

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

HIGOR FABRÍCIO DE OLIVEIRA

**PARADOXOS DA CORRUPÇÃO:
O *SEGUNDO DISCURSO* DE ROUSSEAU**

**Guarulhos
2012**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

HIGOR FABRÍCIO DE OLIVEIRA

**PARADOXOS DA CORRUPÇÃO:
O *SEGUNDO DISCURSO* DE ROUSSEAU**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia sob orientação do Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho.

**Guarulhos
2012**

HIGOR FABRÍCIO DE OLIVEIRA

PARADOXOS DA CORRUPÇÃO:
O SEGUNDO DISCURSO DE ROUSSEAU

Guarulhos, 05 de julho de 2012.

Prof. Dr.: Sílvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Profa. Dra.: Olgária Matos
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr.: _____
Universidade _____

Ao Sílvia, pela amizade e orientação.
Aos meus pais e a Amanda.
À Sarah, pelo incentivo.

Este estudo não teria sido possível sem o apoio financeiro da CAPES e sem o resguardo da Universidade Federal de São Paulo. Agradeço às duas instituições por me terem dado a oportunidade de realizar esta pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa pretende analisar a obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Jean-Jacques Rousseau. Trata-se, antes de tudo, de situá-la no interior do conjunto das obras deste autor, com vistas a interrogar a dimensão crítica do homem e da sociedade nela presente, em especial, no que concerne à noção de corrupção. Trata-se, em seguida, de interrogar-se acerca de alguns paradoxos presentes no interior da obra, sobretudo na própria noção de perfectibilidade e na formulação da ideia de natureza como matriz reguladora. A leitura estrutural da obra acompanhada da leitura de alguns de seus principais comentadores, assim como a atenção dedicada aos campos semânticos e à formulação rousseauiana das problemáticas permitirão, espera-se, melhor discernir o aporte crítico do discurso de Rousseau.

RESUMÉ

Cette recherche a pour but d'analyser le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de Jean-Jacques Rousseau. Il s'agit tout d'abord de le situer dans le contexte des œuvres de cet auteur, afin d'examiner la dimension critique de l'homme et de la société présente en elle, en particulier en ce qui concerne la notion de corruption. Il s'agit ensuite de s'interroger sur certains paradoxes présents surtout dans la notion même de perfectibilité et dans la formulation de l'idée de nature comme une matrice régulatrice. La lecture structurale de cette ouvrage accompagnée de la lecture de certains de ses commentateurs majeurs, ainsi que l'attention faite aux champs sémantiques et à la formulation rousseauienne des problématiques permettront, semble-t-il, de mieux cerner l'apport critique du discours de Rousseau.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 GENEALOGIA DA CORRUPÇÃO.....	21
1.1 Natureza em Rousseau: uma matriz reguladora.....	23
1.2 Crítica da sociedade.....	33
2 PARADOXO DA CORRUPÇÃO.....	46
2.1 Da perfectibilidade à perversidade.....	50
2.2 Entrada em cena do amor-próprio.....	61
3 O APARENTE E O OCULTO DA CORRUPÇÃO.....	73
3.1 Um certo <i>mal estar</i> na corrupção.....	79
3.2 A “imaginação do real” e os meandros da aparência.....	85
À GUIA DE CONCLUSÃO.....	95
BIBLIOGRAFIA.....	104
Obras de Rousseau.....	104
Autores consultados.....	104
Obras de referência.....	107

INTRODUÇÃO

L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.¹

A breve citação acima destacada, extraída do primeiro capítulo do livro I do *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, é, decerto um raro exemplar de afirmação que, por seu conteúdo explosivo e paradoxal, pode ser extraída de seu contexto e usada como epígrafe à uma dissertação que tem no escritor genebrino sua razão de ser; de fato, ela condensa e exprime, sem, contudo, esgotar o conteúdo problemático do discurso rousseauiano, o tema do presente trabalho. Aqui se vai falar a respeito de um aspecto da obra deste autor: como o próprio título já explicita, alguns paradoxos da corrupção. Não se pretende de modo algum estabelecer uma tipologia exaustiva dos paradoxos, tampouco extrair deles todas as consequências teóricas, políticas e sociais; seria tarefa insana, senão irresponsável a de tentar esgotar o que se apresenta como “inesgotável”². E se a passagem escolhida como epígrafe parece dar conta, de sugerir ao leitor, num golpe de vista introdutório, o grau de negatividade e de crítica presentes na obra, talvez seja por apresentar, de maneira brutal, a desgraçada situação na qual se encontram os homens à luz dos argumentos do autor do *Contrato Social*: “o homem nasceu livre e por todos os lados encontra-se a ferros, o que se crê senhor dos demais não é mais escravo do que eles”. Eis, pois, a gravidade do problema: somos escravos, mesmo quando nos cremos senhores. E se livres um dia fomos, tal liberdade teria deixado de vigorar em nosso espírito. Corrupção e escravidão são, portanto, dois termos chave para a compreensão dos argumentos deste autor, ao menos, é o que

1 ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contrat Social ou principes du droit politique”. In: *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de La Pléiade, Paris: Gallimard, t.III, 1964, p.351. Na tradução brasileira de Lourival Gomes Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “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. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão”.

