



LUIZ FERNANDO MANTOVANI GOIS

**DA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA AO CONTRATO SOCIAL EM
JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

LAVRAS – MG

2019

LUIZ FERNANDO MANTOVANI GOIS

**DA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA AO CONTRATO SOCIAL EM JEAN-
JACQUES ROUSSEAU**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade
Federal de Lavras, como parte das
exigências do curso de Filosofia
para a obtenção do título de
Licenciado em Filosofia.

Dr. Amaro de Oliveira Fleck

Orientador

LAVRAS – MG

2019

À minha mãe, Eliana Aparecida dos Santos, e a meu pai, Mauro César Fazioni Gois, pelo apoio e amor incondicionais.

DEDICO

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Lavras e ao Departamento de Ciências Humanas, por oportunizarem a realização da graduação em Filosofia.

Aos professores e professoras do Departamento de Ciências Humanas, pela partilha de conhecimento.

Ao professor Dr. Amaro de Oliveira Fleck, pela importante orientação, sem a qual essa pesquisa não teria nem a forma e nem o conteúdo atuais.

Aos meus pais, cujo apoio foi condição para a minha permanência e conclusão do curso de Filosofia.

À minha companheira, Paula Carolina da Silva, pelo apoio e companheirismo habituais.

“...e toda ciência seria supérflua, se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”.

Karl Marx

RESUMO

Neste trabalho buscamos compreender a maneira como Rousseau pensara o homem em estado natural, considerando sua motivação última, isto é, de efetuar uma crítica ao modo como a sociedade civil se contituíra e à maneira como esta encaminhara homens livres a um destino que anularia essa mesma liberdade. Nesse sentido, faremos uma análise do estado de natureza rousseuniano de modo a apontar os elementos constitutivos do homem natural e as condições que levaram à sua corrupção. Analisaremos também como o autor fornecera aos indivíduos uma alternativa ao abandono do estado natural – que representará a sua salvação –, de maneira que, nem se retorne concretamente ao estado de natureza, nem se permaneça na sociedade que a negara.

Palavras-chave: Natureza; Liberdade; Desigualdade; Sociedade Civil; Corrupção; Contrato Social.

SUMÁRIO

PARTE 1: MONOGRAFIA

INTRODUÇÃO.....	7
1. A ANTROPOLOGIA DA INTERIORIDADE.....	9
1.1 O ESTADO DE NATUREZA.....	9
1.1.1 O ASPECTO FÍSICO DO HOMEM NATURAL.....	12
1.1.2 O ASPECTO PSICOLÓGICO DO HOMEM NATURAL.....	15
1.1.3 O ASPECTO MORAL DO HOMEM NATURAL.....	18
2. DA IMEDIATEZ INTERNA AO MUNDO EM RELAÇÃO.....	23
2.1 SOBRE A LIBERDADE NATURAL.....	23
2.2 DA SOCIEDADE PRÉ-CIVILIZADA... ..	27
2.3 A NEGAÇÃO DA NATUREZA E O IMPÉRIO DO MAL.....	32
3. PARA UMA NATURALIZAÇÃO DA ORDEM SOCIAL.....	38
3.1 SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DA SOCIEDADE JUSTA.....	41
3.1.1 POR UM DIREITO CIVIL-ANTROPOLÓGICO.....	42
3.1.2 PARA UMA LIBERDADE CIVIL E ESSENCIAL.....	44
3.1.3 DA SOBERANIA POPULAR.....	45
3.1.4 DOS DEVERES DE CADA UM.....	47
3.1.5 VONTADE E FORÇA NO CORPO POLÍTICO OU DAS LEIS.....	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	55
BIBLIOGRAFIA	57

PARTE 2: PLANO DE CURSO

1. INTRODUÇÃO.....	58
2. ESTRUTURA DO CURSO E DAS AULAS	59
3. AVALIAÇÕES	59
4. CONTEÚDO.....	60

INTRODUÇÃO

Não seria exagero dizer que Rousseau, filósofo nascido em Genebra, no dia 28 de junho de 1712, foi inspirador de muitos outros que o sucederam na história do pensamento. Vê-se claramente a influência que exercera nas obras de Kant, especialmente àquelas que tratam da moral ou razão prática. Percebe-se, também, uma influência forte do genebrino em Marx e Engels, principalmente no que se refere à crítica da desigualdade que a sociedade civil impusera aos homens. E, estes três autores, por sua vez, certamente podem ser considerados alguns dos mais importantes do seu tempo e, que, ainda hoje, têm grande influência, seja no ocidente ou no oriente.

E, por ter tido tanta influência nos seus pares futuros, não é estranho de se imaginar que as ideias revolucionárias do autor serviram também de inspiração para importantes acontecimentos históricos, como a Revolução Francesa, por exemplo. Não obstante, foi também um personagem bastante controverso, e acabara por cultivar desavenças com ninguém menos que Voltaire – crítico ferrenho e autor d’O Sentimento dos Cidadãos, panfleto em que desferiu ataques ao genebrino. Teve também problemas com Hume, quando tomado por uma mania de perseguição, acusou-o – injustamente – de redigir uma carta que circulava por Paris e que continha críticas a sua obra. Nem tudo foram flores, tomavam-no como um anti-iluminista, por um lado, e como pai irresponsável, por outro.

A despeito de todas as contradições que a vida do autor pudesse guardar, não se pode dizer que ele era insensível à condição humana. Pelo contrário, suas preocupações fundamentais sempre giraram em torno ou de criticar as práticas de seu tempo, como aniquiladoras da dignidade humana, ou de buscar prescrever uma nova forma de vida que desse conta não só de negar a corrupção da sociedade civil, mas também de desvelar aquilo que esta mesma sociedade fizera questão de esconder. Essas são as preocupações fundamentais que investigaremos nesse trabalho.

O primeiro capítulo irá reconstruir o homem a partir da noção de estado de natureza, que se contrapõe ao Estado civil não apenas em termos históricos mas, fundamentalmente, em termos morais. Faremos isso com o auxílio do que podemos considerar ser uma espécie de antropologia ou, então, de retorno ao homem essencial, cujo fim último é contrapor a desigualdade social à igualdade da natureza. O segundo capítulo, por outro lado, buscará o princípio da “queda” do gênero humano, isto é, as condições que possibilitaram que a saída da natureza pelos homens significasse um esquecimento de si para

que, dessa maneira, fossem levados a uma vida de horror em uma sociedade fundada no pressuposto desigualdade. No terceiro e último capítulo trataremos de como o filósofo formulara uma alternativa a esses homens que foram condenados à servidão e à infelicidade inerentes à sociedade civil. Buscaremos compreender o fundamento do contrato social, a saber, o recurso que os homens em relação poderão dispor de maneira a anular aquela condenação tácita representada pelo pacto entre ricos e pobres.

Neste trabalho utilizarei a edição de 1983 dos Pensadores, edição que traz quatro de algumas das mais importantes obras de Rousseau, a saber, Do Contrato Social; o Ensaio sobre a Origem das Línguas; o Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; e o Discurso sobre as Ciências e as Artes. Porém, nos limitaremos ao estudo aprofundado de duas destas obras, que são: o Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (que chamaremos aqui, em vista de tornar o texto um tanto mais fluído, de Segundo Discurso); e o Contrato Social. No entanto, cabe a ressalva de que poderei utilizar-me eventualmente de referências a alguma outra obra de Rousseau desta mesma edição, como o Ensaio sobre a Origem das Línguas. Dessa maneira, quando me reportar às obras em questão, nas referências às citações presentes neste trabalho, farei uso das seguintes abreviações:

SD: Segundo Discurso

CS: Do Contrato Social

EL: Ensaio sobre a Origem das Línguas

Considerando a sociedade humana de modo calmo e desinteressado, a princípio ela só parece mostrar a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos; o espírito se revolta contra a dureza de uns ou é levado a deplorar a cegueira de outros e, [...] os estabelecimentos humanos parecem, à primeira vista, fundamentados em montões de areia movediça. Só quando os examinarmos de perto, 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 seus fundamentos. Ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer. (SD, p. 231).

2. A ANTROPOLOGIA DA INTERIORIDADE

2.1 O ESTADO DE NATUREZA

Na filosofia política contratualista, que tem em Hobbes, Locke e Rousseau suas maiores referências, observamos uma certa similaridade procedimental mas que contrasta com as especificidades que cada autor conferiu às suas respectivas teses. A ideia, por exemplo, de dois estados opostos que constituem ou podem vir a constituir a história do desenvolvimento da espécie humana. Esse dois momentos seriam o estado de natureza, limitado a uma realidade hipotética que poderia ou não anteceder a vida em sociedade, e o Estado civil que, por sua vez, representa a sociedade cujos indivíduos estabeleceram um pacto social.

Neste capítulo o nosso objeto de análise será o estado de natureza, em específico, o estado de natureza rousseauiano. Contudo, antes disso, é preciso entender em que consiste esse artifício especulativo que será usado como antítese à organização em sociedade pelos filósofos contratualistas. É consensual atribuir ao estado de natureza, independente do filósofo, a igualdade entre todos os homens. No entanto, essa ideia, em Rousseau, reside muito mais na impossibilidade de se legitimar qualquer espécie de relação de dominação do que numa igualdade de fato, haja vista que, mesmo em estado de natureza, seria possível haver uma série de desigualdades entre os “selvagens”, seja pela “diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma”(SD, p. 235).

A hipótese de um estado de natureza pressupõe a vida humana não regulada por uma fonte última de decisão que, dotada de autoridade, estabelece normas e realiza, de maneira legítima, uma função judicativa sobre os súditos. No caso, o exemplo maior, o Estado. A partir da ausência de um Estado e, portanto, de relações de submissão legitimadas, infere-se, também, o que é conhecido por liberdade natural, o atributo de todo e qualquer indivíduo que se encontra em estado de natureza. Sobretudo porque, como vimos, se se supõe um estado em que não há dominação legítima, então os indivíduos são, a despeito das desigualdades naturais, todos iguais, e por serem como tais, a princípio, são também naturalmente livres. Contudo, veremos mais adiante que há um segundo significado, propriamente rousseauiano, para a liberdade natural, significado este que tem a ver com a definição mesma de homem.

O estado de natureza rousseuiano é também o momento em que os indivíduos não estabeleceram relações mútuas de dependência entre si, uma vez que não julgam

necessário empreender suas forças na interação com seus semelhantes. Segundo Rousseau: “é impossível imaginar porque, nesse estado primitivo, um homem teria mais necessidade de um outro homem do que um macaco, ou um lobo do seu semelhante”.

O “método” pelo qual o genebrino investiga esse estado histórico-hipotético pode ser melhor compreendido através das palavras do próprio autor:

Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse 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. (SD, p. 236).

Portanto, o método pelo qual Rousseau promove um retorno do homem a si mesmo requer a suspensão das verdades históricas, haja vista que para o estabelecimento da história é preciso que se demarque um momento inicial, algo que, em termos de estado natureza, é incomensurável. Já dizia Starobinski, estudioso das obras de Rousseau, que seria preciso “colocá-lo [o estado de natureza] por hipótese, pois só se pode medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um grau zero” (STAROBINSKI, J. 1991, p. 300).

A obra na qual Rousseau se atém mais profundamente ao estado hipotético em questão é a que será conhecida como o segundo *Discurso*. A obra em questão tem como finalidade responder a pergunta levantada pela Academia de Dijon, a saber, de como se estabeleceu a origem da desigualdade entre os homens, e se ela seria ou não autorizada pela Lei Natural.

Um dos meios pelos quais podemos apresentar o conceito de lei natural pode ser pela redução à religião. Isto é, Deus passa a ser a causa e o agente legitimador de todas as situações nas quais os homens se encontram ou se encontraram durante toda a história. Portanto, o servo teria sua condição servil porque Deus assim o quis, e da mesma maneira, o senhor exerceria sua dominação em relação ao servo, também, porque assim o quis o Deus cristão. No entanto, Rousseau não delimita sua volta ao homem essencial a partir desse entendimento. Sobre o enunciado o filósofo diz:

A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais por que assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que teria se transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo. (SD, p. 236).

Assim, o estado de natureza tal como entendido por Rousseau deve conceber a humanidade como se, após a criação, tivesse sido deixada à sua própria sorte. A instância divina, transcendente, é substituída pela concretude de um mundo dito natural, aonde o gênero humano é estimado dentro da perspectiva de que “fora abandonado a si mesmo”.

Por outro lado, nem todo uso do argumento de estado de natureza remete-se fundamentalmente a um momento “primitivo” da humanidade. Em Hobbes, por exemplo, a função principal deste argumento não tem em vista a representação da gênese do homem, das sociedades naturais ou das sociedades civis, mas pretende como que fazer um alerta aos homens a fim de que estes não optem pela dissolução do Estado, que seria a única garantia de paz. Segundo o argumento hobbesiano, se na natureza não há uma fonte legítima de poder regulatório, então os indivíduos em estado natural, sem um ponto de referência a não ser seus próprios interesses, seriam situados num contexto de relativismo moral e de guerra de cada indivíduo para com todos os outros. Hobbes não traça, portanto, uma conjectura essencialmente histórico-hipotética como o faz Rousseau. Isto é, não pretende especular sobre a realidade humana “logo” antes das influências irradiadas pela cultura. Em Rousseau, diz Bobbio, a hipótese do estado de natureza é tida “como um estado histórico [...], [e] que na primeira parte do Discurso sobre a origem da desigualdade, de 1753, [o autor o] identifica [...] com o estado primitivo da humanidade” (BOBBIO, 1994, p. 52).

A lógica interna desse retorno ao homem essencial a um período “histórico” anterior ao estabelecimento da história desembocará em questões acerca da moral humana e de como e porquê a espécie “progride” à forma social e abandona a sua suposta natureza de ser em relação somente consigo mesmo. Segundo Bobbio, o aspecto historiográfico do estado natural do homem, assinalado por Rousseau no segundo Discurso, corresponde a uma história imaginária, que se opõe a elementos da sociedade.

Trata-se de uma história imaginária que tem uma função exemplar, na medida em que deve servir para demonstrar a decadência da humanidade a partir do momento em que esse [o homem] saiu desse estado para entrar na “sociedade civil”, bem como a necessidade de uma renovação das instituições que não pode andar separada de uma renovação moral. (BOBBIO, 1994, p. 52).

No segundo *Discurso*, Rousseau fará uma antropologia no sentido de buscar as características humanas que dizem respeito à natureza em detrimento das que se adquire pela cultura. Existe uma oposição muito clara entre natureza e sociabilidade, e se mostra nos textos

do genebrino, especialmente, sob uma perspectiva ético-moral. O filósofo situará o estado de natureza em uma posição de ‘bem proceder’ humano; e ao Estado civil, por sua vez, será dada a honra de representar a degeneração da espécie.

Desse modo, para que seja possível a apreensão do sentido de estado de natureza em Rousseau, se faz necessário um aprofundamento no que diz respeito ao sujeito que o habita. Na obra a que fazemos referência neste capítulo, O Segundo Discurso, o homem natural será posto em evidência sob três diferentes aspectos: o físico, o “psicológico” e o moral. Todas estas três categorias são partes constitutivas do ser natural, e por isso é preciso analisá-las uma a uma de maneira que este se revele a nós.

