acerca do Ser Divino:

Não vou tão longe quanto Agostinho que se teria consolado com a danação de tal tivesse sido a vontade de Deus. Minha resignação vem de uma fonte menos desinteressada, é verdade, mas não menos pura e mais digna, na minha opinião, do Ser perfeito que adoro. Deus é justo; não quer que eu sofra; e ele sabe que sou inocente. Eis o motivo da minha confiança, meu coração e minha mente proclamam que ela não me enganará. Deixemos, portanto, agir os homens e o destino; aprendamos a sofrer sem murmurar; tudo deve por fim, voltar à sua ordem e cedo ou tarde minha vez chegará.²⁰⁴

Segundo Rousseau, segue-se da bondade de Deus que ele seja justo e que, portanto, não faça sofrer um inocente. Ademais, a ideia de que tudo retornará à ordem cedo ou tarde, coaduna-se novamente com a tese que estamos a defender, de que, para Rousseau, o retorno do homem à companhia divina é uma questão de tempo.

Segundo Hendel, em *Rousseau Moralist*, foi a proximidade com o Padre Lamy que o levava a reinterpretar a relação entre queda e salvação. Segundo Lamy, o ser humano poderia intervir em sua própria vida e salvar-se pelos seus próprios méritos.

Padre Lamy pregou contra a impureza da paixão, vaidade, orgulho e egoísmo do homem. Ele lembrava seu jovem pupilo de sua inevitável cegueira, o despertava para a transitoriedade da vida e a verdade da eternidade. (...) O errante pecador pode salvar-se trazendo alguma regularidade à sua existência diária, levantando-se todos os dias em um certo horário, trabalhando persistentemente em seus afazeres sem sucumbir à tentação de se entreter com novelties, tomando seu descanso e recreação em tempos definidos, e assim por diante. - o movimento de seu dia seria teria um regime como o da natureza, o trabalho do divino criador.²⁰⁵

²⁰⁴ DCS. *Segunda Caminhada*. p.38.

²⁰⁵ Hendel, C.W. *Jean-Jacques Rousseau Moralist*. New York: Oxford Press, 1934. p. 3.

Essa interpretação é muito cara à Rousseau que, como já foi visto, sugere ao homem que conheça a si mesmo, negando assim a corrupção já instalada em sua sociedade. Mas o filósofo vai ainda mais longe em sua reinterpretação da “queda”, já que, como já havíamos visto, é a partir do afastamento do homem em relação à ordem que a total realização do plano divino pode ser engendrada. Para Rousseau está claro que faz parte dos desígnios da Providência dotar o homem da capacidade de ultrapassar as suas inclinações naturais. Como coloca, em suas Cartas Morais:

(...) dado que Deus é a fonte de toda sabedoria, ele pretende que nós nos governemos segundo os princípios de sabedoria que colocou em nosso espírito. Ter-lhe-ia sido possível, portanto, obrigar-nos a isso, e fazer com que seguíssemos necessariamente a ordem de seus decretos, que são os fundamentos da virtude e da religião. Mas vendo o modo como os homens se conduzem neste mundo, logo nos convencemos de que eles não seguem absolutamente a ordem cujos princípios estão gravados no fundo de seus corações. É preciso, portanto, que Deus não tenha empregado seu poder infinito para forçá-los a agir dessa forma, pois seria absurdo imaginar que os homens pudessem, de alguma maneira, furtar-se a essa ordem. Se examinarmos agora as consequências disso, descobriremos a imensa fonte de benefícios que aprouve a Deus derramar sobre os homens, e os meios que lhes colocou nas mãos para que possam se tornar felizes.²⁰⁶

Depreende-se da teodicéia rousseauísta que a possibilidade de negar a ordem divina faz do humano, humano, dado que a obediência do animal não ocorre pelo desejo de obedecer, mas principalmente por impossibilidade de se fazer outra coisa. O homem seria, portanto, o único ser capaz de fugir à ordem causal por conta da sua liberdade. Essa possibilidade não seria, entretanto, mero capricho de Deus, que teria desejado dar movimento ao mundo, mas faria parte de um plano para dotar o homem de felicidade. Mas não é pouco o que deve passar o homem para atingir os objetivos de sua criação. Afinal, afastar-se da ordem traz consequências devastadoras para seu si. Longe de Deus e

²⁰⁶ Rousseau. *Fragmentos sobre Deus e Sobre a Revelação*. Tradução Brasileira Adalberto Luiz Vicente. In: *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n2: IFCH/UNICAMP, 2002.

de sua benevolência, o homem, ao criar um universo próprio, cria também o mal.

4.4 Um acaso funesto ou um mal necessário

Alix Cohen, em seu artigo *Le mal, funeste hasard ou tragique nécessité*? propõe-se a discutir como o pensamento sobre a história em Rousseau abarca a questão do mal:

(...) contre la pensée commune au XVIII^e siècle selon laquelle tout ce qui arrive n'arrive que parce que Dieu l'a voulu, Rousseau confère à la contingence le rôle clé, en fait le moteur de l'histoire. Le rôle de l'homme se limite en ce sens à réagir aux circonstances, à répondre aux stimuli de la nature.²⁰⁷

Para Cohen, Rousseau não pensava, como faziam seus contemporâneos, que Deus estaria por trás de todos os eventos do mundo, valendo-se da ideia de que a história humana é guiada pelo acaso. Para afirmar isso, o comentador recorre especialmente ao texto das *Confissões*, em que Rousseau parece creditar ao acaso os principais acontecimentos de sua vida. À parte a história individual de nosso autor, Cohen explora a ideia de que a história da humanidade é também um conjunto de acasos fortuitos ou infortuitos. Mas vê-se diante de uma dificuldade quando afirma que apesar de guiada pelo acaso segue inevitavelmente rumo à corrupção. Diferentemente da natureza humana que permanece sempre idêntica a si mesma, a história traria a marca degenerativa do tempo, arrastando os homens para sua decadência.