As referências ao texto de Rousseau são em francês de acordo com a edição La Pléiade por duas razões: é a edição de base para a consulta da obra completa do autor e respeita a grafia da época. O recurso ao texto em seu idioma original continua sendo fundamental para cotejo com as traduções em português.

2 Ao menos qualitativamente uma vez que seus desdobramentos podem ser incalculáveis à primeira vista, apesar de que, quantitativamente, não parecem ser inesgotáveis.

pretendemos mostrar neste breve estudo acerca de alguns paradoxos da corrupção.

Não foram poucas as interpretações que se fizeram a respeito da referida passagem. Jean-Jacques, cidadão e escritor, permaneceu ruidoso mesmo após sua morte em 1778. E seus reflexos estiveram presentes nos acontecimentos históricos que sacudiram a Europa no final do século XVIII e ao longo de quase todo o XIX. Não é menos verdadeiro dizer que sua obra constitui uma espécie de “sistema”³ não linear, no interior do qual a tríade formada pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*, pelo *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e também pelo posterior *Ensaio sobre a origem das línguas* seriam as bases de um argumento crítico que tem no homem o seu centro. Desse ponto de vista sistêmico e não linear, trata-se, pois, de uma reconstituição racional da história humana, desde os mais remotos tempos – até onde foi possível ver o homem tal como a natureza o teria concebido – seguida da formulação das problemáticas concernentes ao homem social. Assim, Rousseau descreveu, em um primeiro momento, o processo de transformação que teria corrompido – ou pervertido – a alma humana para, em seguida, tratar de analisar o que Bento Prado Jr. viria a considerar mais tarde como “dispositivos de reversibilidade” da corrupção em *Emílio ou da educação*, no *Contrato Social*, e em outros momentos de sua obra, dentre os quais – de um modo muito peculiar –, destacam-se os *Devaneios*, e a *Nova Heloísa*⁴.

Uma leitura atenta das três obras citadas como sendo aquelas que compõe a *trilogia da corrupção* é capaz de apontar para a hipótese de que há, entre elas, uma certa articulação no interior da qual estaria situado o núcleo do discurso crítico rousseauiano. De fato, mesmo um estudo preliminar, como o que foi realizado anteriormente em *Iniciação Científica*⁵, já permitiria dizer que é na “negatividade” do

3 Ao menos é a tese que Victor Goldschmidt defende já de saída no prólogo de seu livro *Anthropologie et politique – Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974, fundada nas palavras do próprio Rousseau, conforme referência às cartas destinadas à Bordes (1753-4) e à Malesherbes (1762) nas quais o autor fala especialmente dos dois primeiros discursos e do Emílio.

4 Bento Prado Jr. aborda esta questão em “Rousseau: filosofia política e revolução”, prefácio da edição brasileira do *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*, na tradução de Maria Constança Peres Pissarra, publicado em 1996 pela editora Vozes. É sobretudo no segundo parágrafo da página 12, que, assim como Olgária Matos, ele define o *Segundo Discurso* como uma “arqueologia da desigualdade” e o *Contrato Social* como “o design de um dispositivo organizacional que permite reverter o movimento espontâneo que levou à criação das instituições políticas”. Bento Prado Jr. afirma ainda que o pensamento de Rousseau abre um abismo entre o ser e o dever ser, onde o dever ser aparece como uma exigência de realização.

5 SOBERANIA POPULAR E PACTO SOCIAL EM ROUSSEAU: dispositivos para a crítica da

pensamento rousseauiano que residem os fundamentos de seu discurso. Em parte, é o que se verifica no *Segundo Discurso*⁶, obra na qual Rousseau, ao realizar o que Olgária Matos chamou de *arqueologia da desigualdade*, o autor traz à tona o problema do progresso da desigualdade entre os homens.

O método utilizado, como se sabe, é o da reconstrução racional da história humana; seu objetivo, descobrir se nela reina a desigualdade. Tendo em vista o grau de importância do conhecimento acerca do homem, Rousseau estabeleceu uma distinção entre o ser humano tal como *deveria ser*, isto é, tal como a natureza o concebeu, e aquele em que se tornou, por ação de que o próprio homem é responsável. Tal articulação, entre história e antropologia, permite afirmar que havia uma igualdade, a criada pela ordem natural das coisas, substituída por uma desigualdade artificial, construída pela própria humanidade. Essa busca pelo fundamento primordial das coisas presentes no mundo permitiu a Rousseau o estabelecimento da distinção entre o que foi desejado pela natureza e o que foi feito pelo homem.