2.1.1 O ASPECTO FÍSICO DO HOMEM NATURAL

Rousseau, em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, volta-se para a descrição do indivíduo que habita o estado de natureza. O filósofo especula com tamanha riqueza de detalhes que, poderia se supor, caso o leitor ou a leitora não se mantenha firme em relação ao caráter “imaginário” de sua tese, que o genebrino viu ao vivo e a cores cada momento do tal estado histórico-hipotético, salvo certos impropérios que fazem recordar que Rousseau, como todos os homens, era também limitado por seu tempo e por seus preconceitos.

Rousseau iniciará sua obra destacando os diferentes aspectos a partir dos quais buscou “categorizar” o homem natural. O primeiro traçará o perfil do indivíduo em estado de natureza enquanto criatura física. Diz o autor:

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos [...] Não poderei formular sobre esse assunto senão conjeturas vagas e quase imaginárias [...] eu o suporei [ao homem natural] conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre os dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu. Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal

como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo todas as suas necessidades. (SD, p. 237-38).

Eis o homem natural rousseauiano, o próprio homem civilizado, no entanto, despojado de todas as características que, para o filósofo, dizem respeito à sociabilidade. O empreendimento que Rousseau ensaia no começo do *Segundo Discurso*, de modo a estabelecer as qualidades do homem em estado de natureza, consiste na utilização de um “paradigma” que desconsidera todas as possíveis alterações que o homem natural teria sofrido e que prevê alcançar aquelas características que, supostamente, corresponderiam apenas à natureza. E, para tanto, utiliza como medida o único homem conhecido de fato, isto é, o homem em relação, seja o europeu civilizado, seja o hotentote “primitivo”.

Nesta sua tarefa, o autor despoja o homem de todo e qualquer um de seus desenvolvimentos históricos, sejam os dons “sobrenaturais” que poder-se-ia receber ou as faculdades artificiais, disponíveis apenas mediante longos períodos de tempo. Temos, de início, portanto, uma criatura cativa da natureza, recém-moldada pela evolução do gênero humano e dotada de potencialidades ainda não exploradas. Somos apresentados a um eremita por natureza; seu ser, nesse momento, é a sua mais autêntica atividade. Ele – o homem natural – faz o que é, e é o que tem de fazer. É livre de todos e refém somente de si mesmo enquanto homem natural.

A atuação do homem em estado de natureza limita-se ao uso de uma só ferramenta, a saber, o seu próprio corpo, e devido à ausência de qualquer outra senão esta, constitui-se mais vigoroso do que qualquer outro indivíduo que já tenha se afastado da natureza. Dessa maneira, o homem natural, segundo Rousseau, ultrapassaria em habilidades físicas o homem que nasce em sociedade. Em conjunto a essa carência de materiais facilitadores, a sua inteligência, ainda pouco desenvolvida, o torna a criatura mais autônoma no que se refere ao que se pode obter e/ou realizar com as suas próprias mãos.

Se [o homem selvagem] tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria a uma árvore tão ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepasse, com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixai-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconhecereis qual a vantagem de sempre ter

todas as forças à sua disposição, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transportar-se, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo. (SD, p. 239).

Observa-se através do trecho citado acima que, segundo Rousseau, o homem, ao utilizar-se das ferramentas que foram produzidas ao longo de sua evolução histórica; ao escolher despojar-se, agora, de sua natureza, converte um corpo forte e vigoroso em frágil e inapto, ao passo que também enfraquece, sobretudo, seu espírito. Quer dizer, o homem, antes indivisível, passa a depender do que está fora, tornando-se fraco relativamente ao seu estado natural.

Em resumo, o resultado desta cisão antinatural à qual o homem parece estar destinado, que se dá na medida em que este subverte as “leis da natureza”, é que ele se torna um indivíduo atrofiado, que sem o auxílio de seus pares nada pode fazer. O afastamento relativo ao que é natural em combinação ao desenvolvimento de suas indústrias denota uma condição frágil do homem e de gênese dos vícios que se multiplicam de acordo com o avanço dos seus empreendimentos. Acerca disso, Rousseau nos diz que o homem “tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente” (SD, p. 241). O autor descreve, no trecho abaixo, as variações que separam as faculdades sensíveis próprias do homem natural em relação às que são próprias do homem civilizado. Dirá que:

[O selvagem] terá o tato e o gosto de uma rudez extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza. É esse o estado animal em geral e também, de acordo com os relatos dos viajantes, o da maioria dos povos selvagens. Eis porque não devemos espantar-nos com o fato de os hotentotes do cabo da Boa Esperança descobrirem navios em alto-mar a olho nu tão longe quanto os holandeses os divisam com óculos, nem por igual, que os selvagens da América sintam os espanhóis no seu encaço como o poderiam fazer os melhores cães, nem, também, que todas essas nações bárbaras suportem sem sacrifício sua nudez, agucem seu paladar com pimenta e bebam licores europeus como água. (SD, p. 242).

Dessa maneira, Rousseau estabelece uma separação muito distinta entre um homem cuja vida estaria mais de acordo com a natureza – o hotentote – e outro cujas convenções tornaram-no fraco – o homem “civilizado”. E tal distinção se dá especialmente no que se refere às suas maneiras de concepção e de sensação dos estímulos que ocorrem aos sentidos. Segundo a correlação proposta pelo autor, as ferramentas ou artífices corrompem o corpo e o espírito, e este hábito ou costume à comodidade afastaria o homem civilizado, ora de uma rudeza extrema, ora de uma sutileza sucinta constitutivas dos “selvagens”. O que

resulta, desse modo, é uma modificação da forma pela qual os estímulos afetam os sentidos de indivíduos mais ou menos socialmente convencidos.

O homem natural se relacionaria com os sentidos de maneira imediata, enquanto o homem civilizado se serviria da mediação de faculdades e artefatos não-naturais. Em outras palavras, o homem natural se relaciona com os sentidos sem qualquer mediação artificial, isto é, que não esteja de acordo com os ditames da ordem natural. Ele saciaria a sua fome com o alimento que estivesse ao alcance, a sua sede se resolveria à beira do lago, rio, ou nascente que lhe fosse mais conveniente e, em caso de se ter empreendido determinado esforço, acomodaria-se junto ao pé da árvore que pudesse lhe abrigar do sol. No homem civilizado, por sua vez, a simplicidade da natureza é traduzida em extravagância. O homem social agiria de acordo com a necessidade de satisfazer seus caprichos; a cultura lhe deu a sede de vinho e a fome por aperitivos exóticos e banquetes exagerados. Tomemos o exemplo dado por Rousseau, no qual se diz que existiram testemunhos acerca do paladar “rude” do “selvagem”. E não seria este paladar “rude” somente em comparação àquele que se acostumou com o doce dos licores?

Assim nos descreve Rousseau aquelas configurações que seriam próprias do homem natural enquanto corpo. No entanto, são os outros dois aspectos restantes à descrição do homem “primitivo” que nos interessam mais, até porque o que está contido nos aspectos psicológico e moral – em resumo, a liberdade e a degeneração humana – será central no desenvolvimento da pesquisa. Traçado este percurso pela fisicalidade do homem natural, que inicia os trabalhos de colocar a natureza em oposição à sociedade, penso que estamos autorizados a analisar o segundo dos seus aspectos essenciais, a saber, o psicológico.

1.2 O ASPECTO PSICOLÓGICO DO HOMEM NATURAL

Passemos, então, para uma investigação inicial dos elementos psicológicos que caracterizam a condução da atividade, prática, sensitiva e intelectual do homem em estado de natureza. Rousseau utilizará estes elementos para sustentar sua argumentação com vistas a demonstrar como se dá, em primeiro lugar, a diferenciação do homem natural em relação aos

outros animais e, depois, o início do afastamento da natureza pelo ente primitivo em favor da aproximação à sociabilidade.

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão porque o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. (SD, p. 242-243).

O aspecto material foi ultrapassado e, a partir de agora, investigaremos o “interior” do homem em estado de natureza. Nosso trajeto começa com uma análise daquilo que chamamos de aspecto psicológico do homem natural, de modo que seja possível discriminar suas diferenças específicas para, então, distingui-lo nitidamente das demais espécies. Rousseau dirá ser a liberdade de cada indivíduo, isto é, a capacidade de deliberação dos sujeitos, um dos principais fatores, lado a lado à perfectibilidade, que veremos adiante, o que diferenciam os homens dos outros animais.

A ideia de que a liberdade é a mais marcante diferença entre os homens e os outros animais se afasta, em alguma medida, da ideia tradicional, na qual se diz ser a razão a característica que envolve a definição de homem, ou seja, animal racional. Isso fica evidente a partir de uma afirmação feita por Rousseau sobre essa questão: “Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele” (SD p. 243). O “selvagem” se encontraria num estado em que sua capacidade de conceber ideias não atingira ainda a sua plenitude, isto é, a razão se encontra como algo que ainda não se manifesta plenamente. Para que essa razão “inacabada” se constitua completa, seria necessário, criteriosamente, um longo percurso, de modo que se processe o desenvolvimento de uma consciência entendida em termos modernos.

Como vimos, será a partir da questão da liberdade que Rousseau distinguirá os homens dos animais, porém, as distinções entre ambos não altera o fato de que eles compartilham um mesmo ambiente. Poder-se-ia supor que os selvagens, por viverem dispersos entre os animais, comungassem o sentimento de temor em relação à sua condição de “vizinhos” para com as feras. No entanto, os perigos que poderiam surgir da convivência com os animais não seriam muitos, tampouco fariam da vida do homem natural algo muito penoso. Segundo Rousseau:

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros 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 ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança. (SD, p. 260).

Dessa maneira, o homem em estado de natureza não teria motivos para temer a sua aniquilação. O filósofo diz que a experiência vivida pelo “selvagem” pode produzir uma espécie de “reflexão”, ainda que de maneira limitada e “maquinal”, dado um “entendimento” ainda pouco desenvolvido. Seria deste exercício que o homem natural extrairia as medidas necessárias para superar um evento de risco. Sobre isso o filósofo nos diz: “[...] [o selvagem] vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles [os animais], logo fez a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força, aprende a não mais temê-los” (SD, p. 239). E, se pensarmos nos animais que possuem força suficiente para sobrepujar a destreza do homem “primitivo” no confronto, não é necessário concluir que a sua subsistência, aqui, seja ameaçada, já que o “selvagem” possui meios para que o combate seja evitado, seja pela fuga ou por qualquer outra artimanha extraída de sua “razão” natural.

Tampouco ainda seria concebível um temor natural entre homens em estado de natureza. O filósofo se opõe vivamente à Hobbes no que se trata das condições que permeiam o estado natural da espécie humana. O segundo diz que existe entre os homens em estado de natureza uma espécie de temor natural, que diria respeito ao temor de uma morte violenta – podendo ser causada por outro indivíduo ou grupo de indivíduos – já que ele, Hobbes, designa ao estado de natureza uma condição de guerra de qualquer homem para com todos os demais. Essa ideia de uma guerra de todos contra todos no estado de natureza hobbesiano, que suporia uma “maldade” original no homem – segundo a leitura que Rousseau faz de sua obra –, não é corroborada pelo genebrino. O homem dito “selvagem”, segundo Rousseau, não seria uma criatura originalmente má que procura atacar e combater a qualquer custo, pelo contrário.

Cabe agora tratarmos do último aspecto que anteriormente apontamos ser fundamental para a compreensão do homem natural tal como sugerido por Rousseau, a saber, o moral.

1.3 O ASPECTO MORAL DO HOMEM NATURAL

Até agora analisamos o homem natural a partir de dois dos três aspectos que o constituem e que nos propusemos a tratar neste capítulo, a saber, o físico e o psicológico. Porém, nos cabe, ainda, abordá-lo – o “selvagem” – sob a luz da moralidade. E, para isso, segundo o autor:

Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude [...] Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão [ou seja, a natureza], como pretendem nossos juristas, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são precisamente maus porque não sabem o que é ser bons. (SD, p. 252).

Aqui vale um adendo, já que o modo pelo qual Rousseau compreende a obra de Hobbes é problemático. O genebrino enxerga, no homem natural hobbesiano, uma certa maldade original. No entanto, parece-me uma interpretação pouco apurada. Quer dizer, seria forçoso afirmar que, em Hobbes, o homem é originalmente mau; não haveria moral propriamente dita fora do Estado civil. Porém, em defesa de Rousseau, a confusão conceitual pode desaparecer se aceitarmos que, em Hobbes, afirma-se que o homem natural, para conservar-se, precisa estar em permanente conflito com seus pares, uma vez que não há um princípio essencial que regule e compense o instinto de conservação. Então, neste sentido, o homem precisaria ser “mau” para um outro a fim de manter-se vivo; e, ainda assim, seria uma maldade que se dá em relação, ou seja, que tem como condição a convivência entre sujeitos. Contudo, para não que abramos mão da intenção e significado que cada autor efetivamente designou aos seus escritos, é legítimo dizer que em ambos os casos, em Hobbes e em Rousseau, o indivíduo, antes de ser do vício ou da virtude, é, como veremos a seguir, amoral.

O que nos interessa muito é o modo pelo qual os “selvagens” se relacionariam entre si; este será o fio condutor que introduzirá a compreensão do homem em estado de natureza enquanto ser moral. Tomemos como exemplo o meio pelo qual a natureza seria capaz de censurar uma suposta guerra de todos contra todos, a saber, o direito natural. Podemos dizer que o direito natural seria um conjunto de normas naturalmente impostas ao homem em estado de natureza por seu espírito. Nesse sentido, temos o conjunto de dois

fundamentos básicos que precederiam a “razão moderna”: o primeiro seria o instinto de conservação ou amor de si e, o segundo, a piedade para com outrem.

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. (SD, p. 230-231).

O amor de si diz respeito ao próprio sentimento de existência, no sentido de que o homem natural efetua um reconhecimento de si imediato, enquanto ser vivo que sente. Esse sentimento provoca no indivíduo o desejo de manutenção da vida ao mesmo tempo em que produz a primeira preocupação do homem em estado de natureza, a saber, a de sua autoconservação. A piedade, por outro lado, atuaria como uma espécie de “imperativo moral”; não é, pois, valorada moralmente, já que diz respeito muito mais a um tipo de “empatia” ou, em outros termos, ao reconhecimento sensível dos semelhantes enquanto seres naturais, do que a uma virtude moral propriamente dita.

[...] a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis dos costumes e da virtude. (SD, p. 254).

A piedade, portanto, regularia os desejos de manter-se a vida e o bem-estar individual por meio de um sentimento de aversão ao sofrimento alheio. Dessa maneira, supõe-se um engendramento de modo a se processar o que podemos dizer ser uma única “paixão” natural. Harmoniza-se, pela atuação da piedade sobre o amor de si, aquilo que se tem que fazer para conservar-se com o que não causa malefício a outrem, promovendo a conservação não só de um indivíduo mas de toda a espécie. Rousseau diz que a piedade é uma:

[...] disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. (SD, p. 253).