²⁰⁷ [contrariamente ao pensamento comum no século XIII de que tudo que acontece acontece somente porque Deus assim o deseja, Rousseau confere à contingência um papel fundamental, de fato como motor da história. O papel do homem é limitado nesse sentido a reagir às circunstâncias, a responder aos estímulos da natureza.] Cohen. *Le mal, funeste hasard ou tragique nécessité ?* "Etudes Jean-Jacques Rousseau", vol. XI, 1999. In:< <http://rousseauetudies.free.fr/ArticleCohen1.htm>> (tradução nossa)

Diante da impossibilidade de atribuir uma visão meramente casualística à história rousseauísta, Cohen vai dizer que nosso autor não trata do acaso como contingência, mas como um disfarce para a necessidade²⁰⁸. A partir dessa leitura, elabora a ideia de que Rousseau daria ao acaso uma perspectiva trágica, tal qual Sófocles em *Édipo Rei*. Da mesma maneira que o encontro de Édipo com seu pai é casual, ele também realiza a profecia. E, da mesma maneira que o encontro com seus semelhantes foi casual, fez com que o homem cumprisse seu destino de corrupção. A conclusão que tira a partir dessa analogia é que Rousseau trabalha com a ideia de acaso e necessidade a fim de produzir um efeito dramático.

Mas, levando Rousseau para o campo da literatura, Cohen descompromete-se com uma leitura filosófica da história rousseauísta. Esse escape, por sua vez, é sintoma de que não é tão fácil tratar da história rousseauísta pelo viés da contingência. Porque Rousseau, ao contrário, nos dá diversos indícios de que trabalha no plano que Cohen primeiramente tratou de afastar: com a ideia de que existe uma providência divina a guiar a história humana a partir de certos propósitos.

Para Rousseau, haveria uma ordem natural relacionada à Providência, à qual o homem estaria ligado à princípio e da qual teria se distanciado ao historicizar-se:

Mais quand, pour connoître ensuite ma place individuelle dans mon espèce, j'en considère les divers rangs & les hommes qui les remplissent, que deviens-je? Quel spectacle! Où est l'ordre que j'avois observé? Le tableau de la nature ne m'offroit qu'harmonie & proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre ! (...) Ô sagesse, où sont tes lois? Ô Providence, est-ce ainsi

²⁰⁸ "En un mot, le hasard est le voile recouvrant la nécessité". Cohen. *Le mal, funeste hasard ou tragique nécessité?* "Etudes Jean-Jacques Rousseau", vol. XI, 1999. In <<http://rousseaustudies.free.fr/ArticleCohen1.htm>>

que tu régis le monde? être bienfaisant, qu'est devenu ton pouvoir? je vois le mal sur la terre.²⁰⁹

No excerto, Rousseau enfatiza a distância entre a ordem inicial e desordem implantada pelo homem no mundo. Ao constatar a existência do “mal sobre a terra”, nosso filósofo questionaria o poder de Deus e da Providência que deveriam, no seu entender, trabalhar sempre no sentido de produzir um bem. Esse questionamento, entretanto, parece desembocar em uma solução que reconcilia a Providência e o suposto mal:

Croiriez-vous, mon bon ami, que de ces tristes réflexions & de ces contradictions apparentes se formèrent dans mon esprit les sublimes idées de l'âme, qui n'avaient point jusque-là résulté de mes recherches?²¹⁰

Ao buscar a origem do mal, Rousseau percebe que dois princípios na natureza humana se contrapõe e complementam: o primeiro seria passivo, ligado à “lei do corpo” e o segundo seria ativo, trazendo a “voz da alma”. Sendo o homem, no seio da natureza, pura materialidade, teria sua causa na atividade da substância Criadora. Para tornar-se sua própria causa, precisou, a fim de tornar-se o que é, tornar-se ativo em si.

Si l'homme est actif & libre, il agit de lui-même; (...) Elle l'a fait libre afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix. (...) Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. La suprême jouissance est ans le contentement de soi-même; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placé, sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions & retenus par la conscience. Que

²⁰⁹ [Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! (...) Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim regerá o mundo? Ser beneficente, em que se transformou seu poder? Vejo o mal sobre a terra.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 374.

²¹⁰ [Acreditais, meu bom amigo, que dessas tristes reflexões e dessas contradições aparentes formaram-se em meu espírito as sublimes ideias da alma, que até então não tinham resultado minhas pesquisas?] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 376.

pouvoit de plus en notre faveur la divine elle même? Pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature & donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire? Quoi! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct & le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je pusse être libre, bon & heureux comme toi.²¹¹

Rousseau trabalha a todo momento com ideia de uma necessidade divina advinda de um propósito para a criação. Estariam nos desígnios de Deus o enobrecimento da criatura humana pela aquisição dos atributos divinos. A fim de que a justiça divina opere, o homem é dotado de liberdade. Capaz de afastar-se da cadeia causal, torna-se o homem consciente de si e de sua condição. Livre para decidir seus rumos, é capaz de tornar-se, pela adesão consciente à ordem, semelhante à Deus.

A partir dessa perspectiva, pode-se dizer que o mal não seria nem um acaso funesto e nem um mal necessário. Como afastamento do homem em relação ao determinismo amoral, ele representa um ganho que de outra maneira não poderia ter-se operado. Sendo Deus bom e a causa do mundo, segue-se que sua criação é boa. Para o homem, entretanto, não bastaria ser bom sem sabê-lo, já que para ele estaria reservado um lugar de destaque em toda criação. Conclui-se que, se existe um mal, ele não pode ser atribuído a Deus, como foi visto na seção anterior, e nem ao homem, tendo-se em vista que a criação do mundo convencional é-lhe sugerida pela própria Providência.

²¹¹ [Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo. (...) Ela (Providência) o fez livre para que ele fizesse não o mal, mas o bem por escolha. (...) Murmurar contra o fato de Deus não o impedir de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a moralidade que as enobrece, por ter-lhe dado direito à virtude. O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo; é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência. Que mais podia em nosso favor a potência divina?(...) Para impedir o homem de ser mau dever-se-ia limitá-lo ao instinto e torná-lo um animal? Não, Deus de minha alma, nunca te censurarei por tê-la feito à tua imagem, para que eu pudesse ser livre, bom e feliz como tu.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p.378.

4.5 Mal como alteridade

Se o mal não pode ser atribuído nem a Deus, nem ao homem resta-lhe o estatuto de aparência. Enquanto a realidade seria a ordem e a harmonia do cosmos, o mal, enquanto ausência dessa condição, seria o não-ser, o irreal. E, tendo-se em vista, que ele é considerado existente, conclui-se que, para existir, o mal necessitaria ser para alguém, no caso, para o ignorante. Aquele que não detém o conhecimento seria, portanto, o portador do mal. Essa presença do mal para ignorante, entretanto, não é desejável, porque o faz sofrer, como também não é dispensável, já que é justamente o caminho da ilusão para a realidade que o homem deve percorrer para tornar-se o que é.