A noção de *natureza* é reformulada por Rousseau e apresentada em oposição à *sociedade*. Se na primeira predomina a inocência e a liberdade, na segunda prevalecem a corrupção e ausência de liberdade. O autor reformula o conceito de *homem* e seu habitat natural hipotético, o *estado de natureza*, em seguida, se esmera no entendimento de como se procedeu a mudança de estado que transformou a humanidade numa espécie ao mesmo tempo “sociável e má”. Percorridos os cinco estágios de desenvolvimento e corrupção da humanidade (estado de natureza, “idade de ouro”, propriedade, magistrados e despotismo), nos deparamos com um homem alterado, vivendo em sociedade, estado onde reina a desigualdade e a restrição da liberdade pelas relações de dominação. Nas palavras de Maria das Graças Souza:

O *Discurso sobre a origem da desigualdade* retoma, de forma mais sistemática, e acrescentando novos elementos, o tema da história do homem como movimento de degeneração e enfraquecimento. Neste processo, são os graus da desigualdade que assinalam os momentos

sociedade corrupta e realização da vontade geral. Iniciação científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP e orientada pelo Prof. Dr. Silvio Rosa Filho, Campinas: 2007.

6 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 111-236.

críticos que acabaram por transformar completamente a alma humana e por viciar na origem as suas instituições. A instituição da propriedade foi o primeiro passo da desigualdade, estabelecendo a diferença entre ricos e pobres. O segundo passo foi dado na instituição dos governos... Por último, a transformação do governo legítimo em arbitrário completa a trajetória do mal na história, numa ordem que, do ponto de vista de Rousseau, deve ser considerada como necessária.⁷

A transição do homem de seu estado de natureza ao estado civil é fruto de uma perversão crescente que tem na propriedade privada o seu estágio decisivo. A partir de então a *moral natural*, torna-se insuficiente e é substituída por normas positivas, que, nascidas das instituições políticas, constituem-se em um meio de legitimar a desigualdade.

... à luz dos dois discursos, parece que a concepção da história em Rousseau é marcada pela ideia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas, tanto do ponto de vista das transformações pelas quais passa a alma humana, quanto do ponto de vista de suas instituições. Este processo de decadência pode ser evitado (como no caso dos povos que permaneceram simples), retardado (por boas instituições), mas, uma vez desencadeado, não pode ser revertido... Estamos pois diante de uma concepção linear da história, herdada da tradição cristã, mas que se afasta dela do ponto de vista da direção do curso dos acontecimentos: os homens caminham sim de um ponto de origem a um ponto de chegada. Mas este percurso não é o da salvação, e sim o da perdição. Em outras palavras, o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor.⁸

A natureza tal como Rousseau a formulou pode nunca ter existido de fato – e isso pouco importa do ponto de vista da obra como um todo – mas sua presença no interior do discurso rousseauiano permite julgar o grau de corrupção da sociedade e antever o surgimento de um descompasso, “natural-artificial”, situado no cerne do argumento de Rousseau e capaz de estabelecer a distância entre as esferas da natureza e da sociedade. E se o autor, tal como afirma Maria das Graças Souza, apresenta uma concepção da história linear pela qual os homens seguem o caminho (irreversível) rumo à perdição – ideia que exclui qualquer possibilidade de retorno à natureza, o que decerto frustrou a provocação de Voltaire na carta enviada à Rousseau em 30 de agosto de 1755 em virtude da publicação do *Segundo*

7 SOUZA, Maria das Graças. “História e declínio”. In: *Ilustração e história – o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 72-73.

8 SOUZA, Maria das Graças. *Id. Ibidem*, p.75.

*Discurso*⁹, sobretudo no que concerne ao projeto de *retomber à quatre pattes*, ou “andar de quatro”, tal como um grande número de animais terrestres, não todos, como sabemos.

Ironias à parte, a manifestação de repúdio de Voltaire pode ser um sinal do grau de perplexidade e de aversão que tomou conta dos leitores à época da publicação da obra; de fato, ela faria sentido se o objeto de sua crítica fosse tão rudimentar quanto se supunha. Mas, no que concerne à Rousseau, nada faz crer que sua crítica da sociedade tinha as bases fincadas no terreno movediço das ilusões retrospectivas, ou seja, o escritor genebrino não a teria formulado com vistas ao retorno impossível a um passado hipotético – tampouco ao adiamento da felicidade e seu condicionamento a uma espécie de ideia reguladora fixada no horizonte –, o que não exclui, como o próprio “sistema” sugere, a possibilidade de se pensar em dispositivos de reversibilidade da corrupção capazes de refundar a sociedade humana e “retardar” a perdição da espécie, seja na forma de novas instituições políticas, seja por meio da formação de um novo homem.