Ao retomarmos a ideia de que os indivíduos em estado de natureza agem muito mais pela sua relação direta com as leis naturais do que pelo entendimento, podemos também afirmar que o homem em estado de natureza ainda não designou juízo moral a seus atos, pois quando inteiro consigo mesmo não tem exatamente noção do que chamamos em sociedade de moral, por se tratar de uma noção que diz respeito aos indivíduos já em relação e com um certo grau de desenvolvimento. Segundo Rousseau: “parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser bons nem maus ou possuir vícios e virtudes”. (SD, p. 251)

Por não serem substancialmente maus, os homens em estado de natureza não temem a seus pares, já que estes não concebem o ato maldoso. Pelo mesmo motivo, tampouco parece-me razoável designar ao homem em estado de natureza a alcunha de “bom selvagem”, já que o conceito de “bom” depende da oposição ao que é “mau”. Faria mais sentido falar em boa natureza e sociedade má. E é no trecho acima que Rousseau sugere pela primeira vez uma correlação bastante polêmica e, talvez, a princípio, contraintuitiva, entre “o desenvolvimento das luzes e dos vícios”.

Nesse sentido, é mais coerente afirmar que o “selvagem” não é bom e nem mau, que está alheio a qualquer tipo de predicação moral que um indivíduo convencionalizado pela sociedade pode dar. 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 [aos homens em estado de natureza] de proceder mal”. (SD, p. 252)

Portanto, não seria tanto o conhecimento das virtudes quanto a ignorância dos vícios o motivo pelo qual não se manifesta no “selvagem” o mal proceder. O título de “bom selvagem” só faz sentido, portanto, na medida em que o homem “primitivo” seja especulado por um homem civil que, por erro, confunde a natureza original com um tipo de bondade constitutiva do homem natural, contraposta à maldade que ele observa dos homens em sociedade. O que podemos fazer a partir do Segundo Discurso são aproximações e equivalências abstratas de maneira que seja possível, para nós, seres sociais, visualizarmos aquilo que nos é diametralmente oposto; uma crítica do que somos hoje ancorada na nostalgia do que teríamos sido no passado.

Dessa maneira, as nossas determinações morais se fazem possíveis somente para predicar a “essência” do homem em sociedade – por ser objeto concreto de análise. Assim, o que está determinado é que o homem, em sociedade, torna-se corrupto e que, por isso, seria “mau”. O fundamento ou a essência das sociedades civis seria, então, atrofiar o homem natural ou, então, abafar o canto da natureza. É por oposição direta à degeneração do

homem social que podemos inferir o seu contrário. Dizemos, portanto, que o “bom selvagem” em sua imediatez com a natureza é a negação do homem social ou, então, aquilo que é negado por ele.

Antes de encerrarmos a nossa introdução a respeito da descrição do homem natural, em seus diversos aspectos, faremos um breve retorno à questão dos males que poderiam acometer os indivíduos em estado de natureza. Diz Rousseau:

Outros inimigos, mais temíveis em face dos quais o homem não conta com os mesmos meios para defender-se, são as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie; sinais muito tristes de nossa fraqueza, os dois primeiros são comuns a todos os animais e o último pertence principalmente ao homem que vive em sociedade [...] E como poderia acontecer se nós nos causamos males mais numerosos do que os remédios que a medicina pode nos fornecer? A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que frequentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas – são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa. (SD, p. 240-241).

Dessa maneira, observa-se que todos os males realmente dignos de temor pelos homens são causados por estes mesmos. Para chegar a essa afirmação deve-se ignorar os “males” que lhes são naturais. A infância e a velhice fariam parte deste tipo de “males” naturais, inevitáveis e comuns a todo animal. Contudo, a crítica de Rousseau se direciona não aos males que fogem à deliberação humana, mas aos que se produzem pela escolha e que poderiam ser evitados. Falamos dos males que os indivíduos, por serem livres e por terem corrompido “a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza”, causam a si mesmos.

Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado. Quando se pensa na constituição dos selvagens, pelo menos daqueles que não estragamos com nossos licores fortes, quando se sabe que eles quase não conhecem outras doenças senão as feridas e a velhice, fica-se bastante inclinado a crer que com facilidade se faria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis. (SD, p. 241).

As considerações acima reforçam, em primeiro lugar, a ideia de que o ser humano causa a si mesmo os seus males. Em segundo, que tais males são decorrentes de uma conduta em particular, a saber, a vida em relação com o outro. Esta conduta é a representação do momento em que os indivíduos congregam-se com seus pares, ou seja, quando cedem ao modo reflexivo de vida que a organização social supostamente exigiria em detrimento do modo “grosseiro” e natural pelo qual, anteriormente à sociedade, os homens orientavam a sua existência. No entanto, cabe investigar um pouco mais a fundo o que possibilita o percurso à sociabilidade, ou seja, a escolha, supostamente, livre de abandonar as prescrições da natureza.

2. DA IMEDIATEZ INTERNA AO MUNDO EM RELAÇÃO

2.1 SOBRE A LIBERDADE NATURAL

Vimos até o presente momento que um dos atributos mais condizentes do homem em estado de natureza, talvez a característica que mais bem o define, segundo Rousseau, no sentido de que é próprio dele e de mais nenhuma espécie, é sua “qualidade de agente livre”. Essa liberdade natural faria parte de um conjunto de coisas do qual também fazem parte o amor de si, a piedade e a perfectibilidade. Estes sentimentos ou faculdades têm em comum a sua “naturalidade” e, por consequência, o fato de que precedem a reflexão. O homem encontra-se livre, é possuidor de uma liberdade que, a princípio, consiste numa não dependência do que está fora, daquilo que extrapola a “inteireza” do indivíduo natural, mas como em um “liberticídio”, pode não conformar-se às leis prescritas pela sua natureza e, assim, pôr em questão a sua própria condição de agente livre. Cabe, agora, investigarmos a dinâmica desta tensão entre liberdade e natureza

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação [...] Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhe alguma coisa. (SD, p. 260).

A ideia de que todos os homens são livres e iguais manifesta-se na vida prática por meio de uma relação privada de cada indivíduo com sua própria natureza. O indivíduo reconheceria sua liberdade no agir a partir do momento em que sente a si mesmo enquanto ser natural. Contudo, parece-me necessária, mesmo em uma circunstância em que se pressupõe a incompletude das manifestações da razão, a seguinte questão: não é por meio da razão que os indivíduos se dão conta de que são livres para escolher desviarem-se das regras prescritas pela natureza? Desse modo, poderia uma liberdade sob uma perspectiva irracional ou então “semi-racional” ser real?

É uma dificuldade conceber um agente livre que ainda não reconhece a si como coisa pensante ou que não valora refletidamente suas ações. Porém, aqui, o não reconhecimento do sujeito como coisa pensante não exclui a possibilidade de um reconhecimento de si pelos sentidos, isto é, um sentir-se a si mesmo enquanto coisa que sente, uma espécie de “pré-cógito” reflexivo no qual a sensação precede a consciência. Um “sinto, logo, sou”.

A liberdade natural terá que assumir, como vimos, um papel em que precederá todo e qualquer juízo racional sobre as coisas e sobre as ações dos agentes livres. Pois, então, que tipo de vontade move as ações do homem natural?

Sua alma que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. (SD, p. 245).

Nota-se que o homem natural não participa de relações permanentes, isto é, aquelas que supõem vínculo contínuo com as coisas e com os demais indivíduos, sob pena de, ao participar, se ter reduzida, em grau, uma liberdade que antes era plena. Somente quando os indivíduos não estabelecem estes vínculos duradouros é que podem estar inteiros consigo mesmos, isto é, em plena harmonia com a natureza; essa será a condição necessária para que a liberdade natural seja entendida na sua totalidade.

Levemos em conta que as necessidades de um homem em estado de natureza não poderiam estar mais distantes das nossas necessidades enquanto as de homem civilizado. O “selvagem”, por experimentar somente as “paixões” decorrentes dos impulsos naturais, será acometido apenas pelas necessidades que correspondem imediatamente a esses impulsos. Segundo Rousseau:

[...] o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie [simples impulsos da natureza], não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; são os únicos males que teme, a dor e a fome. (SD, p. 244).

Portanto, os empreendimentos do homem natural não são mediados por coisas, mas relacionam-se de forma direta ao seu sentimento de existência, ou seja, ao amor de si, que por sua vez, prescreve o que é necessário à sua conservação. Segundo o filósofo: “essa foi a condição do homem nascente [...] limitado inicialmente às sensações puras que, tão só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhe alguma coisa” (SD, p. 260). Contudo, teremos que nos esforçar no sentido de conceber a condição de agente livre do homem natural apesar dos impulsos naturais que “recebe” imediatamente, portanto, sem mediação alguma.

A liberdade natural deve tornar o seu agente capaz de optar por seguir ou não as indicações da natureza, afinal, de outro modo o homem não seria livre. Mas nisto encontra-se

uma dificuldade. Quer dizer, se a sua liberdade conformar-se imediatamente à natureza, então o agente permanece como em sua origem, isto é, permanece plenamente livre. Contudo, por haver essa conformidade, não mediada por coisa alguma, poderíamos nos questionar sobre se, de fato, os indivíduos são livres e, portanto, se essa conformação é uma escolha. Daí poderíamos nos questionar também sobre se os indivíduos não são, na realidade, “obrigados” pela natureza a serem “livres”.

A princípio, a liberdade quando imediatamente conformada à vontade natural poderia aparentar ser algo meramente instintivo. Porém, o filósofo já nos disse que “um [o animal] escolhe ou rejeita por instinto, e o outro [o homem], por um ato de liberdade”. Mas como delimitar uma liberdade que conforma-se imediatamente à natureza sem que o seu sentido se dissolva no caldo dos instintos? Segundo o autor: “O homem encontra unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade (SD, p. 251).

Assim, sendo a natureza, pela influência dos instintos, capaz de fornecer tudo aquilo que um homem em estado de natureza necessita para viver, não faria sentido para o “selvagem” fugir à regra natural, que o orienta em favor de sua liberdade e conservação, haja vista que esta prevê exatamente aquilo que garante sua conservação e sua liberdade. Dessa maneira, o homem natural escolhe seguir a natureza; escolhe, ao menos, por enquanto, a partir dos princípios que sua própria natureza o oferece. Como não têm necessidades que fujam ao seu alcance, uma vez que seus desejos são satisfeitos pela maneira simples da natureza, qualquer outra escolha que não correspondesse aos instintos não faria sentido em termos de garantir a sua sobrevivência ou sua liberdade, os desejos do homem natural são “limitados ao necessário físico [e] suas forças são proporcionais a suas necessidades [naturais]” (DERATHÉ, 2009, p. 223). O “selvagem” é, antes de tudo, “um ser solitário que se basta a si mesmo” (idem).

O homem natural escolhe por um ato de liberdade. No entanto, nada nos garante que a sua “vontade natural” seja manifesta em ato por este enquanto agente livre. A bagagem que o homem em estado de natureza acumula ao longo do tempo pode fazê-lo experimentar sentimentos não puros, novas paixões e, assim, dar origem a novas necessidades, não naturais.

O dinamismo do mundo externo, inevitavelmente, expõe o “selvagem” aos mais variados tipos de experiência, e nesse devir não se pode mensurar quantitativa ou qualitativamente o conjunto dessas experiências, tampouco uma a uma. No entanto, me parece de bom senso supor, como o fez Rousseau, que esses homens naturais teriam que enfrentar, em sua batalha pela sobrevivência, uma série de dificuldades.

Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate [...] À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens [...] À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas e se tornaram guerreiros. Nas regiões frias cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo [...] [e] aprenderam a conservar este elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas. (SD, p. 260).

Uma descoberta como a de que o gosto da carne seria melhor do que o de grãos crus, ou a de que seria menos trabalhoso roubar a caça de um determinado animal em vez de arriscar-se na caçada de um outro, sugere uma espécie de “cálculo” extraído das experiências, tentativas e erros do “selvagem”. Essa “reflexão maquinal” contém dois pontos de referência fundamentais que conduzem a ação do homem natural: 1) aquilo que é bom pra sua conservação e, por consequência, aquilo que não é (expressão do amor de si); e, 2) aquilo que não causa dano aos demais seres (expressão da piedade). Mas nem os “cálculos”, as novas técnicas e “saberes” seriam possíveis sem uma característica fundamentalmente humana, a perfectibilidade.

Essas novas dificuldades às quais nos referimos há pouco não puderam fazer frente aos inventivos homens naturais, e tudo graças a uma capacidade peculiar, a de se aperfeiçoarem. Os seus esforços e técnicas, agora, são variados e sua colocação como superior aos outros animais começa a sedimentar-se.

As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela [...] Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho. (SD, p. 261).

O aparecimento, tanto das dificuldades como dos novos “conhecimentos”, teriam levado os indivíduos à percepção de que certas parcerias poderiam ser de interesse comum, porém, de caráter imediato, já que “longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã” (idem). Com a aquisição de “certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los” (idem), aliada a longos períodos de

tempo, os homens teriam, depois dos gestos, forjado “línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase como as que até hoje possuem várias nações selvagens”. (SD, p. 262).

Onde, pois, estará essa origem [das línguas]? Nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes. (EL, p. 164)

Rousseau, portanto, em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, está dizendo que as novas necessidades, morais e não naturais, junto das paixões que foram produzidas mediante um primeiro rudimento de sociabilidade, “forçam” os indivíduos a articularem sons que traduzam os seus sentimentos e pensamentos. Dessa maneira, a aparente e inevitável consequência dos “progressos” do homem natural é de se afirmar um novo mundo, o mundo em relação.

Os vínculos, que eram antes meramente eventuais, assumirão cada vez mais um caráter contínuo, até que tornem-se algo permanente, socializando os homens naturais.

Foram destacadas aqui as etapas iniciais da exteriorização daquele sujeito que, de início, recolhia-se única e exclusivamente para dentro de si mesmo. Este desvio, em função de um princípio de aproximação e dependência com o que é externo, apontará para o começo da recusa ao que é essencial, isto é, da própria natureza, ao passo que afirmará o mundo enquanto existência em relação com o outro. Doravante a investigação será no sentido de compreender o homem a partir de sua posição em sociedade pré-civilizada, contrapondo-o ao homem natural e ao homem moderno e civilizado.

2.2 DA SOCIEDADE PRÉ-CIVILIZADA

Demonstramos, até agora, que o homem natural em sua dimensão antropológica, no cerne de sua existência, está inteiro consigo mesmo, e na medida em que a interioridade humana entra em disputa com o que está fora, o homem passa, pois, a induzir o modo de ser com o outro. Esta inteireza do homem natural sofrerá diversos golpes, do instante em que o homem destoa da imediatez de sua natureza até a quase supressão de si. A partir dessas dificuldades que assolarão a interioridade humana podemos verificar que a concordância do

homem com a natureza se desvanece pouco a pouco, e em seu lugar, a realidade exterior se imporá como um horizonte de novas possibilidades.

Apontamos brevemente que todo o movimento em direção à sociabilidade está condicionado à faculdade que a espécie humana tem de aperfeiçoar-se. Não fosse esta capacidade de apreender o que está fora do indivíduo, este não poderia usufruir das inúmeras vantagens que a relação com as coisas e com os outros indivíduos, mesmo que temporárias, poderiam lhe oferecer.