Para que se afirme isso é necessário entender o que seria a consciência e qual o seu papel no curso da história.

Consciência, Consciência, instinto divino, voz imortal e celeste, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre, juiz infalível do bem e do mal, sublime emanção da substância eterna, que torna o homem semelhante aos deuses, és tu apenas que perfazes a excelência de minha natureza.

Sem ti não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio.²¹²

Rousseau coloca nesse excerto a ideia de que a consciência seria emanção da substância divina dentro da criatura. Enquanto afirma em outros momentos a total transcendência de Deus e a diferença entre as substâncias do Criador e da Criatura, nosso filósofo parece abrir um caminho diferente ao

²¹² Rousseau. *Carta V - Cartas Morais*. Tradução Brasileira: José Oscar de Almeida Marques. In: *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n2: IFCH/UNICAMP, 2002. Uma citação parecida aparece no *Emílio*, Capítulo IV, porém, decidimos ficar com essa porque nela Rousseau acrescenta que a consciência é emanção da substância divina.

tratar da presença de Deus no homem. Se, por meio da consciência o homem chegaria à sua excelência, também é certo que essa excelência não está posta, o que nos leva a concluir que existe um caminho a ser percorrido a fim de atingi-la. E, estando o epítome da criação atrelado ao ganho de consciência, pode-se dizer que o final do processo de aquisição de consciência coincidiria com a completa presença de Deus no homem.

Trata-se de uma presença imanente do divino, contrastando com a essência transcendental apresentada na primeira seção desse capítulo. Parece então haver uma contradição entre a transcendência ou imanência de Deus. Mas novamente, atendo-nos ao princípio de que Rousseau não entra em contradição consigo mesmo, podemos afirmar que Deus, estando potencialmente no homem, está atualmente para além da criação. Tendo colocado sua essência adormecida no homem, espera pelo despertar de si mesmo em sua Criatura. Enquanto o homem estaria inicialmente separado da atualidade de Deus, no decorrer de seu processo histórico, atualizaria Deus dentro de si. Enquanto Ser transcendente, Deus cria e rege o mundo. Mas enquanto ser imanente, testemunha a si mesmo e sua criação a partir do homem.

Para tomar consciência de si, entretanto, o homem precisa entrar em devir. Se inicialmente ele possui apenas uma centelha desse instinto divino, isso significa que ele é apenas parcialmente divino. De forma que o seu ser, apesar de criado por Deus é constituído principalmente por ignorância em relação a si. E como a ignorância e o mal são uma e mesma coisa, conclui-se que esse ganho de consciência não teria sido possível sem que o mal entrasse em jogo. Pode-se depreender daí a noção de que o mal, como ignorância em relação a seu próprio ser, seria, portanto, o espaço a ser preenchido pela consciência em seu desabrochar. Estando a consciência no mundo, e, sendo o mundo um outro em relação à ela, o resultado é que, enquanto a consciência se expande, ela o faz em relação ao que não é e, portanto, em relação àquilo que não é realidade. E somente na medida em que se expande pode tornar-se

plena. A história humana seria portanto, a história da expansão da consciência e da concretização de sua plenitude, no reconhecimento que o homem deve a si mesmo e à Deus.

Neuhouser, em *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, mostra como o desenvolvimento do amor-próprio, apesar de frequentemente apontado por Rousseau como fonte do mal, é a maneira mesma de, através da alteridade em relação à natureza, se obter uma vida verdadeiramente humana. Evidenciando os pontos positivos dessa paixão, mostra como o impulso por reconhecimento está no cerne da natureza humana. Segundo o intérprete, entretanto, esse reconhecimento não se dirigia do homem a si ou a Deus, mas "à estima ou valor atribuído por outros indivíduos"²¹³. E, estando essa natureza a tal ponto envolvida com essa tendência, bastaria ao homem reconhecê-la a fim de que chegasse aos seus objetivos no cerne da sociedade.

Mas enquanto sustenta que é por meio da vaidade e do orgulho que nos diferenciamos das bestas, mantém que os objetivos do homem condizem com esse afastamento da natureza crua, como se o reconhecimento acerca de sua condição bastasse para que o homem conhecesse a si mesmo. A posição de Neuhouser, apesar de evidenciar a importância da alteridade do homem em relação à sua própria natureza, não contribui para que se pense em um retorno a si nos termos a que se propõe Rousseau. Mas esse resultado não era esperado, já que conclui, em dissenso com nosso autor, que a teodicéia rousseauísta "falhou por não mostrar que um sistema de reconhecimento satisfatório e harmonioso está a princípio disponível para os sujeitos humanos e que o remédio para os males humanos depende somente de trazer esse sistema à existência."²¹⁴

²¹³ Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. New York: Oxford University Press, 2008. p.13.

²¹⁴ Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 270.

Apesar de reconhecermos a importância dessa interpretação para a constituição da nossa, entendemos que, na obra de Rousseau, a decadência moral, consubstanciada no apartamento do homem em relação a si mesmo, contribui para um retorno a si e, conseqüentemente, à ordem estabelecida por Deus. No *Emílio*, por exemplo, é apresentada a ideia de que o homem natural não era completo, mas precisou deixar-se inebriar pelas suas paixões e criar uma realidade aparente a fim de se objetivar como livre e virtuoso. Ao mostrar como as inclinações que causam seu mal e também a sua razão são providenciais, Rousseau nos permite concluir que a história humana como queda e ascensão fariam parte dos desígnios de Deus:

L'être suprême a voulu faire en tout honneur, à l'espèce humaine: en donnant à l'homme des penchants sans mesure, il lui donne en même temps la loi qui les règle, afin qu'il soit libre & se commande à lui-même; en le livrant à de passions immodérées, il joint à ces passions la raison pour les gouverner (...) ²¹⁵

À ideia de que o homem é o responsável pelos seus descaminhos soma-se a de que Deus, ao imprimir-se nessa criatura, selaria seu destino. Saindo da condição de animal até o fim da história, ele entraria em alteridade em relação à sua essência a fim de atingir seu objetivo: reconhecer a sua própria divindade. A bondade original do homem, por essa perspectiva, não serviria aos propósitos divinos, pois ela seria mais uma ausência de um desejo e de uma ação no sentido de macular existência (própria ou de outros) do que uma presença de reconhecimento do homem em relação à sua própria essência.