Le pessimisme historique du *Discours* est contrebalancé par l'optimisme anthropologique qui est l'une des constantes de la pensée de Rousseau. “L'homme est naturellement bon”. La bonté naturelle est-elle à jamais perdue? Oui si l'on considère les sociétés. Non, si l'on considère l'homme singulier. Le mal ne réside pas dans la nature humaine, mais dans les structures sociales.¹⁰

O estudo de alguns comentadores de Rousseau contribuiu para formar o juízo acerca desse processo de corrupção que, para Jean Starobinski, consiste justamente no momento de transição da natureza para a sociedade; ocasião na qual se abre a cisão entre o ser e o parecer, quando o homem perde o “sentimento absoluto de si mesmo”¹¹, que o colocava em perfeita identidade com seus semelhantes e em equilíbrio com a natureza e passa a viver sob a égide do relativo,

9 ROUSSEAU, *D.O.I.* Paris: GF-Flammarion, 1971, p. 259.

10 STAROBISNKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971, p. 345. “O pessimismo histórico do *Discurso* é contrabalanceado pelo otimismo antropológico que é constante no pensamento de Rousseau. 'O homem é naturalmente bom'. A bondade natural estaria para sempre perdida? Sim, se considerarmos as sociedades. Não, se considerarmos o homem singularmente. O mal não reside na natureza humana mas nas estruturas sociais”.

O recurso ao texto em francês se deve à disponibilidade da obra original – coleção Tel-Gallimard – o que não desqualifica a tradução feita por Maria Lúcia Machado para a editora Companhia das Letras em 1991 e reeditada em 2011 pela mesma editora.

11 Como narra o próprio Rousseau nos seus *Devaneios*, nº 5.

onde ser e parecer não são mais a mesma coisa, e o parecer ganha maior proporção em relação ao ser; o homem, dotado agora do sentimento artificial do amor-próprio, vai buscar no outro sua realização e não mais verá sentido em sua existência sem projetar-se nos demais, sem competir com eles.¹² Em tal dualidade estaria fundado o próprio método usado por este comentador¹³ na investigação da obra de Rousseau: as conclusões tiradas acerca da transformação do homem no decorrer do processo de corrupção, especialmente as noções de *transparência* e *obstáculo* que permitem caracterizar a oposição entre a perfeição do estado de natureza e a imperfeição do estado social. E se, para Starobinski, há, entre o homem e si mesmo, uma espécie de *obstáculo*,¹⁴ se, para ele, a dicotomia aparência/essência constitui um problema central – capaz de sustentar seu método de análise e seu comentário acerca da obra – o mesmo não se pode dizer a respeito de Victor Goldschmidt, para quem a leitura estrutural é a única via segura para a compreensão dos temas e problemas abordados pelo escritor genebrino. Entre ambos, parece situar-se Bento Prado Jr. que, a seu turno, sustenta a hipótese de que a obra de Rousseau está além dos limites do estruturalismo apesar de reconhecer que sua leitura “pós-estrutural” deve muito ao próprio estruturalismo, de modo que caberia questioná-lo, se tal fosse possível: afinal de contas, era o caso de propor uma espécie de “ida além” da exclusiva leitura estrutural?¹⁵

12 Nessa esteira, a leitura de Maria das Graças e Souza (SOUZA, Maria das Graças. “História e declínio”. In: *Ilustração e história – o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001) permite melhor compreender a peculiar noção de declínio no pensamento de Rousseau. Compreensão que é compartilhada com Olgária Matos (MATOS, Olgária C. F. *Rousseau, uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG editores associados, 1978), especialmente acerca do trabalho investigativo de Rousseau, como uma espécie de arqueólogo da história humana: ao retirar o pó que cobria nosso “passado” com o cuidado para não perder nenhum vestígio e chegar ao que fora criado originalmente pela natureza e separar desta “obra magnífica da Providência”, aquilo que o próprio homem foi acrescentando a si e que resultou na deturpação de sua constituição e a criação de sua própria infelicidade.

13 STAROBISNKI, Jean. *Id. Ibidem*. p. 330-355.

14 O que Salinas Fortes (FORTES, Luís Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo – política em Rousseau*. Apresentação de Luís Fernando Franklin Matos. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.) chama de “cisão e entre a representação e o objeto representado”. Não obstante a aproximação física quando em estado social, há entre os homens uma separação, caracterizada pelas investidas do amor-próprio.

15 Ainda sobre a dicotomia aparência/essência – explorada com especial atenção pelos já mencionados Starobinski e Salinas –, vale destacar a abordagem feita por Bronislaw Baczko, em sua obra *Rousseau: solitude et communauté*, traduzida do polonês para o francês por Claire Brendhel-Lambout e publicada na França em edição da École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, para quem o problema da “alienação” mereceu especial destaque na interpretação da obra de Rousseau, sobretudo no que concerne à sua relação com o “mundo das aparências”. Este comentador acrescenta, ainda, que as descrições e as análises de Rousseau ajudam a formar um novo tipo de sensibilidade social e humana, elas ressaltam a dimensão histórica da existência do homem, cuja