A faculdade de aperfeiçoar-se, então, provê as ferramentas necessárias para que o indivíduo em estado de natureza possa manipular as coisas que lhe são exteriores; é a perfectibilidade que proporcionará os avanços e as primeiras “reflexões” do gênero humano.

[...] [Os homens] à margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores ictiófagos. Nas florestas construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas. (SD, p. 260).

É de se notar que essa faculdade do progresso humano é a que coloca o homem natural à disposição de almejar as diversas possibilidades que se apontam a ele enquanto agente livre, assim como oferece os meios para que a sua ação sobre uma ou mais possibilidades sejam bem-sucedidas. Este parece ser um processo sem fim, uma vez que as circunstâncias, ao “obrigarem” os indivíduos a exercitarem a sua perfectibilidade, tornam-se terreno fértil para o desenvolvimento de outras tantas faculdades. O filósofo ratifica essa noção quando diz que o poder aperfeiçoar-se se trata de uma faculdade que “com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo”. (SD, p. 243).

Desse modo, o ser humano, em comparação a qualquer outro animal, que “ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro desses milhares” (idem), é o único com plena capacidade de se colocar em constante movimento. Compreende-se, portanto, que o homem tem em si mesmo a possibilidade de se modificar. Tais alterações de sua “natureza”, contudo, produzem para si a elevação da dimensão social sobre a natural, fomentando um “progresso” negador da natureza que, negando-a, “progride” em sentido às luzes e aos vícios.

O motor da vida humana, antes de qualquer outra coisa, será caracterizado pela busca do bem-estar individual. A associação, ainda primitiva, entre os indivíduos será motivada por alguns poucos interesses comuns que se apresentam a estes indivíduos e, que por meio de tal associação, temporária, torna-se possível a realização da(s) necessidade(s) que estes associados compartilhavam. Porém, tal “senso de comunidade” é limitado pela utilidade imediata de satisfazer uma necessidade ou desejo, e desvanece quando não há mais nem necessidade e nem desejo investidos num determinado fim.

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer que desconfiasse deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bandos ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre, que não obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunira. No segundo caso, cada um procurava obter vantagens do melhor modo, seja abertamente, se acreditava poder agir assim, seja por habilidade e sutileza, caso se sentisse mais fraco. Eis como puderam os homens adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los. (SD, p. 261).

Segundo o filósofo, esse tipo de associação livre, que não encarrega os indivíduos a associarem-se de maneira forçosa, permite a aquisição de uma primeira noção de compromisso comum, e a respeitá-lo, enquanto for conveniente, para se obter aquilo que motivou cada um dos associados a inserirem-se nesse tipo de relação.

Temos, portanto, o aparecimento dos primeiros progressos humanos. Por exemplo, a noção e a prática da associação livre, que evidencia um ou mais interesses comuns entre os indivíduos e ela própria é motivada por esses mesmos interesses. Outro progresso significativo foi o desenvolvimento da linguagem oral, em decorrência da “sofisticação” das necessidades que, agora, os indivíduos passam a ter em relação com os outros. Essas luzes colocaram os indivíduos em posição de alcançar, de maneira mais eficiente, outros tantos progressos, haja vista que a ação mesma de satisfazer as necessidades desenvolve nos indivíduos novas faculdades e novas técnicas. E será a partir desse mesmo movimento “progressista” que se produzirá, também, novas necessidades, como em um círculo vicioso.

Não à toa mencionei acima a ideia de um processo de sofisticação das necessidades, uma vez que são estas que pavimentam o caminho para uma associação duradoura dos indivíduos.

Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades [naturais]; tal opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em aproximá-los [...] sem isso o gênero humano ter-se-ia amontoado num canto do mundo e todo o resto ficaria deserto. (EL, p. 163).

Dessa maneira, segundo o que Rousseau nos diz na passagem acima, não são as necessidades básicas de cada indivíduo que fomentam a congregação do gênero humano. Portanto, a linguagem oral não teria sua gênese condicionada ao desejo dos indivíduos por expressarem tais necessidades originais. Rousseau diz que “seria absurdo que da causa que os separa [as necessidades naturais] resultasse o meio que os une (EL, p. 164)”. Mas, então, o que afinal explica a união dos homens? Certamente não é na natureza que encontraremos a causa desse fenômeno, mas na sua negação. O filósofo afirma que a origem das línguas está “nas necessidades morais, nas paixões. [E que] todas as paixões aproximam os homens” (idem). Ou seja, em primeiro lugar, é preciso admitir as paixões como advindas dos sobressaltos em relação à natureza de cada indivíduo livre e, então, que são elas que, efetivamente e antes de qualquer outra coisa, promovem não só a associação livre entre os homens como a formação da linguagem oral.

Portanto, embora o ser humano pode tornar-se “apto” à sociabilidade, esta não é um atributo natural do gênero humano. Na realidade, esta parece derivar da utilidade que os indivíduos em determinadas circunstâncias atribuem às relações rudimentares, de caráter temporário, motivadas pela possibilidade de satisfação de necessidades morais e paixões comuns. Dessa maneira, podemos afirmar com certa tranquilidade que “a sociabilidade não é, portanto, uma inclinação natural, [e que] ela foi instituída pelos próprios homens”. (DERATHÉ, 2009, p. 224).

Tínhamos visto que as forças dos homens, em sua interioridade, são proporcionais às necessidades correspondentes à dimensão natural do homem. Com isso, temos que o homem, utilizando-se somente de suas forças originais, em isolamento, não consegue obter os meios materiais para a satisfação de outras necessidades senão às naturais. Logo, o sujeito natural, agora, dependente de certas coisas que correspondem aos primeiros intercâmbios com os outros indivíduos, isto é, de novas necessidades, deve recorrer ao encontro com seus semelhantes de modo a satisfazê-las. Do contrário, para um indivíduo abandonado à sua sorte, os meios para a satisfação dessas novas necessidades parecerão impossíveis de serem alcançados.

É a partir desse momento, em que se verifica um rudimento de organização social, que os indivíduos livres realizam uma primeira revolução no que concerne à associação mútua. Serão formados os primeiros grupos de relações contínuas.

A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates [...] Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum maridos e mulheres, os pais e os filhos [...] Cada família tornou-se uma pequena sociedade. (SD, p. 262).

Diferente daquela associação livre, temporária, a instituição da família, segundo Rousseau, assinala a primeira espécie de relação permanente. Dessa maneira, efetiva-se uma substituição do paradigma das relações. A exteriorização limitada do sujeito de antes, cuja finalidade era o interesse individual e imediato e, que, por contingência, é também compartilhado e caracteriza-se por uma descontinuidade, “progride” até uma forma mais avançada de exteriorização. A instituição da família aprofunda a fratura que se abriu no homem livre. O macho, a fêmea e sua prole respondem, agora, por uma unidade externa à sua natureza. Os indivíduos não são mais compreendidos de maneira isolada, mas enquanto união das partes, em uma primeira forma de sociedade. Essa nova espécie de conjunção de forças logo direcionaria as famílias a uma segunda revolução em termos de sociabilidade.

Tudo começa a mudar de aspecto [...] os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e, por fim, formam, em cada região, uma nação particular [...] 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. (SD, p. 263).

Na medida em que esse modo de vida se torna comum, e a ele os indivíduos se acostumam, apertando-se os laços e congregando famílias, passam, também, a estabelecer sentimentos de preferência a partir das noções de mérito e de beleza, tomando-as como medida de comparação entre os indivíduos. O surgimento dessas primeiras preferências, segundo Rousseau, determina “o primeiro passo tanto para a desigualdade como para o vício” (SD p. 263).

Nesse estágio, ao mesmo tempo em que se nota a união dos indivíduos, “nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja” (SD, p.

263). Dessa maneira, ao exercitarem a apreciação mútua e a comparação entre si, forma-se certo tipo de concorrência entre os indivíduos. Concorrência essa que se intensifica com o desenvolvimento da agricultura nas recentes nações particulares. E, dessa aquisição de novas técnicas temos o agravamento do estado de dependência mútua entre os indivíduos e o aparecimento de uma noção e prática, menos rudimentares que outrora, de posse. É “da cultura de terras [que] resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa” (SD, p. 266).

É preciso dizer que o estatuto desse arranjo social, apesar de implicar um movimento negador da natureza original, não é, a princípio, nem o contrário absoluto da natureza e nem é equivalente ao estatuto das sociedades civis conhecidas, aonde a lei e o direito naturais são quase que absolutamente suprimidos em favor da lei e direito civis. Portanto, a “distância” entre ambas sociedades é a diferença de proximidade que cada uma destas carrega em relação à natureza, estando esta sociedade “pré-civil” numa espécie de meio do caminho entre a essência humana e as convenções, enquanto que as sociedades civis teriam emergido inteiramente a partir das convenções e das novas instituições humanas.

A sociedade não é absolutamente contrária ao estado de natureza, porquanto este admite a possibilidade da sociabilidade e da perfectibilidade: a sociedade poderia, pois, ter sido boa, se fora uma transição racional do estado de natureza; mas tendo-se dado ao acaso a passagem para o estado social, a existência da sociedade atual é acidental e essa sociedade é forçosamente má. Não era necessária a evolução da sociedade, mas impunha-se dirigi-la para que fosse boa; entregue a si mesma, ela tudo corrompeu (N. de ARBOUSSE-BASTIDE, SD, p. 271).

Precisamos, agora, para melhor compreender o processo de degeneração humana e o que sustenta o mal social, expor o modo como Rousseau traça a passagem de uma sociedade pré-civilizada para uma sociedade civil.

2.3. A NEGAÇÃO DA NATUREZA E O IMPÉRIO DO MAL

[...] O homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades, passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus

serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. (SD, p. 267).

Ressaltamos no final do subcapítulo anterior que é preciso apontar as etapas que, segundo Rousseau, constituem a passagem da sociedade dos “selvagens” para a sociedade civil, de modo que possamos, também, estabelecer uma espécie de genealogia do mal. O filósofo nos diz que as sociedades “progrediram” de uma maneira em que seus esforços não se “dirigiram” no sentido de atender as leis do direito natural, mas no de legitimar uma situação que nega este mesmo direito. As leis dos homens e o direito civil serão usados como ferramentas para “naturalizar” o que é absolutamente antinatural, a crescente desigualdade e dependência entre os indivíduos. Dessa maneira, tal condição passa a ser legitimada pelas instituições civis, cuja consequência prática é a institucionalização do senhorio e da servidão. É preciso, portanto, compreender essa situação de desigualdade nascente, negadora da natureza, uma vez que o autor sugere se tratar do momento imediatamente anterior ao pacto social, ou seja, à fundação do Estado civil.

Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente [...] há de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente. (SD, p. 267).

A propriedade será o elemento decisivo para o aprofundamento das desigualdades entre os indivíduos. É ela que permitirá um novo tipo de distinção e de critério de comparação entre os homens. A terra agora tem dono, e o mundo dos homens é formado, de um lado, por ricos proprietários de terras e animais, de outro, por pobres que tornaram-se “pobres sem nada ter perdido” (SD, p. 267). O acúmulo herdado por parentesco, a competição e a rivalidade, a ambição dos ricos em tornarem-se mais ricos e a dos pobres em abandonar a pobreza culminarão no fatídico momento em que aqueles que não tinham quase nada a perder escolheram continuar perdendo.

Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. (SD, p. 268).

A sociedade converte-se num cenário de guerra de todos contra todos. As aflições e angústias se multiplicam na medida em que o homem torna-se o lobo do próprio homem. Nem o rico se livrara das dificuldades, seus bens estavam sempre sob o risco de serem subtraídos pelos pobres que, de sua miséria, converteram-se em ladrões. Esta indeterminação foi fundamental para que, segundo Rousseau, os ricos percebessem “quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco de sua vida como o dos bens particulares eram comuns” (SD, p. 268).

Portanto, entende-se que os “poderosos” teriam forjado uma nova ordem social que lhes permitisse consolidá-los e legitimá-los como detentores da riqueza e do poder. Com a formação do novo direito, das novas leis e das úteis instituições civis, os donos do poder teriam asseguradas todas as suas posses, sob pena de, caso seu direito à propriedade seja desrespeitado, poder empregar a própria força conjugada dos despossuídos, na figura do Estado, para a manutenção da “ordem” – dos mais “fortes” – cuja máxima pode ser resumida em: “Aos proprietários, a liberdade; aos despossuídos, a servidão”.

Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. [...] [E os homens] que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores [...] correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [...] [porém] não contavam com a suficiente experiência para prever-lhes os perigos. (SD, p. 269).

De livres e autônomos a escravos e incapazes, tal foi o destino dos homens ao pactuarem entre si. E, assim sendo, não bastasse aos homens terem abdicado de sua liberdade e igualdade previstas na natureza, tornando-se absolutamente dependentes e desiguais uns em relação aos outros, tornaram-se, também, homens maus.

Do ponto de vista da natureza, nem o proprietário e, tampouco, o servo são livres. No entanto, se partirmos do concreto, isto é, do Estado civil existente, é mais desejável possuir a liberdade que corresponde a essa forma de vida, ou seja, a liberdade civil, do que não possuir liberdade alguma. E não é difícil imaginar quais os homens que serão capazes do usufruto dessa famigerada liberdade.

A sociedade passa a ser o reduto da subserviência e da exploração do homem pelo homem. Os indivíduos, nutrindo o orgulho e a ambição, constroem um império de relações narcísicas, aonde o suor dos desafortunados financia a vaidade dos arquitetos do direito civil e das novas instituições. A liberdade dos mais ricos de praticar todo o tipo de exploração, antes

ilegítima, será concedida, desta vez, com toda a pompa da legitimidade institucional. Aos pobres, por sua vez, será imposta a honrosa e dignificante liberdade de se submeter aos exploradores.

E ouviram por toda parte que agora todos eram iguais perante à lei e ao Estado, que a arbitrariedade se encerrara no passado, que o reino da exploração houvera chegado ao seu fim. Curvaram-se diante das instituições e disseram: “Benditas sejam as novas instituições, que nos protegem do julgo dos tiranos e que defendem o nosso direito à propriedade.” Contudo, esqueceram-se que nada possuíam a não ser o julgo de um senhor. Já era tarde, a sociedade civil se formara, os homens se uniram, sacrificaram sua liberdade natural com a esperança desta surgir reencarnada na sociedade civil. Perdoai-vos, pois “não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe o perigo” (SD, p. 269).

Perderam os homens aquela natural relação de imediatez com a sua essência, não podem mais ouvir o canto da natureza haja vista que o grito estridente das vicissitudes e necessidades que se impuseram ao homem enquanto ser social abafara a sua sempre doce voz. Trocaram o que já era ruim pelo que viria a se mostrar ainda pior, aonde a natureza é relegada a uma posição marginal e os seus impulsos mediados pela exterioridade do homem civil. A espécie humana, na conjunção de suas partes, tudo degenerou. Assim se deu a sua condenação, restando-lhe, apenas, o cumprimento da sentença.