Na peça *Fausto*, Goethe traz uma ideia semelhante a essa. A saber, a de que é necessário ao homem afastar-se de si para encontrar-se em sua forma completa. O mal, ali personificado como Mefistófeles, representa a distância do

²¹⁵ [O Ser supremo quis honrar em tudo a espécie humana; dando ao homem inclinações desmesuradas, dá-lhe ao mesmo tempo a lei que as regula, para que ele seja livre e tenha domínio sobre si mesmo; entregando-o a paixões imoderadas, junta a tais paixões a razão para governá-las (...).] *Emílio*, V. Tradução Brasileira. p. 494.

homem em relação a si mesmo, em relação à Deus e à virtude. Na peça, Mefistófeles pede a Deus permissão para tentar Fausto:

O SENHOR: Conheces Fausto?

MEFISTÓFELES: O Doutor?

O SENHOR: Meu servo.

MEFISTÓFELES: Sem dúvidas. Ele te serve de uma maneira estranha. (...)

O SENHOR: Ele me procura na escuridão. Mas logo irei conduzi-lo à luz. No arbusto que verdeja, o jardineiro sabe quais as flores e frutos que irão se desenvolver na estação seguinte.

MEFISTÓFELES: Quer apostar? Ainda existe uma chance de eu ganhá-lo, se assim o permitir, na minha estrada o treinarei.

O SENHOR: Enquanto ele vive na terra te permito seduzi-lo. Todo homem que caminha pode errar.

MEFISTÓFELES: Eu te agradeço. Prefiro lidar com os vivos. Amo as bochechas cheias e frescas. Eu sou como o gato, que não se ocupa dos ratos mortos.

O SENHOR: Está bem, te permito. Desvie esse espírito de sua fonte, e conduz-lhe pelo teu caminho, se pudeses confundir-lo, mas envergonhe-se quando tiver de reconhecer que um homem bom, em seu impulso obscuro, está totalmente consciente do caminho certo.²¹⁶

²¹⁶ Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust e le Second Faust*. Traduction par Gérard de Nerval. Garnier frères, 1877. In: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Faust_\(Goethe,_trad._Nerval,_1877\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Faust_(Goethe,_trad._Nerval,_1877))>

[LE SEIGNEUR: Connais-tu Faust ?

MÉPHISTOPHÉLÈS: Le docteur ?

LE SEIGNEUR: Mon serviteur.

MÉPHISTOPHÉLÈS: Sans doute. Celui-là vous sert d'une manière étrange. Chez ce fou rien de terrestre, pas même le boire et le manger. Toujours son esprit chevauche dans les espaces, et lui-même se rend compte à moitié de sa folie. Il demande au ciel ses plus belles étoiles et à la terre ses joies les plus sublimes ; mais rien, de loin ni de près, ne suffit à calmer la tempête de ses désirs.

LE SEIGNEUR: Il me cherche ardemment dans l'obscurité, et je veux bientôt le conduire à la lumière. Dans l'arbuste qui verdit, le jardinier distingue déjà les fleurs et les fruits qui se développeront dans la saison suivante.

MÉPHISTOPHÉLÈS: Voulez-vous gager que celui-là, vous le perdrez encore ? Mais laissez-moi le choix des moyens pour l'entraîner doucement dans mes voies.

LE SEIGNEUR: Aussi longtemps qu'il vivra sur la terre, il t'est permis de l'induire en tentation. Tout homme qui marche peut s'égarer.

MÉPHISTOPHÉLÈS: Je vous remercie. J'aime avoir affaire aux vivants. J'aime les joues pleines et fraîches. Je suis comme le chat, qui ne se soucie guère des souris mortes.

LE SEIGNEUR: C'est bien, je le permets. Écarte cet esprit de sa source, et conduis-le dans ton chemin, si tu peux ; mais sois confondu, s'il te faut reconnaître qu'un homme de bien, dans la tendance confuse de sa raison, sait distinguer et suivre la voie étroite du Seigneur.]

O texto foi cotejado com o original. In: < https://de.wikisource.org/wiki/Faust_-_Der_Trag%C3%B6die_erster_Teil>

Aqui Goethe apresenta a ideia de que Fausto serve à Deus enquanto erra pelo mundo, e de que, mesmo a partir do completo extravio (trazido pela tentação), ele ainda voltará ao caminho divino pelo clamor da consciência. Esse chamamento, entretanto, confunde-se com aquele do próprio Deus que, sem que Fausto nada faça, o conduz à luz.

Acreditamos que a analogia com essa história joga luz sobre a teodicéia rousseauísta, ao contemplar a ideia de que o mal não pode ser atribuído a Deus nem ao homem, funcionando como distanciamento aparente em relação à ordem. Se, ao errar, Fausto estaria servindo a Deus, também o homem, para Rousseau, estaria seguindo um plano divino ao criar para si um mundo de aparências. Em ambos os casos, o mal não é a realidade, funcionando como um “treinamento” para a consciência que conhece previamente os rumos da realidade.

4.6 O movimento de Deus e do mundo

Finalmente podemos dizer que o movimento da história confunde-se com o movimento realizado pelo próprio Deus no interior do homem. Colocando-se como partícula de consciência no ser humano, passa a devir no afã de reconhecer-se sob a perspectiva da criação. Colocando-se também como liberdade nessa criatura especial, transformaria aquilo que é passivo em atividade. É nesse sentido que a volta a si do homem, pela expansão de sua consciência e liberdade, coincidiria com o reconhecimento de si por parte do próprio Deus.

Em disputa com os materialistas, Rousseau argumenta no sentido de defender que a verdadeira essência humana é ativa:

Supposons un sourd qui nie l'existence des sons, parce qu'ils n'ont jamais frappé son oreille. Je mets sous ses yeux un instrument à corde, dont je fais sonner l'unisson

par un autre instrument caché: le sourd voit frémir la corde; je lui dis: C'est le son qui fait cela. Point du tout, répond-il; la cause du frémissement de la corde est en elle-même; c'est une qualité commune à tous les corps de frémir ainsi. Montrez-moi donc, reprends- je, ce frémissement dans les autres Corps, ou du moins sa cause dans cette corde. Je ne puis, réplique le sourd; mais, parce que je ne conçois pas comment frémit cette corde, pourquoi faut-il que j'aie à expliquer cela par vos sons, dont je n'ai pas la moindre idée? C'est expliquer cela par vos sons, dont je n'ai pas la moindre idée? C'est expliquer un fait obscur par une cause encore plus obscure. Ou rendez-moi vos sons sensibles, ou je dis qu'ils n'existent pas.²¹⁷

No trecho destacado, introduz-se a ideia de que a alma, como princípio da atividade voluntária, corresponde à essência ou à "natureza do espírito humano", enquanto que o corpo, como pura passividade, seria contrário à verdadeira natureza do "eu". Nesse texto, Rousseau deixa claro que, quando o homem entrega-se às inclinações do corpo, e, portanto, provenientes de sua natureza material, vive de aparências, já que não age em conformidade consigo mesmo.