Mas antes que todas essas questões nos afastem do percurso retrospectivo da obra de Rousseau, talvez fosse o caso de retomarmos o trajeto iniciado, assim, cumpre dizer que, uma vez inteligido o ciclo de desenvolvimento da desigualdade, os homens tornam-se iguais novamente; mas agora por não valerem nada. Ao final do *Segundo Discurso*, decerto o “direito” encontra-se vigente; todavia, é o direito do mais forte. Sem dúvida a moralidade garante alguma “coesão social”; no entanto, é uma obediência cega e os costumes se mostram desprovidos de qualquer virtude. A moral natural foi enterrada e, com ela, o direito natural. Tudo se passa como se os homens estivessem em uma espécie de estado de natureza às avessas – o estado no qual se encontram depois de firmado o primeiro pacto social e criadas as instituições políticas – quando todos são iguais por não valerem nada e por estarem subjugados a um mesmo déspota. Surge, assim, a premência – e o problema – de um verdadeiro pacto social.

Nous voici dans la situation intenable où la guerre de tous contre tous rend nécessaire l'établissement d'un ordre civil. Ce qui met fin au second état de nature, c'est la lutte à mort que se livrent des hommes déjà dénaturés. L'honneur de l'homme naturel (et de la nature humaine) est donc sauf, dans une situation qui est exactement celle que Hobbes décrit comme le conflit des individus naturels.¹⁶

O retorno ao *estado de natureza* não está no horizonte do autor – ao menos é o que se apreende da leitura do *Segundo Discurso*, onde o que vale é o desmascaramento – mas, tendo em vista a situação na qual se encontra a humanidade neste último estágio, Rousseau propõe uma espécie de refundação da sociedade por um pacto em que todos os homens devem abdicar de toda a sua liberdade, submetendo-se à Lei sem qualquer exceção. Decerto é possível entrever, na dedicatória à República de Genebra, um outro descompasso, isto é, aquele que se estabelece entre “idealidade” e “realidade”, ou seja, a descrição de um modo de organização da sociedade que não correspondia à realidade genebrina, mas aos ideais do próprio autor e que se mostrava capaz de limitar os avanços da

alienação nada mais é do que a perda da autenticidade natural; o homem corrupto sente-se como um estrangeiro para si.

16 STAROBISNKI, Jean. *Id. Ibidem.*, p. 350. “Eis que estamos numa situação intolerável onde a guerra de todos contra todos torna necessário o estabelecimento de uma ordem civil. O que põe fim ao segundo estado de natureza é a luta mortal à qual se entregam os homens já desnaturados. A dignidade do homem natural (e da natureza humana) está, portanto, assegurada numa situação que é exatamente aquela descrita por Hobbes como o conflito dos indivíduos naturais”.

desigualdade e até mesmo criar condições para um convívio harmonioso entre os homens, permitindo-lhes estar menos distantes de sua natureza. Recorde-se o conjunto de valores estimados por esta sociedade genebrina: a identificação da virtude individual à coletiva, a unidade entre governante e governado, a liberdade, a soberania popular, a aplicação universal da lei, a ausência de ambição de dominar outros Estados, dentre outros. É preciso reconhecer que a República de Genebra descrita por Rousseau não era o Estado perfeito ou “fictício”, assim como não é “natural” ao ser humano viver em sociedade. Ela aparece, contudo, como Estado no qual se vive em um grau menor de distanciamento em relação à natureza. Ao que tudo indica, trata-se de um novo descompasso, desta feita, de cunho ético-político, o que denuncia no autor uma tensão no sentido da intervenção política: é como se a Genebra ideal fosse um exemplo de sociedade pautada por mecanismos e instituições capazes de limitar o avanço da desigualdade, um conjunto de ações que propiciasse a paralisação, senão o retardamento ou quiçá a reversibilidade do processo mesmo pelo qual passou a humanidade ao longo dos séculos.

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant? Tel est le problème fondamental dont le contract social donne la solution.¹⁷

Depois de decifrar o problema proposto no *Segundo Discurso*, acerca da existência ou não de desigualdade no estado de natureza, bem como o modo pelo qual se deu a passagem ao estado civil e o crescimento da desigualdade paralelo aos estágios de desenvolvimento, o filósofo genebrino se coloca diante de outro problema: como então fazer do *estado civil* – fruto da corrupção humana e da desigualdade – um lugar onde se vive bem em sociedade sem reproduzir nem aumentar os mecanismos de distanciamento de nossa natureza?¹⁸ O Estado

17 ROUSSEAU, *Ibidem.*, p.360. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “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. Este é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece”.