Os homens converteram-se em homens maus, o amor de si fora recalçado e, em seu lugar, a avareza, o orgulho e a surdez que os impediam de ouvir a natureza dão à luz ao seu contrário, o amor-próprio. Paixão derivada única e exclusivamente da sociedade e não do indivíduo. Mas se é a sociedade a parteira do mal, qual o estatuto do indivíduo enquanto ser moral?

O mal se produz pela história e pela sociedade, sem alterar a essência do indivíduo. A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação. Ora, com a condição de dissociar o homem essencial e o homem em relação, com a condição de separar sociabilidade e natureza humana, pode-se atribuir ao mal e à alteração histórica uma situação *periférica* em relação à permanência central da natureza original (STAROBINSKI, 2011, p. 34)

Desse modo, a origem do mal no segundo *Discurso* se constituirá no devir histórico, o mal e os “progressos” se apresentam como contemporâneos. E o seu fundamento está na sociedade. Portanto, o mal se dá pela negação do homem essencial em favor do homem em relação, pela submissão da natureza aos caprichos da sociedade. Os homens converteram-se todos em tiranos, dos outros, de si e da natureza.

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade [a perfectibilidade], distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranqüilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. (SD, p. 243).

É importante observar, no entanto, que a queda moral à qual a sociedade submetera os indivíduos não transformara a sua essência, isto é, sua natureza. O que temos é uma cisão do indivíduo em duas categorias, a da essência e a da aparência. E o mal se apresentará na medida em que a primeira é ocultada pela segunda.

Assim, Rousseau pretende inocentar o homem essencial, isto é, o particular é desresponsabilizado de sua degeneração:

Rousseau não se contenta, portanto, em reprovar a exterioridade, como quase todos os moralistas haviam feito antes dele: incrimina-a na própria definição do mal. Essa condenação não passa da contrapartida de uma justificação que pretende salvar – de uma vez por todas – a essência interna do homem. Repelido para a periferia do ser, rechaçado para o mundo da relação, o mal não terá o mesmo estatuto ontológico que a “bondade original” do homem. O mal é véu e velamento, é máscara, tem acordo com o factício, e não existiria se o homem não tivesse a perigosa liberdade de negar, pelo artifício, o dado natural. É entre as mãos do homem, e não em seu coração, que tudo degenera. (STAROBINSKI, 2011, p. 35)

O mal tomará para si o estatuto de desejo humano pelas coisas que são externas à natureza humana. Aonde a volta para si, ou seja, o “recolher-se em si será para o ele [o homem], em qualquer tempo, o recurso da salvação” (STAROBINSKI, 2011, p. 35).

O mal, a partir daí, poderá confundir-se com a paixão do homem por aquilo que lhe é exterior, pelo de fora, o prestígio, o aparecer, a posse dos bens materiais. O mal é exterior e é a paixão pelo exterior: se o homem se entrega inteiro à sedução dos bens externos, será inteiramente submetido ao império do mal. (STAROBINSKI, 2011, p. 34-35).

O movimento efetuado para fora pelos homens em estado de natureza exige um ato de liberdade que será em vista de um livramento de si por si mesmo, isto é, uma recusa de tudo aquilo que poderíamos considerar imanentes no homem, é sufocar a essência humana na toxicidade do social.

Dessa maneira, é legítimo afirmarmos que cada indivíduo em sua dimensão relativa torna-se agente corruptor desses com quais se relaciona, assim como é corrompido,

enquanto ser social, através do intercâmbio com os outros homens relativos. A sua natureza, no entanto, já quase muda, repousa às margens da sociedade à espera de um dia despertar.

O caminho que tomamos nos trouxe a um momento em que somos capazes de discriminar as “etapas” necessárias para que a negação da natureza desemboque na significação de mal. Vimos que o homem só nega a natureza na medida em que está apto para “superá-la”. E que é por meio da faculdade de aperfeiçoar-se que os desenvolvimentos sucessivos dos homens tornam-se possíveis e, por consequência, a sua degeneração enquanto homem social.

De animais livres, os indivíduos reunidos em torno de seus vícios latentes, tornaram-se escravos. Da independência originária abriram mão em favor de uma submissão geral. Submetem-se, agora, entre si, aos vícios e à arbitrariedade de poucos em relação a muitos. Fizeram uso do que, por excelência, os distinguiam das feras, e ao extrapolarem essa liberdade genuinamente humana ascendera sobre suas cabeças e corpos uma nova ordem mais feroz do que todas as feras reunidas.

Resta-nos agora fazer menção a algumas questões. Toda sociedade pré-civilizada, imediatamente antes do contrato, converte-se em corruptora e corrompida? Os indivíduos em relação estão inevitavelmente condenados ao império do mal? Terá a sociedade civil salvação? A partir de uma análise do Contrato Social buscaremos, no terceiro e último capítulo, responder a estas importantes questões sobre o destino do homem e da sociedade

3. PARA UMA NATURALIZAÇÃO DA ORDEM SOCIAL

No capítulo anterior buscamos compreender o lugar e as condições que propiciaram o desmembramento daquela unidade natural, dando lugar a um mundo mediado por aquilo que está fora desta mesma unidade. O nosso escrutínio até agora nos levou à noção de que a degeneração moral dos homens se deve justamente a essa transição que fora perpetrada ao longo da história, isto é, do isolamento natural à ordenação social. Mas tendo isso já ocorrido, isto é, não se trata de algo meramente possível, mas de algo real, que alternativas teríamos nós, seres humanos, frente a este dado concreto da realidade?

Tentaremos nesse capítulo responder a esta e a outras questões há pouco levantadas no encerramento do capítulo que precedeu a este. E, para nos auxiliar nesta tarefa faremos uso de outra importante obra de Rousseau, e talvez a mais conhecida, *Do Contrato Social*.

Em primeiro lugar, me parece necessário uma breve reflexão. Quer dizer, devemos apontar qual a maneira em que o Contrato Social deve estar associado ao Segundo Discurso. Devemos supor uma continuidade? Ou assumimos que seriam obras não complementares? Teria o autor dado abertura para uma possibilidade de superação da sociedade civil degenerada já no Segundo Discurso?

Se assumimos que o fundamento da sociedade civil é ilegítimo, temos que concordar que numa tal sociedade o poder imposto pelo soberano sobre os súditos é tão ilegítimo quanto o seu fundamento. Dessa maneira, “a rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos” (SD, p. 280).

Assim, parece legítimo supor que há no interior do Segundo Discurso um potencial transformador ou civilizatório; e que guarda relação com a teorização e prescrições do Contrato Social, na medida em que é nesta última obra que o autor pensa em como efetivar esse potencial. Nesse sentido, o Segundo discurso não se ocupa simplesmente em narrar a queda do gênero humano ou, então, em evidenciar a maldade, mas sem poder combatê-la. Na realidade, se apresenta como um prelúdio daquilo que no Contrato Social se manifesta como alternativa à sociedade civil.

Desse modo, ao considerarmos que de fato há uma continuidade entre as obras, podemos entender que o Contrato Social propõe uma alternativa à situação escravizante na qual os indivíduos se encontram. E, para tal, parte das considerações apontadas no Segundo

Discurso de maneira que se possa então buscar uma teorização capaz de superar a sociedade civil corrupta, transformando uma antiga teia de relações de submissão em uma nova rede de garantias à liberdade do gênero humano. Nesse sentido, se supõe uma ruptura em relação àquela sociedade “fundada sobre a desigualdade entre ricos e pobres, entre opressores e oprimidos” (BOBBIO, 1994, p. 71), para que se possa, mediante o contrato social, gerar um novo povo e novos homens.

Não seria estranho, no entanto, dizer que, apesar da visão “pessimista” sobre certa sociabilidade, Rousseau conseguia enxergar aspectos desejáveis na sociedade, pelo menos no que se refere à sociedade genebrina. Na abertura do Segundo Discurso, endereçada à República de Genebra, o autor escreve:

Procurando as melhores máximas que o bom senso possa ditar acerca da constituição de um Governo, fiquei tão impressionado de vê-las todas em execução no vosso, que, mesmo sem ter nascido dentro de seus muros, teria acreditado não poder isentar-me de oferecer esse quadro da sociedade humana àquele, dentre todos os povos, que me parece possuir as suas maiores vantagens e melhor ter prevenido os seus abusos. (SD, p. 217).

Rousseau inicia o Contrato Social de modo semelhante, aonde, de maneira mais efusiva, apontará seu contentamento por ser um cidadão genebrino:

Tendo nascido cidadão de um Estado livre e membro do soberano, embora fraca seja a influência que minha opinião possa ter nos negócios públicos, o direito de neles votar basta para impor o dever de instruir-me a seu respeito, sentindo-me feliz todas as vezes que medito sobre os governos, por sempre encontrar, em minhas cogitações, motivos para amar o governo do meu país. (CS, p. 21).

Rousseau parece crer que Genebra, dentre todas as nações, é aquela que, de algum modo, consegue promover um equilíbrio entre as leis da natureza e as leis dos homens. Portanto, faz referência a uma característica desta República que é a de que a unidade da natureza no interior de cada indivíduo não fora desmembrada e que, por isso, o grito da servidão não pode sozinho abafar o canto da natureza cujo tom se traduz em liberdade. Nesse sentido, Genebra aparece como uma espécie de “nação modelo”. E, mesmo que tais considerações de Rousseau sejam ou exageradas ou fruto de certo desconhecimento da ordem pública e constitucional de Genebra, a ideia de que a concorrência entre natureza e sociedade possa ser pacificada numa república também nos autoriza a dar prosseguimento à alternativa que supõe uma continuidade entre o Segundo Discurso e o Contrato Social.

Desse modo, uma tal continuidade seria expressa pelos três momentos do homem, a saber, o homem natural, livre e isolado; o homem civil, degenerado e submisso; e, como superação do momento anterior, o homem republicano do contrato social, cuja força do todo convencionado é análoga ou superior em relação às forças que cada homem natural, isoladamente, dispunha. Dessa maneira, dizemos que a compreensão rousseauiana acerca dos desenvolvimentos humanos inclui três estados e não dois, como, a princípio, se poderia pensar.

Sua concepção do desenvolvimento histórico da humanidade não é diádica – estado de natureza ou estado civil –, como nos casos dos escritores precedentes, onde o primeiro momento é negativo e o segundo positivo, mas triádica – estado de natureza, sociedade civil, república (fundada no contrato social) –, onde o momento negativo, que é o segundo, aparece colocado entre dois momentos positivos. (BOBBIO, 1994, p. 55).

Nesse sentido, entendemos o Contrato Social como uma obra que tem no seu núcleo as considerações do Segundo Discurso mas, mais importante, ambiciona superar as contradições que, segundo Rousseau se remetem ao abandono da natureza e à degeneração da sociedade. E, dessa maneira, caberá ao contrato social refundar um povo, tornando legítima a comunhão do indivíduos e mantendo-os tão livres como antes.

O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o [modéstia do autor, já que dissertara sobre esse tema no Segundo Discurso]. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão (CS, p. 22)

Assim, buscaremos investigar como seria, segundo o autor, a constituição de uma sociedade justa ou, então, república, que seja capaz de equilibrar as duas dimensões do ser humano, isto é, o ser natural e o ser social, e que garanta e fomente a liberdade e felicidade humanas. E, para iniciarmos essa nossa tarefa cabe uma investigação acerca dos fundamentos de uma sociedade justa, tal como concebera Rousseau.

3.1 SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DA SOCIEDADE JUSTA

O indivíduo natural, refém dos impulsos da natureza, ao se transfigurar em indivíduo social, corrompeu-se, mas não à sua essência. Lembremos que essa essência corresponde àquilo que o indivíduo, no germe da existência, é e faz. Não há diferença entre o seu ser e o seu agir, uma vez que o seu sentimento de existência conforma-se imediatamente às coisas que este ou aquele indivíduo natural necessita para conservar-se. E, assim conserva-se, isolada e pacificamente, inteiro consigo mesmo. Esta seria a ordem natural, o “direito” que se funda na essência humana.

Abafadas as máximas “físico-universais” da natureza, o “direito natural” dá lugar ao “direito do mais forte”. Direito este que, como o nome já nos sugere, se funda na força. Nesse sentido, “o mais forte tem sempre razão”, o que significa que para se estar com a razão “basta somente agir de modo a ser o mais forte” (CS, p. 26). Porém, somente a obediência e nunca o dever se produz pela força; seu único fundamento e critério de legitimação é o alcance que pode ter sobre os mais fracos. Segundo o autor:

O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte – direito aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio [...] A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever? (CS, p. 25).

Pois se, então, saídos de sua colocação pré-civilizada os indivíduos não podem fundar uma ordem social legítima através da força, já que não institui direito algum – entendido como na modernidade –, tampouco, é legítima a “república dos ricos” em que o engano é fundamento, de que maneira se pode forjar uma associação justa e voluntária entre os indivíduos?

A diferença do contrato como fato histórico e o contrato como fundamento de legitimação é clara em Rousseau, onde o pacto entre os ricos e pobres que deu historicamente origem ao Estado, tal como é descrito na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, é um pacto urdido com o engano (e

portanto, a rigor, ilícito), enquanto o “contrato social” através do qual o homem corrompido da sociedade civil deveria reencontrar a felicidade, ou, pelo menos, a pureza originária. (BOBBIO, 1994, p. 65)

Em sua carta à República de Genebra, o autor parece sugerir que tal governo seria, talvez, o mais bem-sucedido em resgatar, em seu direito civil, certos aspectos da natureza humana. Desse modo as leis da República não atropelariam as “leis naturais”, evitando que a infelicidade e a servidão, conseqüentes da negação total da natureza, sejam nutridas nos corações dos homens. Será sobre esse problema da concorrência entre natureza e sociedade, impulsos e luzes ou, então, de sentimento e razão, no que se refere à formação de uma sociedade justa, que nos debruçaremos agora.

3.1.1 POR UM DIREITO CIVIL-ANTROPOLÓGICO

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. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (CS, p. 32)

Eis o que o Contrato Social pode oferecer: as condições para que os cidadãos sejam livres e, por isso, iguais como antes; a segurança de suas posses; e o dever comum, que é, também, para consigo mesmo. Ou seja, temos uma tentativa de reencarnar as condições naturais, agora, em sociedade. O homem quer ser livre, pois foi assim que a natureza o concebeu. Quer conservar-se, pois é o próprio chamado de sua existência. E quer a paz, como acostumado nos tempos de isolamento, que antes era garantida pela afecção da piedade e, agora, renasce sob a égide de regras comuns de convivência ou leis.

Contudo, não se trata de um retorno ao estado de natureza, como se se rejeitasse a sociedade para buscar um modo de vida tal como o do homem natural, mas de um retorno à essência humana. Se trata de resgatar aquilo que torna os indivíduos genuinamente humanos e, por consequência, de não anular aquilo que, por natureza, o homem é. Tarefa complicada

quando se supõe um homem que devido aos seus inúmeros progressos, já não sente a natureza, mas conhece as coisas. Portanto, essa adequação do que é essencial aos homens com aquilo que eles farão de si enquanto sociedade é fundamental para o sucesso desse projeto que é o Contrato Social.