Para que aja de acordo consigo mesmo, deveria o homem ser ativo, mas se somente existe um ser ativo²¹⁸, a medida que o homem entra em contradição com sua passividade, torna-se progressivamente próximo da sua verdadeira natureza e também da natureza de Deus. Rousseau assume que

²¹⁷ [Suponhamos um surdo que negue a existência dos sons porque eles nunca impressionaram seu ouvido. Ponho diante de seus olhos um instrumento de cordas, cujo uníssono faço soar através de um outro instrumento escondido. O surdo vê a corda tremer; digo-lhe: é o som que produz isso. Nada disso, responde ele; a causa do tremor da corda está nela mesma; é uma qualidade comum a todos os corpos tremerem assim. Mostre-me então, digo, esse tremor nos outros corpos, ou pelo menos a causa do tremor desta corda. Não posso, responde o surdo, mas por que devo explicar esse tremor que não compreendo pelos tais sons de que não tenho a mínima ideia? Seria explicar um fato obscuro por uma causa ainda mais obscura. Ou me tornas sensíveis os teus sons, ou digo que não existem.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 376.

²¹⁸ [(...) quando ouço dizerem que minha alma é espiritual e que Deus é um espírito, indigno-me contra esse aviltamento da essência divina; como se Deus e a minha alma tivessem a mesma natureza; como se Deus não fosse o único ser absoluto, o único realmente ativo, que sente, pensa, quer por si mesmo, e do qual recebemos o pensamento, o sentimento, a atividade, a vontade, a liberdade, o ser!] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 384.

todo o movimento do mundo tem sua causa nesse Ser Absoluto, que se esconde por detrás de suas obras:

L'Être incompréhensible qui embrasse tout, qui donne le mouvement au monde et forme tout le système des êtres, n'est ni visible à nos yeux, ni palpable à nos mains; il échappe à tous nos sens: l'ouvrage se montre, mais l'ouvrier se cache.²¹⁹

Reconhecendo-se como ser relativo e dependente da atividade de Deus, o homem, enquanto pura passividade contrapõe-se a si. Mas tendo-se em vista que esse movimento não é seu mesmo, mas da consciência que busca expandir-se, conclui-se que Deus e, não o homem, busca reconhecer-se por meio da criação. A história humana, quando observada por esse ângulo, é a história divina, na qual o homem é somente um instrumento.

Ô mon enfant, puissiez-vous sentir un jour de quel poids on est soulagé, quand, après avoir épuisé la vanité des opinions humaines & goûté l'amertume des passions, on trouve enfin si près de soi la route de la sagesse, le prix des travaux de cette vie, & la source du bonheur dont on a désespéré ! Tous les devoirs de la loi naturelle, presque effacés de mon cœur par l'injustice des hommes, s'y retracent au nom de l'éternelle justice qui me les impose & qui me les voit remplir plus en moi que l'ouvrage & l'instrument du veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par mes volontés aux siennes & par le bon usage, de ma liberté : j'acquiesce à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir moi-même un jour de cet ordre & d'y trouver ma félicité(...)²²⁰

²¹⁹ [O Ser incompreensível que abarca tudo, que dá movimento ao mundo e forma todo o sistema dos seres não é nem visível aos nossos olhos, nem palpável às nossas mãos; ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra mostra-se, mas o operário esconde-se.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p.341.

²²⁰ [Ó meu filho, possas um dia sentir de que peso aliviamo-nos quando, depois de termos esgotado a vaidade das opiniões humanas e experimentado o amargor das paixões, encontramos afinal tão perto de nós o caminho da sabedoria, o prêmio pelos trabalhos desta vida e fonte da felicidade de que desesperamos! Todos os deveres da lei natural, quase apagados de meu coração pela injustiça dos homens, voltam a escrever-se em nome da eterna justiça que os impõe a mim e que me vê cumpri-los. Já não sinto em mim senão a obra e o instrumento do grande Ser que quer o bem, que o faz, que fará o meu bem pela reunião das minhas vontades às suas e pelo bom uso de minha liberdade; digo sim à ordem que ele estabelece, certo de que um dia eu mesmo gozarei dessa ordem e de que nela encontrarei a felicidade(...)] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 395.

Nesse excerto Rousseau expõe que os deveres da lei natural se fazem cumprir por meio da vontade de Deus, que subsume as vontades humanas às Suas, tornando-as uma e mesma coisa. De modo que é possível dizer que, se a princípio teríamos a dispersão das vontades humanas e o mau uso da liberdade que as realiza, ao final teríamos somente a vontade divina realizando-se a si mesma em conformidade com a ordem. A felicidade adviria, nesse caso, em reconhecer-se como “a obra e o instrumento” desse poder que tudo ordena, deixando de lado a vaidade e opiniões humanas.

Ao dizer “sim” à ordem quando pode decidir pelo contrário, o homem ultrapassaria até mesmo os anjos em felicidade²²¹. Isso porque, tal qual os animais e as pedras, os anjos são bons por ocuparem um lugar definido pela ordem, enquanto o homem apenas pode ocupá-lo a partir de sua liberdade. E, se a liberdade, assim como a consciência, é dom exclusivo da divindade, ao utilizá-la o homem assemelha-se a um deus. Assemelha-se mas não é a princípio, porque, não possuindo o amor pela ordem²²², suas atitudes trazem consequências danosas: a desordem e a infelicidade. A sociedade que se forma nessas bases passa a forjar os grilhões para aquele que a criou. Os indivíduos ali presentes, já envoltos na completa superficialidade, não buscam o que deveriam buscar por meio da sua liberdade e nem entendem mais os objetivos que estariam para eles reservados na marcha da natureza. A liberdade, bem precioso “que torna o homem, homem” é perdida como consequência da própria inabilidade do homem em conduzir sua vida. Mas, essa sociedade mesma, que dá origem a um mundo de superficialidades, como foi visto, não se formou apenas por um “acaso funesto”, mas tem seu propósito na marcha divina:

Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut

²²¹ Burgelin desenvolve essa temática na passagem: “Le bonheur originel n'étant plus, l'homme en compensation, a dû acquérir une dignité qui consiste à dépasser les anges eux-mêmes par le bon usage de la liberté, mais qui ne saurait l'obliger à devenir autre.” Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: VRIN, 1973.