18 A demanda por uma “solução” da contradição natureza/sociedade é, decerto, uma fonte inesgotável de discussão. Alain Grosrichard é um dos que melhor aborda esse “problema” ao formular, em seu artigo *Gravité de Rousseau*, publicado no nº 8 dos *Cahiers pour l'analyse – Impensé de Rousseau*, uma espécie de tipologia das “soluções” que o escritor genebrino sugere, a começar pelo Contrato Social – solução política –, seguido pelo Emílio – solução de formação – e pela “plus mauvaise”, ocultação da própria contradição, esta última fruto interpretações que os leitores fazem a

concebido por Rousseau se fundamenta em princípios que são expostos no *Contrato Social*. É o que Bento Prado Jr. definiu como um dispositivo organizacional para reverter o movimento espontâneo que levou à criação das instituições políticas, ou seja, o movimento da “corrupção”:¹⁹ em tal dispositivo, as características naturais do ser humano são valorizadas e os defeitos do estado social, restringidos; assim, minimizam-se os excessos causadores do mal coletivo e viabilizam-se a igualdade e a liberdade de todos os membros do corpo político.

Pode-se dizer que Rousseau considera a existência de uma esfera econômica onde se opõem a classe dos proprietários e a dos não proprietários, de modo que se faz necessário organizar as forças dadas ou, pelo menos, neutralizar o conflito social estabelecido. Por esse ângulo de abordagem, ele teria constatado que a sociedade se divide em estratos²⁰ e teria reconhecido a necessidade de “suprimir” tal divisão.²¹ No *Contrato Social* Rousseau expõe a ideia de que o problema da desigualdade será “suprimido” no momento em que os homens fizerem um pacto social que a todos submeter, sem exceção, à Lei. Todos devem abdicar de toda a sua liberdade, para tornarem-se cidadãos livres. Quando todos se entregam ao pacto social e deixam de lado a liberdade irrestrita, passam a obedecer igualmente à Lei, que, por sua vez, nada mais será senão a expressão da vontade geral, voz do soberano, isto é, do “povo”. Servir à Lei é não servir à ninguém; por isso os homens são livres e iguais quando obedientes à lei promulgada pelo soberano nos moldes propostos pelo contrato.

Nenhuma forma de conciliar aquilo que é com aquilo que deve ser, nenhuma forma de fazer simples reformas que, salvaguardando aquilo que é adquirido, permitiriam fazê-lo evoluir para um melhor estado de coisas.²²

Nem conciliações abstratas nem simples reformas: ao sugerir a submissão de

partir da dualidade autor/obra, mais evidente quando o assunto é a Revolução.

19 “É a diferença social que vem finalmente à tona, tornando necessária a determinação dos meios de suprimi-la. O que há de irracional ou intolerável na organização social não lhe advém, como que de fora, de uma administração desamparada pela razão e obscurecida pela ignorância. Advém-lhe, sim, de seu próprio coração ou de sua natureza íntima, já que as instituições, ou as sociedades políticas, nasceram justamente da necessidade de legitimar e de garantir a permanência da desigualdade que terminou por emergir nas sociedades pré-políticas” (PRADO JR, Bento. *Op. Cit.* p.12).

20 O que no século XIX, sobretudo em Marx, contribuiu para a formulação do problema das “classes sociais”.

21 *Id. ibidem.*, p.12.

22 GROETHUYSEN, B. *J.-J. Rousseau* Gallimard. Paris: 1949, p. 224.

todos os homens à Lei por eles mesmos criada na condição de soberanos, todos podem voltar a ser livres e iguais. Entende-se porquê: a Lei a que obedecem é a voz da vontade geral; esta nunca erra; está sempre voltada para o bem do corpo político. Desse modo o desaparecimento da desigualdade e a reaproximação com a natureza podem se tornar, não apenas viáveis ou meramente “possíveis”, mas prementes. Sob esta perspectiva, a paradoxal noção de *corrupção* presente sobretudo no *Segundo Discurso* torna-se elemento-chave para a compreensão do “sistema” rousseauiano e não seria demasiado forte dizer que é nela que se funda toda a sua crítica da sociedade. Ao examinar as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Rousseau reconstituiu hipoteticamente a história da corrupção humana e da supressão da natureza.²³

Ainda assim, tomar o “projeto rousseauiano” apenas sob a óptica da política seria reduzir demasiado o seu alcance. De fato, a leitura do *Contrato Social* sugere que para além do *Primeiro* e do *Segundo Discursos* – e do próprio *Ensaio sobre a origem das línguas* –, o autor aponta para dispositivos políticos de reversibilidade da corrupção, hipótese corroborada pela já explicitada leitura de Bento Prado Jr., todavia, não faríamos justiça ao aporte crítico do “sistema” se não nos referirmos às outras hipóteses, também presentes na obra, como é o caso, da educação, em *Emílio* ou da “experimentação do sentimento absoluto de si” – e o conseqüente reencontro, ainda que subjetivo, com a natureza – presentes no quinto passeio dos *Devaneios*, dentre outras tantas hipóteses que frequentemente vem à tona ao longo da leitura dos textos de Rousseau.²⁴ Afinal, tudo indica que, se por um lado o argumento de Rousseau segue o percurso histórico do declínio, por outro, a ataraxia que caracteriza da vida animal, parece ressurgir – ainda que às avessas – nos *Devaneios*, apesar de que a “preguiça” do primeiro estado nada tem a ver com aquela do caminhante solitário, pois, se a primeira liga-se ao que há de indolor na natureza, a segunda, ao que há de tedioso na sociedade.