Para que a conciliação da essência com a convenção seja bem-sucedida não se supõe a mesma prática do homem natural, que sente e faz o que ele é, mas uma reflexão metafísica ou antropológica, tal como a que Rousseau promovera no Segundo Discurso. O autor já nos dizia que é “impossível compreender a lei da natureza e, conseqüentemente, obedecê-la, sem ser grande pensador e profundo metafísico” (SD, p. 230). A reflexão metafísica ou antropológica a que o autor faz referência é a própria atividade intelectual de despojar do homem social tudo aquilo que fora adquirido, restando apenas o que não é acidental.

As “leis” naturais não são positivas ou prescrições externas aos indivíduos naturais, propensas à aquisição destes; a lei e o direito natural se encontram no ser do homem natural, ele os sente porque faz parte de sua existência enquanto ser em relação imediata com a natureza. É uma resposta física, quando muito, psicológica, às necessidades mais vitais e às intempéries do destino. Eis porque os homens em sociedade não tem acesso imediato à lei natural, entretanto, podem e devem acessá-la por intermédio da razão.

Dito isto, fica evidente que a tarefa dos indivíduos e do Contrato Social é forjar uma ordem civil que de maneira alguma possa violar o ser essencial de cada um dos contratantes. Essa forja, diferente das anteriores, não pode ser fruto de arbitrariedade ou de interesses privados. O recurso para a salvação da sociedade seria a derivação por meio do raciocínio das práticas e das virtudes que correspondem à essência do ser humano. Isto é, deve poder conservar a vida dos indivíduos; sua liberdade – entendida tanto como autonomia e independência frente aos outros indivíduos quanto como dependência do indivíduo em relação ao todo –; sua igualdade – representada na ideia de deveres comuns –; e sua natureza pacífica no que se refere aos meios para conservar a si.

Portanto, devemos tratar de como esses atributos citados anteriormente, naturais aos homens, podem ser convencionados, dessa vez, numa associação civil que, se executada segundo os ditames da razão e para o bem comum, só pode ser justa.

3.1.2 PARA UMA LIBERDADE CIVIL E ESSENCIAL

O contrato social, como vimos, deve necessariamente ser capaz de promover aquela adequação a que nos referimos anteriormente, ou seja, a da essência com a convenção. Evidentemente que a liberdade natural não será transportada para o Estado civil, uma vez que o contexto no qual ela pode existir não é o mesmo no qual, agora, os indivíduos se situam, a saber, um contexto de relações sociais. São os termos da natureza que deverão ser abstraídos e concretizados na nova ordem civil. Falo da não submissão de um para com outro ou de muitos para com poucos; do desprezo ao jugo dos tiranos; da inteireza, antes representada pelo indivíduo autossuficiente e, agora, pelo corpo político que faz de muitos um só; e da livre escolha por este ou aquele meio para a satisfação das necessidades humanas – desde que respeitado o “princípio” da paz entre os homens.

Os indivíduos, se desejam uma sociedade justa e a manutenção de sua humanidade, não podem renunciar àquilo que são, não podem escolher venderem-se a outro, pois se o fizessem abdicariam de sua essência, logo, daquilo que são, em troca de uma vida na qual servem a outros assim como ovelhas que servem ao seu pastor.

Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei, longe de prover à subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco. (CS, p. 26)

Assim, um homem que se vende a outro para que possa garantir a sua sobrevivência pode até se justificar pelas circunstâncias, embora se deseje que assim que o puder, livre-se dos grilhões. No entanto, um povo inteiro alienar sua liberdade, submetendo-se às vontades usurpadoras de um déspota, não se poderia justificar. A conjugação de todos os indivíduos sobrepujaria em muito a força do julgo deste ou daquele tirano, uma vez que um só não pode contra todos.

Dessa maneira, entende-se que toda associação justa deve pressupor que a união dos indivíduos tem que garantir-lhes as condições para o exercício de sua humanidade, isto é,

de sua condição de agente livre. Porque renunciar à liberdade é o mesmo que “renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres”. (CS, p. 27).

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre liberdade natural, que só conhece limites na força do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade que só pode fundar-se num título positivo. (CS, p. 36-37)

Diferente de outros autores, Rousseau não aponta como fundamento da sociedade um contrato de submissão dos cidadãos em relação ao soberano. O contrato social se remete a uma associação, e será esta associação o fundamento da sociedade. Este é “o ato pelo qual um povo é povo [...] [e] constitui o verdadeiro fundamento da sociedade” (CS, p. 31). Não contratam entre si para estabelecerem governantes e governados, mas para fundar um povo.

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém, e não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para conservar o que se tem (CS, p. 33)

Fundada a sociedade pelo pacto de cada um para com todos os outros e para consigo mesmo, os particulares agora estão reunidos em uma unidade ou corpo político que os “compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano” (CS, p. 34). No entanto, precisamos compreender a composição deste Estado para poder discernir a recente lógica e as novas condições reais em que os cidadãos serão entendidos. E, para que sejamos bem-sucedidos nessa tarefa, analisaremos a relação dos particulares para com o Soberano.

3.1.3 DA SOBERANIA POPULAR

Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda

menos, ofender o corpo sem que os membros se ressentam. Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provém. (CS, p. 35).

Rousseau estabelece que os indivíduos ao contratarem tornam-se, ao mesmo tempo, membros do Soberano e submetidos a este. Portanto, se faz um jogo quase dialético, na medida em que o cidadão é membro do Poder Soberano, e é também vassalo deste mesmo poder. Isto é, torna-se aquele que obriga e aquele que obedece. Dizemos, então que o “poder social personificado na vontade geral é o resultado da modalidade particular na qual ocorre a associação, que é ao mesmo tempo união de todos e submissão de todos ao todo”. (BOBBIO, 1994, p. 70).

Neste sentido, apesar do contrato que associa os indivíduos entre si implicar uma submissão de cada um em relação ao todo, isto é, ao corpo político, ainda assim, um cidadão não pode empreender através de sua posição como membro do Soberano quaisquer prejuízos aos outros, pois, neste caso, prejudicaria a si mesmo. O cidadão só é livre porque está submetido à integridade do corpo político.

Ora, o soberano, sendo formado tão só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar interesse contrário o deles, e conseqüentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros [...] [e] não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. (CS, p. 35)

O que é naturalmente bom para um é naturalmente bom para todos, e este fim natural, o bem comum, é aquele pelo qual o Soberano, via vontade geral, faz-se existir. Somente “a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”, a própria soberania “não é senão o exercício da vontade geral” (CS, p. 43). Portanto, a missão do Estado civil, fruto do contrato social, impõe-se desde o momento de sua fundação – no pacto –, a saber, de garantir a ordem natural dentro da sociedade, isto é, ter como princípios a igualdade e a liberdade essenciais à humanidade e ao indivíduo. Somente a reciprocidade dos deveres, que são emanados aos particulares enquanto súditos, pelo soberano, que não é senão a reunião desses mesmos particulares, enquanto cidadãos, garante a conservação dos direitos que tornam os indivíduos genuinamente humanos.

A manutenção dessa unidade será condição necessária para a efetivação de uma sociedade justa. E, dessa maneira, o sentido dos deveres aos quais todos os particulares se submetem precisa, para melhor compreensão, de um escrutínio de modo a analisar a forma como o dever se manifesta no Estado civil, resguardando o contrato social e, por consequência, a integridade de cada um dos contratantes.

3.1.4 DOS DEVERES DE CADA UM

O contrato social pretende emular a fórmula da natureza, ou seja, da mesma maneira que ela “dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus” (CS, p. 48). Assim como a piedade garantira a ordem naturalmente pacífica do estado de natureza, a vontade geral deve fazer com que o Estado civil seja também capaz de afirmar a humanidade presente em cada um dos seus particulares, promovendo a sua convivência pacífica e o “direito natural de que devem gozar na qualidade de homens” (idem)

Os deveres que o Soberano impõe aos súditos só têm sentido na medida em que a sua obediência seja boa para a comunidade. Não pode haver um dever cujo propósito se desvie deste fim. Segundo o autor:

Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve desde que o soberano os peça; este, porém, de sua parte, não pode onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode [logicamente] desejá-lo, pois sob a lei da razão, não menos do que sob a da natureza, nada se faz sem causa. (CS, p. 49)

A igualdade de todos perante as deliberações do soberano é chave para entendermos o não estabelecimento de senhores e servos. Tal reciprocidade é o que legitima a imposição pelo soberano dos deveres aos súditos. Os deveres do social “só são obrigatórios por serem mútuos”. (CS, p. 49).

O Estado civil do contrato social é aquele que não anula a natureza, isto é, a humanidade de cada pessoa, pois está submetido ao soberano em seu amálgama com a vontade geral, e, nesse sentido, não pode ser senão um Estado moral. Os ordenamentos dessa vontade, por serem racionais e conforme o bem geral, não podem ser investidos contra a

liberdade dos cidadãos, pois se o fossem, iriam contra a própria vontade geral, que não é senão o desejo manifesto do “eu comum” que fora instituído pelo pacto entre os particulares.

A vontade geral não é maioria, parcial ou absoluta, é a condição manifesta daquilo que pode garantir o bem comum. E é por isso também que não depende da vontade de todos. A saga do todo em busca da igualdade e da felicidade não pode se fundar num princípio convencionado e sem respaldo da natureza, tal como o de maioria e minoria. Mas, nesse sentido, qual é, então, a relação entre as vontades particulares e a vontade geral? O próprio Rousseau pode nos responder:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos (CS, p. 49)

Dizemos, portanto, que o consenso, expresso em vontade geral, depende de cada um dos cidadãos, isto é, da derivação da preferência de cada um enquanto membro do corpo político. Aonde “cada qual deve pensar em si, pensando nos demais, e pensar nos demais, pensando em si” (CS, N. de L.G.M. p, 49) já que o contrato que os une prevê que o que é bom para um, enquanto parte do todo, é bom para todos. Assim, somente a vontade geral é moral, pois parte do princípio de que aquilo que é geral na vida dos cidadãos só pode ter um desfecho possível, o bem comum. Mas, e quando os indivíduos não sabem o que é bom pra si, seja por um juízo equivocado, seja por terem lhe induzido ao erro? Como, neste caso, contar que a vontade de todos se conforme à vontade geral para que então se possa estatuir as leis? Trataremos desses problemas quando passarmos para a análise do sistema legislativo que, segundo Rousseau, dá ao corpo político “movimento e vontade” (CS, p. 53).

3.1.5 VONTADE E FORÇA NO CORPO POLÍTICO OU DAS LEIS

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela (CS, p. 66)

No subcapítulo passado fizemos uma primeira excursão no que se refere a relação entre as vontades particulares e a vontade geral. Antes de nos aventurarmos efetivamente em como Rousseau sugere que deve ser a constituição da lei e o papel do legislador, de modo a garantir a liberdade e igualdade entre os homens, penso ser necessário discriminar uma da outra. Sobre essa questão o autor diz: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares” (CS, p. 47). Ressalta-se que o interesse comum pode ser compreendido como aquilo que conserva este Estado garantidor da liberdade e igualdade civis, a custo de deveres que assumem a forma de lei. Nesse sentido “as leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil” (CS, p. 55).

Desse modo, não há identificação entre a vontade geral e a vontade dos particulares. A coincidência do desejo dos particulares por um interesse que é privado expressa, somente, que há um consentimento de todos os particulares por uma pauta também particular. O consenso sobre um objeto como esse não pode ser considerado como manifestação da vontade geral, pois é meramente a reunião de vontades particulares a respeito de um assunto privado. “Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une”. (CS, p. 50). E é exatamente por isso que a vontade de todos, isto é, a reunião de todas as vontades particulares, não pode estatuir lei alguma. Tal prerrogativa se destina à vontade geral, aquela que trata do que é de interesse comum, cuja escolha moral só pode ser uma, a de garantir o bem da associação civil.

Já disse não haver vontade geral visando objeto particular [...] Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular (CS, p. 54)

Suponhamos um indivíduo, este não age de acordo com os interesses de só uma de suas partes, como se essas pudessem desejar algo isoladamente. Ele não procuraria desatar o nó do laço que prende suas mãos porque essa seria a vontade delas, se o desata, é porque suas mãos são consideradas enquanto parte do seu próprio corpo e, julgando ser desejável liberá-las, desembaraça-as de toda amarra inconveniente. Dessa maneira, a instituição de uma lei não pode ser feita a partir de um interesse particular dentro do corpo político. Somente o que é geral, ou seja, aquilo que se remete à essência dos homens é que pode legitimar a instituição das leis. Portanto, percebe-se claramente que o direito civil, por definição, só é legítimo se fundado pelo soberano, e suas leis, válidas, se emanadas da vontade geral.

O todo menos uma parte não é o todo e, enquanto subsistir essa relação [de divisão], não existe o todo, senão duas partes desiguais. Segue-se que a vontade geral não é mais geral em relação à outra. Mas quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre [o] todo [e] o objeto sob um certo ponto de vista e [o] todo [e] o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. (CS, p. 54)

Rousseau, no segundo capítulo do livro II do Contrato Social, já nos advertira que “a soberania é indivisível – pois – a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (CS, p. 44). Se falamos do todo, “essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei”; se, por outro lado, falamos da parte, essa “não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto” (idem). A relação que se estabelece entre todo um povo que estatui para si um dever comum é, na verdade, aquela dupla relação à qual já nos referimos anteriormente, a saber, a de cidadão enquanto membro do soberano e a de súdito enquanto submetido às leis que se põe a si mesmo.

Sabemos, portanto, como um povo pode instituir leis para si sem que a velha relação de submissão entre senhor e servo se faça valer. Aonde o particular “só obedece a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes [em estado de natureza]” (CS, p. 32). Mas, se nem sempre a vontade particular coincide com a vontade geral, como fazer funcionar essa engrenagem perfeita e indivisível do contrato social? Ou então, seria todo povo apto a receber leis?

Ao longo do Contrato Social, Rousseau vai aos poucos se distanciando de uma visão abstrata de fundamentação do contrato para se aproximar dos casos concretos e das dificuldades reais que poderiam colocar em dúvida a efetividade de uma sociedade segundo o

modelo associativo do contrato social. O problema do consentimento é uma dessas dificuldades, e sobre isso o autor nos diz:

O cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles [...] Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre. (CS, p. 120-121)

Poderiam dizer que, a princípio, se todos os indivíduos são membros da humanidade, o bem de um deveria ser percebido, ao mesmo tempo, como o bem do outro. No entanto, não estamos falando de indivíduos aos moldes do cartesianismo ou do kantismo, falamos de indivíduos diversos que passaram por processos de socialização, em muitas das vezes, absolutamente diferentes. Não assumimos, todavia, que a essência do homem se transforma mediante as várias formas de socialização, mas que várias dessas formas forjam indivíduos que, no estabelecimento da relação de si para com as coisas – externas –, vivem e pensam de maneira distinta. E, nesse sentido, pode acontecer de não estarem igualmente aptos para receberem essa ou aquela lei, situação determinante e que antecipa os limites em que o legislador se encontra frente ao povo pelo qual exerce a legislatura – “o instituidor sábio 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, p. 60). E, por isso, precisamos nos questionar se um povo deve encontrar-se numa condição sem a qual não pode estar apto para receber leis.