²²² Como foi visto na introdução ao capítulo, a bondade de Deus é o amor pela ordem.

l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher. Or c'est du système moral forme par ce double rapport à soi-même & à ses semblables, que naît l'impulsion de la conscience.²²³

É somente a partir da convivência que nasce o impulso da consciência. É somente pela "dupla relação", do homem consigo mesmo e com seus semelhantes que o movimento de Deus pode seguir seu curso. A partir da consciência e da liberdade, o homem pode enfim tornar-se bom.

Sil'esprit de l'homme fût resté libre & pur, quel mérite aurait-il d'aimer & suivre l'ordre qu'il verrait établi & qu'il n'auroit nul intérêt à troubler? Il seroit heureux, il est vrai; mais il manqueroit à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu & le bon témoignage de soi; il ne seroit lié comme les anges; & sans doute l'homme vertueux sera plus qu'eux. Unie à un corps mortel par des liens non moins puissants qu'incompréhensibles, le soin de la conservation de ce corps excite l'âme à rapporter tout à lui, & lui donne un intérêt contraire à l'ordre général, qu'elle est pourtant capable de voir & d'aimer; c'est alors que le bon usage de sa liberté devient à la fois le mérite & la récompense, & qu'elle se prépare un bonheur inaltérable en combattant ses passions terrestres & se maintenant dans sa première volonté.²²⁴

Sendo a liberdade a possibilidade de quebrar a cadeia causal pela atitude criadora do homem, ao dotar o homem da liberdade natural, Deus esperava que essa pequena liberdade resultasse na experiência da verdadeira liberdade

²²³ [Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ele deve certamente dispensar os homens, em vez de is aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 392.

²²⁴ [Se o espírito do homem tivesse permanecido livre e puro, que mérito haveria em amar e seguir a ordem que ele veria estabelecer e não teria nenhum interesse em perturbar? Seria feliz, é verdade, mas faltaria à sua felicidade o grau mais sublime, a glória da virtude e o bom testemunho de si mesmo; seria apenas como os anjos, e sem dúvida o homem virtuoso será mais do que eles. Unida a um corpo mortal por laços não menos poderosos do que incompreensíveis, o cuidado da conservação deste corpo anima a alma a relacionar tudo com ele e confere-lhe um interesse contrário à ordem geral, que no entanto ela é capaz de ver e amar; é então que o bom uso de sua liberdade torna-se ao mesmo tempo o mérito e a recompensa, e ela prepara para si uma felicidade inalterável, combatendo suas paixões terrestres e conservando-se em sua primeira vontade.] *Emílio*, IV. Tradução Brasileira. p. 396.

ao final. Mas, assim como a liberdade de escolha sem conhecimento desemboca em monstruosidades, das quais Deus não tem participação alguma, a liberdade moral seria a própria liberdade divina que ao conhecer o que é bom, obedece-se.

Assim, tomando-se o mal como afastamento em relação à ordem primeiramente estabelecida e aceitando que esse afastamento teria surgido como um meandro necessário na epopéia que leva o homem da bestialidade original à comunhão com a divindade, conclui-se que o mal nada mais é do que um estágio imposto de si para si pela necessidade divina. Recuperar a liberdade humana, nesse contexto, pode ser entendido como um resgate dos objetivos da criação, pelos quais o homem obteria não apenas a liberdade, mas também o conhecimento do que é bom, tornando-se parte e parcela de Deus. Pois, se o mal é o afastamento em relação à sua própria natureza e esse afastamento é apenas aparente, a realidade seria a presença divina e, conseqüentemente, a presença do bem. No final da história, a consciência do homem deveria chegar a esse reconhecimento para que se realize enquanto ser. O retorno do homem a si seria, portanto, a aproximação da consciência em relação à realidade, a ordem, a felicidade, a Deus.

Considerações Finais

O pensamento sobre a história é central em Rousseau. Desde o primeiro *Discurso*, os esforços do filósofo se voltam para a apreensão do que seria o homem originalmente, os primórdios de sua convivência com outros homens e o percurso que desenvolvem até a formação dos modos sociais como estabelecidos em sua época. Ao escrever uma história da humanidade, em seu segundo *Discurso*, Rousseau pretende "deixar de lado os fatos", o que acaba por gerar, não uma história propriamente dita, mas uma filosofia da história.

A volta à natureza, descartada por Rousseau como conjectura absurda, parece não figurar como horizonte para seus artifícios teóricos. Tendo como recurso uma história hipotética, que se desenrola a partir da natureza humana, nosso filósofo calcula os fins e os meios do homem na perspectiva da teodiceia. Assim, encontramos Rousseau entre a teologia e o pensamento antropológico. Mas longe de espinaftrar a história como a nefasta cadeia de consequências da nossa falta de pudor, acena-lhe com o melhor dos mundos: a liberdade moral de cada indivíduo e da comunidade política como um todo. Do pecado original à salvação, da infância pudica à perdição. Frente à liberdade concedida, o homem pode igualar-se ao Criador em ventura ou à própria besta em ignobilidade. A história abre-se como possibilidade para um homem livre.

Mas é justamente a volta à natureza, já esquecida como impossível, que Rousseau faz ecoar como destino previsto na marcha da história. Livre, não apenas para escolher, mas também para criar, deve o homem entregar-se de bom grado ao "Autor de todas as coisas" e deixar-se absorver pela ordem dele emanada. E assim, o perfectível homem, dotado de recursos que o previnem contra a natureza, é convidado a participar da substância criadora enquanto ser relativo e coletivo. Incrustado em si mesmo, vive o absoluto homem natural.

No mundo das aparências, apartado de si, vive o solitário homem social. E, no seio do espetáculo, nasce o espetacular Estado, que o arrebatada da sua individual agonia rumo ao encontro de si mesmo como parte e parcela do todo.