23 O que Bento Prado Jr. classifica como um abismo entre o “ser” e o “dever-ser”, decerto tem conseqüências que ultrapassam os limites de uma leitura “enviesada”; se, por exemplo, o problema for visto – em termos históricos – à luz da tese de Maria das Graças Souza, o “declínio” pode revelar-se também através “das ruínas” do antigo regime. Na esteira dos argumentos de Bento situa-se, também, o estudo pormenorizado de Milton Meira Nascimento acerca da difusão do pensamento revolucionário no século das luzes, com especial atenção ao caso Jean-Jacques Rousseau.

24 Se, por um lado, as limitações de uma dissertação de mestrado não nos permite esgotar a investigação de todas estas hipóteses, ao menos cumpre ressaltá-las na medida em que se apresentaram ao horizonte especulativo do autor.

E se, à primeira vista, esta oposição entre realidade e idealidade poderia condenar o projeto rousseauiano à irrealização, é preciso acrescentar que, em todo caso, opor imediatamente “realidade” e “ideais” constitui um procedimento que não faria justiça ao potencial de “negatividade” do discurso rousseauiano. Como assinala A. Philonenko: “No *Contrato Social* estuda-se a noção de vontade geral, menos para mostrar o que os homens deveriam ser, mais para sublinhar que o homem não é aquilo que poderia ter sido”.²⁵ Da vivência significativa na estrada de Vincennes até a abordagem do *Contrato*, o propósito desse comentador reside em firmar a dignidade de Kant como sucessor de Rousseau, sob um duplo risco: “depurar” Rousseau de impropriedades técnico-epistemológicas, apesar da coerência interna do *Segundo Discurso* e do *Contrato Social*, como se nosso autor fizesse questão de ter sido algum dia um “filósofo profissional”; menosprezar uma exigência autenticamente rousseauiana, embora adversa ao filósofo alemão, como se nosso autor pudesse conformar-se com os “labirintos da infelicidade”.

Em todo caso, se a negatividade do discurso rousseauiano perpassa as já mencionadas três obras fundamentais, é porque nela se alicerça o edifício de seu discurso crítico. E se, por um lado, é preciso apoiar-se nas obras dos comentadores, sem as quais a dimensão e o alcance do argumento de Rousseau dificilmente poderiam ser percebidos, por outro, é preciso devolver frequentemente a palavra ao próprio cidadão de Genebra para que ele mesmo reafirme as implicações e os limites de sua reconstituição da história hipotética da humanidade. Que a presente introdução sirva para balizar os termos deste trabalho mas que tal baliza não sirva como elemento de restrição para as muitas especulações possíveis em torno do nome Rousseau. De algum modo, as muitas enunciações que aqui se fez serão retomadas ao longo do texto.

*

Na breve análise que se segue, tentarei mostrar que Rousseau, no *Segundo Discurso*, formula um mapeamento minucioso da corrupção, tomando-a como um movimento espontâneo eivado de paradoxos e que, ao se desenvolver, provocou

25 PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: le traité du mal*. Paris: Vrin, 1984; vol. I, p.10.

uma ruptura fundamental entre o homem e a natureza. Tal como se estivéssemos diante de uma espécie de “tipologia de descompassos”, pela qual tornar-se-ia possível dividir em três partes o método rousseauiano – isto é, na como se o autor tivesse se esmerado na investigação preliminar de um *primeiro descompasso* entre os opostos natureza e sociedade, ou “natural-artificial” – onde o que vale é a distância entre a ideia hipotética de natureza em relação à sociedade despótica do século das luzes e ao qual corresponderia uma primeira manifestação da negatividade de seu discurso –, em seguida, em um *segundo descompasso*, já denominado “idealidade-realidade” – mais evidente quando se compara o ideal político da *Dedicatória à República de Genebra* com a referida República tal qual era formada no século XVIII e ao qual corresponderia a uma segunda manifestação da negatividade do discurso, agora não mais tendo a referência externa da noção de *natureza* mas fixando, no interior da análise social, um ideal imaginário capaz de formar o discernimento acerca do “real” vivido –, e, por fim, em um *terceiro descompasso*, “ético-político” onde se daria a tensão do escritor entre a abordagem teórica do mal e a necessidade da intervenção política para revertê-lo.