Brilharam na terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob leis boas e mesmo aquelas que o poderiam durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muto curto. A maioria dos povos, como dos homens, são dóceis na juventude; envelhecendo tornam-se incorrigíveis. [...] Isso não significa que [...] não haja certas vezes, no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte. (CS, p. 60-61)

Temos, portanto, uma condição para o contrato social: os indivíduos reunidos em povo devem gozar do mencionado “vigor da juventude”. Devem querer constituir uma ordem social que comporte boas leis. Não podem, porém, ao serem incorrigíveis em seus preconceitos, extrair de um Estado injusto e desigual e, que em suas entranhas afirma valores

antagônicos aos do contrato social, a liberdade do passado, como se a mesma sociedade que a subtraíra pudesse agora reavê-la. Um povo pode somente “adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la” (CS, p. 61). Certas circunstâncias da socialização e os progressos danosos que delas podem derivar representam perdas irre recuperáveis aos indivíduos socializados, tornando-os inaptos para receberem boas leis e, se fossem colocados sob a guarda de uma sociedade justa, não reconheceriam na vontade geral a sua própria vontade.

A juventude não é a infância. Há para as nações, como para os homens, uma época de juventude ou, se quiserem, de maturidade, pela qual é preciso aguardar antes de submetê-los – nações e homens – a leis; a maturidade de um povo nem sempre, porém, é facilmente reconhecível e caso, seja antecipada, põe-se a perder. (CS, p. 61)

Portanto, não é todo povo que está apto para receber boas leis, essa aptidão reside naqueles que puderem fazer com que o esquecimento da condição natural do homem seja substituído pelo horror de sua condição civil. Que mesmo não sendo composto em sua totalidade por grandes metafísicos e pensadores, possa querer rejeitar as condições de sua servidão. E é aí que se impõe ao legislador àquela tarefa quase divina de trazer à tona os fins que devem guiar um povo no sentido da constituição de um Estado justo.

A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas (CS, p. 59)

O legislador “pela clara visão dos fins da sociedade, antecipará, pois, a tomada de consciência que em cada indivíduo significa, realmente, a adesão ao pacto social” (CS, N. de L.G.M, p. 59). Ele será como que o porta-voz da vontade geral e, ao mesmo tempo, o agente da conformação das vontades particulares a ela.

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. [...] e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir (CS, p. 57)

Assim se pode compreender o que chamamos de uma “naturalização da ordem social”, substituindo nos indivíduos os progressos da sociedade civil por um reconhecimento de sua condição natural. Aonde os indivíduos se transformam em cidadãos para poderem gozar das forças que a sociedade civil os privara. E o legislador aparece como uma figura fundamental nesse processo, pois ele age como um arquiteto que “observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção” (CS, p. 60). Contudo, após o pacto social, se nesse “solo” ou povo que, supostamente, estaria apto para sustentar a “construção”, aparecerem “opositores, sua oposição não invalida o contrato, apenas impede que se compreendam nele” (CS, p. 120). Dessa maneira, apesar de não ser desejável para a saúde do corpo político, tal dissidência não implica em quebra de contrato, o que pode ocorrer é que os particulares de oposição se tornem como “estrangeiros entre cidadãos” (idem). Até porque “existe uma única lei que, pela sua natureza, exige consentimento, unânime – é o pacto social” (idem).

Mas nem só de vontade é feito o corpo político, é preciso também que haja ação. De maneira semelhante e intencional pode-se relacionar a natureza do corpo político com a do indivíduo. Não basta a alguém apenas querer se deslocar de um ponto *A* para um ponto *B* se seus pés não são capazes de, do ponto de partida, encaminhá-lo ao de chegada. E é por isso que para que o contrato seja completo é necessário um poder executivo – o qual trataremos de modo a encerrar nossa investigação acerca da proposta de uma sociedade justa.

Rousseau abre o livro III do Contrato Social com o capítulo que trata justamente do “governo em geral”. Diz ele que “toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral [...] e outra física” (CS, p. 73). A primeira diz respeito à “vontade que determina o ato – a segunda – ao poder que a executa” (idem). Da mesma maneira ocorre com o corpo político, aonde a vontade (geral) toma forma de poder legislativo e a força assume a de poder executivo. Tal concorrência determina a ação do corpo político, “nada nele se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso”. (idem).

Desse modo, entende-se que a vontade do corpo político só se efetiva em ato na medida em que essa mesma vontade institui um Governo que lhe dê realidade concreta. Mas, a partir de quais condições o soberano deve estabelecer a instituição do Governo?

Salientarei de início que esse ato é complexo, ou composto de dois outros, a saber: o estabelecimento da lei e a execução da lei. Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de Governo, estabelecido sob tal ou qual forma; esse ato, vê-se, é uma lei. Pelo segundo, o povo nomeia os chefes que ficarão

encarregados do Governo estabelecido. Ora, sendo essa nomeação um ato particular, não constitui uma segunda lei, mas simples consequência da primeira e uma função do Governo. (CS, p. 112)

Como todo povo possui suas características próprias, é necessário supor que um mesmo tipo de Governo não pode ser aplicado a todos os povos. O nosso foco aqui não é propriamente estabelecer qual o melhor tipo de Governo para esse ou aquele corpo político. O que mais nos interessa é designar o que o contrato social prevê como geral a todo corpo político e, independente da forma que o Governo assuma, aquilo que ele precisa ser antes de se adequar às circunstâncias de um determinado corpo. Poderíamos dizer, então, que nosso foco é buscar o princípio que representa a natureza de um bom governo.

Necessita, pois, a força pública de um agente próprio que a reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre o Estado e o soberano, que de qualquer modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união entre a alma e o corpo [...] O governo – é um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade [...] É no Governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. (CS, p. 74-75)

Desse modo, dizemos que o Governo é fundamentalmente o meio termo entre o soberano e o Estado, donde se revela novamente aquela dupla relação em que o indivíduo é cidadão enquanto membro do soberano e súdito perante o Estado. Está para o corpo político o que o corpo é para a alma.

O Governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo, tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos (CS, p. 75)

Eis o fim para o qual um bom Governo, ignorando o que é particular em cada República, pois designam os seus próprios meios para um mesmo fim, deve necessária e fundamentalmente tender. E que fim é esse? O de manter em equilíbrio aquilo no qual o contrato social transforma os indivíduos; soberanos e súditos, ativos no primeiro caso e passivos no segundo. E, assim, reconhecendo-se no particular a sua natureza, enquanto indivíduo, e estando esse mesmo particular sob a tutela da lei, enquanto membro do Estado,

temos o fechamento da associação. Donde todos permanecem livres e iguais, respeitando, portanto, o que mandara a natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os homens nasceram livres e, parafraseando Rousseau, por toda parte encontram-se como escravos. A sociedade civil, orquestrada pelos mais particulares interesses e fundada no pressuposto da desigualdade, conseguiu tornar a liberdade natural em submissão civil. O homem, antes livre, agora se sujeita aos desmandos de um pequeno grupo. Condição contrária ao que a natureza havia reservado para o gênero humano.

O homem natural é aquele cuja obediência só se deve à natureza; e cujos impulsos imediatos jamais prestaram conta a outra coisa senão à sua conservação. A interação do amor de si com a piedade natural representava uma equação perfeita da qual se resulta uma vida em que a tranquilidade e a paz reinavam solenemente. Aonde a conservação de um não se traduzia em obstáculo para a conservação do outro.

Longe de ser um estado de guerra de todos contra todos, o estado de natureza, para Rousseau, é um estado de harmonia. Se constitui como o momento em que a essência humana se manifesta em todo o seu vigor, favoravelmente à humanidade e não contra ela. Os pequenos desvios da natureza e os primeiros “progressos” dos homens, trabalhando juntos, revelariam as dificuldades que um homem isolado teria caso se mantivesse só. As dificuldades que esses progressos representavam funcionaram como motor para o estabelecimento de uma vida permanentemente em relação. Formavam-se, portanto, as famílias e as pequenas tribos, que se somariam a tantas outras para, então, ascenderem às sociedades naturais. Sociedades cuja reunião de forças não visava muito além das necessidades imediatas de seus associados.

A ordem natural e pacífica não resistiria, no entanto, ao estabelecimento arbitrário da propriedade da terra por um homem, que anunciara, como consequência última, que também um homem poderia ser “propriedade” de um outro. A voz da natureza que ainda se fazia presente nas sociedades naturais, ao confrontar-se com o nascente “direito” de propriedade, era abafada na medida em que o acúmulo, de um lado, e a miséria, de outro, se tornavam inevitáveis. Afinal, como os homens haveriam de ouvir o seu canto se o que ela preconiza é a liberdade enquanto estes, agora, só escutam o som das correntes?

A nova constituição da sociedade fizera com que os homens deixassem de sentir imediatamente o que é bom para si, para que ilusoriamente buscassem o bem na mediação com as coisas. A paz descrita no estado de natureza, que inspirara formulações como “o bom selvagem”, em referência ao homem natural; a liberdade e igualdade de cada um em relação a um outro; e a naturalidade com que se podia satisfazer as necessidades; todas essas características essenciais parecem terem sido viradas do avesso. A instituição forçosa da propriedade promovera a desconfiança entre proprietários e os que nada possuíam; a distinção de uns em relação a outros enquanto ricos e pobres; e, por fim, o estabelecimento de um tipo de relação que parecia calar de vez a natureza, a saber, a de senhor e de servo.

Se a natureza do homem o impede de conhecer a virtude, o impede também de conhecer o vício. É a sociedade que apresenta este último aos indivíduos. O mal nasce no seio da sociedade civil, mais por contingência do que por um desdobramento necessário da associação. O pacto entre ricos e pobres se funda no contrário da natureza, na sua negação e não no seu reconhecimento. A queda moral do gênero humano está inseparavelmente vinculada aos fatores aqui mencionados, e finca as suas garras mais profundamente a partir dessa transição acidental e oportunista.

O reconhecimento da natureza ou, então, a naturalização da vida em sociedade será condição *sine qua non* para a superação desse estado de coisas. No Segundo Discurso o autor já alertava para a possibilidade da revolução, que pode ou não produzir um pacto justo, desde que a concorrência entre natureza e sociedade seja equilibrada. Traduzir as leis naturais para a linguagem das leis civis será o grande desafio para um pacto justo entre os indivíduos. O contrato social é aquilo que representa a possibilidade de uma associação voluntária onde a reunião dos indivíduos pode ser tão ou mais vantajosa quanto à sua condição natural e, por consequência, representa também a negação do contrato de submissão no qual o mais fraco se sujeita ao jugo do mais forte; portanto, nega a própria condição imoral da sociedade civil. Se em estado de natureza havia a inteireza do homem natural, sua liberdade e igualdade naturais, agora temos como que se a substância desses elementos aparecesse reencarnada na indivisibilidade da soberania e naquilo que dela resulta. Como um corpo entendido como totalidade e que dá movimento às suas partes.

No Estado justo o povo é soberano, e o cidadão, livre. O indivíduo submete-se às leis que ele próprio se impõe enquanto cidadão, portanto, é súdito de si mesmo enquanto aquele que é também legislador. Toda a legitimidade da qual carecia a sociedade civil emerge no contrato social na medida em que o novo Estado é formado pela associação voluntária dos indivíduos e sob a condição de que o todo não pode prejudicar as suas partes. Afinal, se a

vontade geral pudesse querer racionalmente ir contra os particulares teríamos que considerar duas hipóteses: 1) ou a vontade que deveria ser geral não o é; 2) ou os termos do contrato social já não mais se remetem ao fim para o qual foi pensado, o que implica em desfiguração do contrato.

BIBLIOGRAFIA

BOBBIO, N.; BOVERO, M. Sociedade e Estado na filosofia política moderna. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª edição, São Paulo: Editora brasiliense, 1994.

DERATHÉ, R. Rousseau e a ciência política de seu tempo. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

ROUSSEAU, J.-J. ROUSSEAU, Os pensadores. Tradução Lourdes Santos Machado. 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STAROBINSKI, J. A transparência e o obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

PLANO DE CURSO

1. INTRODUÇÃO

A escolha do tema aqui proposto para esse nosso plano de curso é relativa àquilo sobre o qual tratamos no trabalho de conclusão de curso, ou seja, a concepção de dois estados do homem, a saber, o natural e o Estado civil. E, nesse sentido, o título desse curso será: “Os contratualistas: da natureza à sociedade”. Penso ser importante para compreender as ideias de Rousseau e as referências que este faz em suas obras, o estudo de autores que o antecederam e que, certamente, não só foram lidos pelo autor, mas que tiveram influência na maneira com o que o filósofo genebrino formara o seu pensamento.

Assim, para que o contratualista Rousseau possa ter uma melhor recepção entre os/as alunos/as, faremos um estudo sobre outros dois contratualistas que abriram caminho para o genebrino, a saber, Thomas Hobbes e John Locke. O estudo desses dois autores de tradição contratualista permitirá que apontemos as relações e os antagonismos entre os três autores; que os estudantes compreendam as referências nem sempre evidentes nas obras de Rousseau; e que compreendam melhor a crítica que o autor faz ao fundamento da sociedade civil e, por consequência, à insuficiência da teoria política de seus antecessores.

Esse curso é pensado para estudantes do segundo ano do ensino médio, já que considero desejável alguma familiaridade com a filosofia, mesmo que pequena. E, se tratando de uma etapa do ensino na qual ainda não se exige, necessariamente, um conhecimento geral e/ou fragmentado da história da filosofia, como é o caso de estudantes do terceiro ano – que visam o vestibular –, penso que o estudo aprofundado desses três autores contratualistas seja uma oportunidade interessante. Portanto, ao mesmo tempo que traremos aos/às estudantes a

oportunidade da leitura e do estudo de clássicos da filosofia política, se buscará fazer uma conexão da teoria com a vida real dos alunos, já que não há nada mais clássico e, ao mesmo tempo, mais atual do que a vida em relação e os problemas que dela parecem surgir.

A pedagogia escolhida será, por um lado, tradicional, de aulas expositivas com eventual utilização de outros recursos (trechos de textos, mídia, etc.); por outro, terá como fim o desenvolvimento de certas competências, a saber, a leitura e a interpretação de texto, a escrita, a reflexão e articulação de conceitos e ideias.

2. ESTRUTURA DO CURSO E DAS AULAS

O curso será integralizado no período de um ano e dividido em quatro partes, cada uma correspondendo a um dos quatro bimestres. Serão oito aulas bimestrais, com distribuição de uma aula por semana. Portanto, o curso terá trinta e duas aulas, uma por semana, ao longo de um ano. No primeiro e segundo bimestres estudaremos Hobbes e Locke, respectivamente; os dois últimos serão dedicados à obra de Rousseau e sua relação com o pensamento dos dois outros autores.