A despeito da carga religiosa, seus escritos encerram a voz do século. Se ao Padre Lamy é dado reinterpretar a relação entre “queda” e natureza humana é porque há muito já não se podia aceitar a ideia de eterna culpa; e, se a *perfectibilidade* trouxe o homem ao exercício da razão, cabe somente a ele figurar um futuro melhor. Por essas e outras, uma história pessimista não pode ser tudo que Rousseau tem a contar. Para começar, segundo ele, a história não é uma para toda a humanidade, assim como a salvação não é dada a todos os povos. Uma “razão sublime” deve guiar as “massas cegas”. A voz da consciência deve ser ouvida nos corações. Muito é esperado do pretendente à salvação. E assim como essa ventura é dada a um povo merecedor, não é negada àquele que caminha sozinho.

“Conhece-te a ti mesmo”, ideal presente na antiguidade clássica, é retomado em um momento de governos despóticos, da mais plena separação entre opulência e miséria, entre uma vida de luxos, espetacular e artificial e uma vida “regada a sangue e suor” das classes menos abastadas. Trazendo ao cerne da vida política princípios éticos, Rousseau produz um efeito libertário em ambas as esferas e as unifica em um só ponto. Já não se trata de justificar a política pela política. Também não se trata de oferecer um remédio paliativo aos povos já sem esperança. Trata-se antes de encontrar uma solução ética que abranja a todos e que nos traga novamente, não somente a liberdade que experimentávamos como homens naturais, mas todas as doçuras da vida em sociedade, dado que a moralidade, surgida a partir do encontro com o outro, é apenas levada ao seu grau máximo na vida em conjunto, quando superamos nossos desejos mais imediatos, vaidades e egoísmos em prol do bem comum.

Nesse contexto, a pergunta “qual é o sentido da vida?” não aponta para uma solução individualista, mas para um fim em que todos estejamos

contemplados. Aponta para um desfecho que traga a essa existência uma dignidade prevista na marcha da natureza, reconciliando dois planos há muito apartados: o da natureza e o da convenção. Tendo como princípio a benevolência divina, Rousseau não se permite pensar que estamos aqui pela danação eterna. E seus escritos parecem encontrar uma unidade na busca por algo que justifique nossa condição. Sua resposta, apesar de em muitos aspectos parecida, não é idêntica à solução agostiniana. Diferentemente do ideal cristão de mortificação, que espera o futuro incerto e aposta numa vida extraterrena, Rousseau exalta a vida. É-lhe necessário encontrar uma forma de viver plenamente, já que o que mais o assusta é “morrer sem ter vivido”. Mas se, do ponto de vista individual, essa solução é muito sofrida, o Estado vem cumprir sua função.

Tendo o homem perdido sua liberdade no percurso histórico, ele tem a chance de restaurá-la a partir da vida em comunhão com os demais. Se, para Rousseau, o homem é essencialmente um solitário, que se realiza em liberdade, tendo o encontro com outros produzido a diminuição dessa liberdade, precisa encontrar artifícios que lhe permitam libertar-se novamente. Mas, estando os obstáculos que geraram a falta de liberdade previstos em uma marcha que lhe ultrapassa e lhe carrega consigo - rumo à formação e enobrecimento de seu caráter individual - a partir do estabelecimento do pacto, o indivíduo se emancipa ao mesmo tempo em que se transforma em um ser coletivo. A liberdade em sua forma final - a liberdade moral - cumprir-se-ia na pólis, em harmonia com os demais cidadãos.

Mesmo sendo a liberdade a raiz de todo mal, é por meio dela que o homem pode entregar-se à ordem, reconhecendo-se como parte integrante de um todo. Se, no estado de natureza, temos uma liberdade ilimitada em que cada um segue seus desejos com espontaneidade, no estado social temos uma liberdade regrada, mas equivalente àquela experimentada pelo homem natural. Chamar os dois casos de liberdade, entretanto, não é mero artifício retórico. Pelo pacto, recuperaríamos a liberdade, no sentido em que

novamente somos obrigados a restringir nossos desejos à medida de nossas forças, agora somadas. A regra que se aplica a todos igualmente preserva não somente o liame social, mas cada indivíduo no que há de mais essencial. Sem luxos ou misérias, sem opulência ou escassez, passamos a obedecer não mais ao nosso amor-próprio, mas a nós mesmos. Presente na vida selvagem, o amor-de-si é recuperado na vida social a partir do momento em que o homem “unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo” e, somente assim, permanece “tão livre quanto antes”.

Ao definir a essência da natureza humana, Rousseau procede aos desdobramentos históricos, sem abandonar a ideia de um retorno à bondade original. Ainda que, de acordo com o genebrino, retroceder ao estado de natureza seja uma impossibilidade, a constituição de um Estado livre, segundo os moldes do *Contrato*, tem por objetivo ético o abandono do amor-próprio e o florescimento do amor-de-si em cada membro do Estado. O cidadão seria, nesse contexto, a encarnação da liberdade em seu sentido pleno, já que obedece nada além de si mesmo. A vaidade, fruto da vida em sociedade, se esvanece a partir do pacto, trazendo à vida comum o bem da autopreservação.

Assim como em Hobbes, encontramos em Rousseau uma política nascida no entre-homens, como resultado de novas necessidades. Porém, enquanto, para Hobbes, o objetivo da associação estará cumprido quando cada um puder gozar do bem individual, Rousseau encontra uma solução ética que unifica o bem individual e o bem comum. Da mesma forma que a vontade geral não é a soma das vontades particulares, o bem comum não é a resultante dos bens individuais. Da posição rousseauísta conclui-se que o acordo contingencial dos homens seja condição necessária, mas não suficiente para se alcançar o bem comum. Seria preciso, além disso, o acordo de juízos, de valores, de metas. Em suma, o verdadeiro contrato não pode ser feito entre homens, mas entre espíritos.

Por fim, se a história tem início com o afastamento do homem em relação à essa essência, gerando o reino da aparência, ele é a todo tempo, pela lei natural que está inscrita em seu coração chamado à ela. Seu movimento de apartar-se de si teria portanto uma consequência esperada, a volta a si, o que tornaria o curso da história propício ao desenvolvimento humano e não à sua decadência. A ideia de que o homem é a princípio bom sem sabê-lo e que deve desgarrar-se de sua natureza original a fim de se tornar completo está colocado em diversos momentos de sua obra. Assim, pode-se dizer que Rousseau não produz uma filosofia da história conscientemente, como o faz Hegel, mas isso não tira seu valor como um pensador das problemáticas envolvidas no conceito de história, na descrição de seu desenrolar, no pensamento sobre o passado e sobre o futuro. O fato de ele não ter se dedicado à metalinguagem não nos desautoriza a buscar designar ou compreender seu esforços no sentido de capturar o objeto história.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*. 17 tomes In: < https://fr.wikisource.org/wiki/Collection_complète_des_œuvres_de_J._J._Rousseau >

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*. Édition Originale, 1762. In: < https://fr.wikisource.org/wiki/Du_contrat_social >

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Émilie*. Tome IV, V. Édition Originale, 1782. In: < https://fr.wikisource.org/wiki/Émile,_ou_De_l'éducation >

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Édition Originale, 1755. IN: < https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_sur_l'origine_et_les_fondements_de_l'inégalité_parmi_les_hommes >

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Discours sur les sciences et les arts*. Édition Originale, 1750. In: < https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_sur_les_sciences_et_les_arts >

Traduções Utilizadas

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Cartas Sobre os elementos de botânica*. p. 27. Lisboa. In: Biblioteca Nacional Digital: <<http://purl.pt/11803/5/#/6>>

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Confissões*. Tradução Brasileira: José Benedicto Pinto e Raquel de Queiroz. São Paulo. Editora EDIPRO, 2007

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Do Contrato Social*. Tradução Brasileira: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Tradução Brasileira: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*. Tradução Brasileira: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Tradução Brasileira e Notas: Adalberto Luiz Vicente, Ana Luisa Camarani e José Oscar de Almeida Marques. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n2: IFCH/UNICAMP, 2002.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Emílio, ou Da Educação*. Tradução Brasileira Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Júlia ou Nova Heloísa*. Tradução Brasileira: Fulvia M. L. Moretto. Editora Hucited, 1994

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução Brasileira: Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora UnB, 1986.

Obras consultadas

AGOSTINHO, SANTO. *O livre-arbítrio*. Tradução Brasileira: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

BENSAUDE-VINCENT, BERNADETTE; BERNARDI, BRUNO. *Rousseau et Les Sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003.

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

BURGELIN, PIERRE. *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*. Paris: VRIN, 1973.

CASSIERER, ERNST. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. In: Sadek e Quirino. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CATON, HIRAM. *The Politics of Progress*. University of Flórida Press, 1988. p. 332.

CONSTANT, BENJAMIN. *Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. Filosofia Política II. Porto Alegre: L.&P.M. Editores, 1985

COHEN, JOSHUA. *Le mal, funeste hasard ou tragique nécessité? "Etudes Jean-Jacques Rousseau"*, vol. XI, 1999. In: < <http://rousseaustudies.free.fr/ArticleCohen1.htm> >

CRANSTON, MAURICE. *Introdução ao Contrato Social*. São Paulo: Companhia Penguin, 2011.

DERATHÉ, ROBERT. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Ed. Barcarolla, 2009.

FORTES, LUIZ R. SALINAS. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996.

FORTES, LUIZ R. SALINAS. *Rousseau, da teoria à prática*. São Paulo: Editora Ática, 1976

FORTES, LUIZ R. SALINAS. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Clássicos e Comentadores. São Paulo: Editora Discurso Editorial, 1997

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON. *Faust e le Second Faust*. Traduction par Gérard de Nerval. Paris: Garnier frères, 1877. In: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Faust_\(Goethe,_trad._Nerval,_1877\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Faust_(Goethe,_trad._Nerval,_1877))>

HENDEL, C.W. *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*. p. 3. New York: Oxford Press, 1934.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Lectures on the Philosophy of Word History*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Filosofia da História*; Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1999.

HOBBS, THOMAS. *De Cive*. Original Edition: 1651. In: https://en.wikisource.org/wiki/De_Cive

HOBBS, THOMAS. *Leviathan*. Original Edition 1651. In: < <https://en.wikisource.org/wiki/Leviathan> >

HOBBS, THOMAS. *Leviatã*. Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HOLY BIBLE. *Genesis*. Chapter 4. In: < <https://en.wikisource.org/wiki/Translation:Genesis> >

KANT, IMMANUEL. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. p. 15. In: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf>)

KESSOUS, NAAMAN. *Two French Precursors of Marxism: Rousseau and Fourier*. Avebury: Aldershot, Hants, 1996.

KUNTZ, ROLF. *Fundamentos da Teoria Política de Rousseau*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MARQUES, JOSÉ OSCAR DE ALMEIDA. *Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato social de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Cadernos de Ética e Filosofia Política: FFLCH-USP, n. 16, 2010

MASSON, PIERRE-MAURICE. *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.

MEGILL, ALLAN. *Historical Knowledge, Historical Error*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

NASCIMENTO, MILTON MEIRA DO. *Rousseau: da servidão à liberdade*. In: WEFFORT, F.C. (Org.). *Clássicos da política*. v. 1. São Paulo. Editora Ática, 2002.

NASCIMENTO, MILTON MEIRA DO. *O Contrato Social - Entre a Escala e o Programa*. In: *Discurso*. n17. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37933/40660>>

NADAI, BRUNO. *Teleologia e história em Kant: a ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, 2006.

NISBET, ROBERT A. *History of the Idea of Progress*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1980.

PLATÃO. *A República*. 514a-517c. Tradução Brasileira: Lucy Magalhães. In: Marcondes, Danilo. *Textos Básicos de Filosofia: dos Pré-socráticos a Wittgenstein*. 2a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

PRADO JUNIOR, BENTO. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SHKLAR, JUDITH. *Rousseau's Images of Authority*. In: *The American Political Science Review* Vol. 58, No. 4. p. 919-932. (Dec., 1964)

SIMPSON, MATTHEW. *Rousseau's Theory of Freedom*. p. 97. New York: Continuum, 2006.

SOUZA, MARIA DAS GRAÇAS DE. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, JEAN. *Jean Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*. Tradução Brasileira: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. (Copyright: Paris, Editions Gallimard, 1971).

STRAUSS, LEO. *The origin of the idea of natural right*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

VOLTAIRE. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Versão Original, 1756. In ≤ https://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8me_sur_le_d%C3%A9sastre_de_Lisbonne >

VOLTAIRE. *Essai sur les Mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Chez Lefèvre libraire, Werdet & Lequien fils, 1829.

VOLTAIRE. *Histoire*. In: <https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/HISTOIRE>