As aulas serão expositivas e cada uma terá duração de quarenta e cinco minutos (já descontados os outros cinco que se perdem com chamada e/ou com uma ou outra intervenção). Serão ao todo vinte e quatro aulas expositivas e oito aulas dedicadas à aplicação de avaliações (duas a cada bimestre). Faremos uso de trechos e textos selecionados e impressos dos autores em questão, bem como de jornais e notícias para que possamos relacionar, de maneira ponderada, as ideias aos fatos do dia a dia. A abertura de cada bimestre, exceto o último, será feita a partir de uma apresentação do autor (fatos, contexto, curiosidades, etc) e o seu decorrer servirá para a exposição de sua obra e para a reflexão que dela se fará.

3. AVALIAÇÃO

Os/As estudantes serão avaliados duas vezes por bimestre, sendo que a primeira e segunda avaliações de cada bimestre terão objetos diferentes. A primeira se destinará a avaliar a leitura e a interpretação de texto dos estudantes, e claro, a assimilação do conteúdo ministrado em sala de aula. A segunda se propõe a avaliar a escrita e a competência de cada um em explicar conceitos e articulá-los com os fatos da vida; e – no caso da última avaliação do ano – em relacionar as ideias de Rousseau com as dos outros dois autores.

Na primeira avaliação de cada bimestre o estudante deverá realizar em sala de aula e sem consulta uma prova objetiva a respeito das principais ideias e conceitos abordados em sala. A segunda avaliação dos três primeiros bimestres será uma redação, a ser feita em sala e sem consulta, que deverá conter não somente as ideias e os conceitos de cada autor, mas deve relacioná-los de maneira coerente às situações concretas, demonstrando seus acertos, limites e ou incongruências quando confrontados com a realidade atual. A segunda avaliação do quarto bimestre consistirá na elaboração de uma redação de até duas páginas, a ser feita em sala e sem consulta, na qual os estudantes deverão relacionar as ideias de Rousseau com as de Hobbes e Locke, apontando suas aproximações, distanciamentos e críticas.

Aos que, no encerramento de cada bimestre, não atingirem a nota mínima para a aprovação na disciplina (60%) será oportunizada a elaboração de um trabalho de recuperação. No trabalho, os/as estudantes deverão apontar e explicar cada uma das ideias e conceitos encontrados na obra do autor estudado no bimestre. O trabalho deverá ser feito fora do horário de aula e entregue antes do fechamento das notas.

4. CONTEÚDO

4.1 1º BIMESTRE

- **Aula de abertura:** Quem foi Thomas Hobbes? Breve apresentação biográfica e histórica do autor e de seu tempo com auxílio de data-show. De maneira bastante resumida, Thomas Hobbes, nasceu no Reino Unido em 5 de abril de 1588, ano em que a Espanha tentara, sem sucesso, invadir a Inglaterra de Elisabeth I, a última dos Tudors. Filho de um clérigo anglicano, passara a infância sob a dinastia Tudor e a juventude sob a dinastia Stuart. Formou-se pela universidade de Oxford em 1608, tornando-se preceptor de filhos da nobreza. Por esse motivo tornara-se muito próximo

da monarquia para, depois, ser um de seus teóricos mais influentes. Será um defensor da monarquia absolutista, e quando se inicia a guerra civil inglesa ou Revolução Puritana (1640-1649) é obrigado a se retirar da Inglaterra, estabelecendo-se em Paris. No exílio, foi preceptor do príncipe Carlos, que também se exilara na França após a queda de seu pai. Em 1642 publica *Do cidadão* e em 1651 publica sua obra mais conhecida, o *Leviatã*. Em 1660, com a restauração da monarquia, o príncipe Carlos retornara à Inglaterra, agora como rei Carlos II. Hobbes retorna à corte, mesmo com restrições em sua relação com o rei. Em sua velhice, o leviatã se voltara contra o filósofo, que fora proibido de publicar suas obras, quando acusado de ateísmo. Morreu no dia 4 de dezembro de 1679, aos 91 anos de idade.

- **Aulas 2 a 4:** Estudo das obras *Do cidadão* e *Leviatã*. Utilizaremos trechos selecionados para compreender algumas das ideias centrais contidas em ambas as obras, a saber: a condição humana fora da sociedade civil; a de Lei da Natureza enquanto ordem da reta razão ou como Lei moral (divina); o contrato e a cessão de direitos; a necessidade da reunião dos homens, da instituição do Governo enquanto garantidor da segurança de cada um, e de submissão das vontades particulares; a relação entre Estado e Igreja; da finalidade e legitimidade do Estado; e da liberdade dos súditos. Para a execução desse percurso utilizaremos recortes dos capítulos I, II e início do III da primeira parte (Liberdade) *Do cidadão*. No que se trata do *Leviatã*, utilizaremos recortes dos capítulos XIII, XIV, XV da primeira parte (Do homem); capítulos XVII, XVIII, XXI e XXIX da segunda parte (Do Estado).
- **Aula 5:** 1ª avaliação bimestral: prova objetiva que visa medir e exercitar a leitura, a interpretação e a compreensão de conceitos enquanto competências a serem trabalhadas.
- **Aulas 6 e 7:** Análise e reflexão dos conceitos trabalhados em sala de aula em conjunto a situações concretas da vida (relatos, notícias, fatos, indicativos, reportagens, etc) trazidas pelos/as estudantes e pelo professor. Levarei exemplos de sociedades teocráticas e centralizadoras para que se relacionem ao modo como Hobbes pensara que devesse ser o exercício do poder – absoluto. O objetivo dessas aulas é exercitar, em especial, a competência da reflexão por meio da comparação, abstração e da crítica. Servirá de preparação para a 2ª avaliação bimestral.

- **Aula de encerramento:** 2ª avaliação bimestral: redação que visa medir e exercitar no/a estudante a escrita e a articulação dos conceitos apresentados em aula e de suas próprias ideias enquanto competências a serem trabalhadas. Deverá ser elaborada levando em consideração o que for discutido nas aulas 6 e 7.

BIBLIOGRAFIA

Hobbes, T. *Do cidadão*. Tradução Renato Janine Ribeiro. 3ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

4.2 2º BIMESTRE

- **Aula de abertura:** Quem foi John Locke? Breve apresentação biográfica e histórica do autor e de seu tempo com o auxílio de data-show. De maneira bastante resumida, John Locke, nascido no Reino Unido em 29 de agosto de 1632, foi um filósofo que cresceu sob um regime monárquico absolutista – encerrado após a morte de Carlos I – que deixava descontente a burguesia nacional. Viu ascender à guerra civil no começo da década de 1640, conhecida como Revolução Puritana, que perdurara até 1649. Viu também a República de Cromwell (1649-1660), nome em referência a Oliver Cromwell, líder dos puritanos e chefe vitalício da nova República. Após a morte do líder da revolução e da renúncia de seu filho herdeiro, viu em 1660 o parlamento reestabelecer a monarquia, fazendo retornar ao poder a dinastia dos Stuart com a coroação de Carlos II, filho de Carlos I, e que governara até sua morte em 1685. Viu também a destituição de seu sucessor, o rei católico Jaime II (irmão de Carlos II), motivada por interesses políticos e religiosos, culminando com a coroação da irmã do rei destituído e de seu marido, Maria Stuart e Guilherme de Orange, ambos protestantes, episódio que ficou conhecido como Revolução Gloriosa (1688-1689). A

experiência das restrições impostas à liberdade naquele tempo, independente do regime ou do monarca, “inspiraram” o filósofo a levantar algumas bandeiras, sendo que algumas das mais notáveis foram: a das liberdades individuais/naturais de cada indivíduo; da descentralização do poder; e, da tolerância religiosa. É considerado pai do liberalismo. Encerramento da aula com apresentação da obra que será estudada: “Segundo tratado sobre o governo (1689)”.

- **Aulas 2 a 4:** Abordaremos as ideias do filósofo no que se refere ao estado de natureza e ao direito natural, enquanto momento anterior à instituição da governo, o que inclui a condição humana de ser livre e de ser senhor de si e de suas posses. Apontaremos e discutiremos em sala a maneira com que se dá a passagem para a sociedade civil e como deve ser um governo para que o poder exercido sobre os indivíduos seja legítimo. Para o que propomos aqui será utilizado recortes dos capítulos I, II, III, V, VII, XVIII e XIX do Segundo Tratado sobre o Governo civil. Seguido de uma revisão para a prova.
- **Aula 5:** 1ª avaliação bimestral: prova objetiva que visa medir e exercitar a leitura, a interpretação e a compreensão de conceitos enquanto competências a serem trabalhadas.
- **Aulas 6 e 7:** Análise e reflexão dos conceitos trabalhados em sala de aula em conjunto a situações concretas da vida (relatos, notícias, fatos, indicativos, reportagens, etc) trazidas pelos/as estudantes e pelo professor. Levarei casos de intolerância religiosa de modo a discutirmos a importância da liberdade religiosa; de desobediência civil em casos de usurpação (protestos violentos, regicídio e revoluções); e de contradições aonde o acúmulo de bens, possibilitado pelo dinheiro, impede que cada um possua somente aquilo que corresponda às suas forças. O objetivo dessas aulas é exercitar, em especial, a competência da reflexão por meio da comparação, abstração e da crítica. Servirá de preparação para a 2ª avaliação bimestral.
- **Aula de encerramento:** 2ª avaliação bimestral: redação que visa medir e exercitar no/a estudante a escrita e a articulação dos conceitos apresentados em aula e de suas próprias ideias enquanto competências a serem trabalhadas. Deverá ser elaborada levando em consideração o que for discutido nas aulas 6 e 7.

BIBLIOGRAFIA

LOCKE, J. Dois tratados sobre o governo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

4.3 3º BIMESTRE

- **Aula de abertura:** Quem foi Rousseau? Breve apresentação biográfica e histórica do autor e de seu tempo. De maneira bastante resumida, Jean Jacques Rousseau foi um filósofo nascido em Genebra em 28 de junho de 1712. Órfão de mãe já no seu nascimento e de pai quando tinha apenas dez anos de idade, foi criado por um pastor protestante. Aos dezesseis anos fora para a Itália e em 1732 para a França, até se tornar secretário do embaixador francês em Veneza, já em meados de 1742. Rousseau, em suas aventuras, adquiriu vasto conhecimento e ficará bastante conhecido após ter um de seus ensaios premiado em um concurso da Academia de Dijon (“As artes e as ciências proporcionam benefícios á humanidade?”). Ganhara ali também seus primeiros críticos. O genebrino parecia vir de outra época, diferente de seus contemporâneos iluministas que faziam gloriosos elogios à razão, Rousseau criticava o uso de que dela faziam. Assim como os outros dois autores estudados até aqui, Rousseau também faz parte de um contexto em que as monarquias absolutistas estavam no poder, no entanto, fragilizadas pelas letras dos iluministas, pelo poder dos burgueses e pelas forças reunidas dos oprimidos. Encerro apresentando a obra à qual nos dedicaremos, a saber, o Discurso sobre a Desigualdade ou Segundo Discurso.
- **Aulas 2 a 4:** Nestas três aulas faremos uma exposição das ideias contidas no *Segundo Discurso*. Entre elas, a noção de estado de natureza, de modo a compreender como Rousseau pensara o homem essencial, isto é, despojado de todas as luzes e progressos da sociedade civil; o fundo moral presente no estudo da natureza, aonde se contrapõem a (a)moralidade natural e a imoralidade civil; e, por fim, as condições que possibilitaram a saída do homem de seu estado natural em favor de uma sociedade que acabaria por tyrannizar e negar a natureza aos seus associados, o que significará a

supressão da própria humanidade de cada um. Para tal, utilizaremos passagens do livro I nas aulas 2 e 3; e passagens do livro II na aula 4. Seguido de uma breve revisão para a prova.

- **Aula 5:** 1ª avaliação bimestral: prova objetiva que visa medir e exercitar a leitura, a interpretação e a compreensão de conceitos enquanto competências a serem trabalhadas.
- **Aulas 6 e 7:** Análise e reflexão dos conceitos trabalhados em sala de aula em conjunto a situações concretas da vida (relatos, notícias, fatos, indicativos, reportagens, etc) trazidas pelos/as estudantes e pelo professor. Levarei a lista da Forbes de pessoas mais ricas do Brasil em conjunto de indicativos de pobreza, desigualdade e violência na sociedade brasileira para a discussão em sala. O objetivo dessas aulas é exercitar, em especial, a competência da reflexão por meio da comparação, abstração e da crítica. Servirá de preparação para a 2ª avaliação bimestral.
- **Aula de encerramento:** 2ª avaliação bimestral: redação que visa medir e exercitar no/a estudante a escrita e a articulação dos conceitos apresentados em aula e de suas próprias ideias enquanto competências a serem trabalhadas. Deverá ser elaborada levando em consideração o que for discutido nas aulas 6 e 7.

BIBLIOGRAFIA

ROUSSEAU, J.-J. ROUSSEAU, Os pensadores. Tradução Lourdes Santos Machado. 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STAROBINSKI, J. A transparência e o obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

4.4 4º BIMESTRE

- **Aula de abertura:** Breve revisão das ideias e conceitos estudados nos três primeiros bimestres, apresentação do *Contrato Social* e leitura e discussão do primeiro capítulo do livro I: “Objeto deste primeiro livro”.
- **Aulas 2 a 4:** Utilizaremos trechos selecionados do livro I ao IV do *Contrato Social* de modo a compreender: o fundamento legítimo de uma sociedade justa; a relação entre direito natural e direito civil; a liberdade civil; o contrato; a soberania popular; as vontades particulares e geral; O Estado, as leis civis e o governo. Na aula 2 serão lidas passagens dos capítulos I, III, VI, VII e VIII do livro primeiro do Segundo Discurso; na aula 3, passagens dos capítulos I, II, III e IV do livro segundo e capítulo II do livro quarto; e na aula 4, capítulos VI e VII do livro segundo e capítulo I do livro terceiro. Seguido de revisão para a prova.
- **Aula 5:** 1ª avaliação bimestral: prova objetiva que visa medir e exercitar a leitura, a interpretação e a compreensão de conceitos enquanto competências a serem trabalhadas. Conteúdo a ser cobrado: ideias e conceitos presentes no *Contrato Social*.
- **Aulas 6 e 7:** Aula dedicada à análise comparada de ideias e conceitos presentes nos três autores citados. Reflexão dirigida que visa apontar as aproximações, distanciamentos e críticas que pode se fazer a partir da análise de tais autores relativamente uns aos outros. Servirá de preparação para a 2ª avaliação bimestral
- **Aula de encerramento:** 2ª avaliação bimestral: redação que visa medir e exercitar no/a estudante a escrita e a articulação dos conceitos apresentados ao longo do ano letivo enquanto competências a serem trabalhadas. Deverá ser elaborada levando em consideração o que for discutido nas aulas 6 e 7, isto é, o/a estudante deverá relacionar as ideias dos autores citados, distinguindo-os e aproximando-os quando for prudente.

BIBLIOGRAFIA

ROUSSEAU, J.-J. ROUSSEAU, Os pensadores. Tradução Lourdes Santos Machado. 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BOBBIO, N.; BOVERO, M. Sociedade e Estado na filosofia política moderna. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª edição, São Paulo: Editora brasiliense, 1994.