No primeiro capítulo, pretendo mostrar – sempre com apoio de alguns dos comentadores que consultei –, de que maneira Rousseau elabora uma genealogia da corrupção, isto é, analiso o método usado pelo autor em sua “reconstrução racional da história humana” a fim de encontrar a dinâmica da corrupção: cumpre verificar a maneira como se dá a passagem da animalidade à sociabilidade, passagem esta que é central para estruturação do argumento crítico de Rousseau; no segundo capítulo, o objetivo é sinalizar para o mecanismo através do qual se manifesta o fenômeno da corrupção: é necessário, antes de mais nada, identificar o paradoxo presente na ideia um tanto quanto perturbadora de que as causas da corrupção não seriam, de saída, externas à natureza e sim internas a ela, exemplo disso está na transformação que opera na própria *perfectibilidade* que, no momento da passagem “natureza-sociedade”, se converte em *perversidade*, assim como o *amor-próprio* entra em cena substituindo o impulso natural do *amor-de-si*; por fim, no terceiro capítulo, procuro investigar a manifestação de *um certo mal estar na corrupção*, fenômeno intrínseco à própria noção de civilização cujos efeitos estariam de certo modo ocultados pela teia de relações sociais tecida pelos homens, por trás

da qual estaria o mecanismo de funcionamento da dinâmica da corrupção: em meio aos meandros de uma certa aparência, estaria dissolvida a essência de um real que de tão oculto nos parece falso? Talvez não sejam poucas as implicações do recalçamento da natureza no espírito humano.

GENEALOGIA DA CORRUPÇÃO

A concepção da história em Rousseau, afirma Maria das Graças Souza, é marcada por uma trajetória linear de decadência e corrupção²⁶ pela qual o Homem abandona sua condição “originária” e passa por um processo de transformação que termina por conduzi-lo à uma nova condição, inteiramente diversa da anterior; tal é a conclusão à qual chega o autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, não sem antes ter se esmerado numa outra questão também proposta como tema de dissertação pela Academia de Dijon, qual seja, se o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para o aprimoramento da moral humana, proposta esta que o levou a redigir o *Discurso sobre as ciências e as artes*, pelo qual obteve o prêmio da referida academia e com o qual responde negativamente à questão, contrariando as expectativas do amigo Denis Diderot, à essa altura preso em Vincennes.

Os dois termos usados por Maria das Graças para definir o que entende ser a concepção rousseauiana da história – decadência e corrupção – talvez sejam os que mais se aproximam daqueles que o próprio Rousseau usaria para nomear sua história hipotética da humanidade. *Corruption* ou *corrupção*, é, decerto, uma das palavras mais recorrentes no vocabulário cotidiano. “Sinal dos tempos”, poderia dizer um leitor apaixonado da obra de Rousseau – e não estaria de todo equivocado. Entretanto, apesar de sua presença constante no linguajar contemporâneo, o termo acaba sendo usado para designar um restrito rol de fenômenos, um tanto quanto distantes daquilo a que se referia o filósofo genebrino. “Sintomático”, acrescentaria nosso leitor de Rousseau – outra vez não de todo equivocado. O fato é que o uso desavisado deste substantivo – sintomático ou não –, ignora alguns de seus significados mais importantes, como, por exemplo, o de “deterioração ou decomposição das características originais de algo”. Oriundo da palavra latina “*corruptio*”, o termo é sinônimo de declínio e de indecência; Aristóteles o aplicaria para designar o movimento que vai de “algo” ao “não-ser” deste mesmo algo, ou seja, de um extremo ao outro, como num jogo de opostos. Rousseau o aplica em diversos momentos de sua obra e nele o termo ganha outro viés, paradoxal, e torna-

26 *Id. ibidem.*, p.75.

se central para a concepção de seu “sistema”.

Um dos aspectos mais fortes da crítica rousseuniana da sociedade é precisamente o fato de ela ser a mais expressiva manifestação da corrupção. Rousseau aplica o termo à história hipotética da humanidade para designar o movimento pelo qual o homem abandona sua condição originária, ou natural, e, passadas inúmeras etapas de transformação, ingressa numa outra condição, oposta, artificial; movimento espontâneo e irreversível, resultado de um conjunto de fenômenos talvez incontroláveis ao homem, que o tira da natureza e o coloca na história; o homem da natureza torna-se homem social e seus atributos naturais, corrompidos, manifestam-se não mais com a espontaneidade de outrora mas com a disciplina imposta pela moral e pelo convívio social. A corrupção do homem e a supressão da natureza são descritas por Rousseau como um longo processo, marcado por etapas que simbolizam o desenvolvimento da desigualdade e do conflito. Tal inflexão de sentido presente sobretudo no *Segundo Discurso* viria a ter um impacto decisivo, senão nos rumos da filosofia iluminista do século XVIII, ao menos na tomada de posição do escritor genebrino em relação aos *philosophes*. Ora, se a sociedade é resultado da corrupção ela nada mais é que a negação do homem. Se o processo pelo qual a humanidade passou para chegar ao estado social é o processo de corrupção então os homens entraram em uma condição de declínio e não de progresso. Rousseau se distanciou de seus contemporâneos ao passo que se mostrou crítico do mito inocente do progresso intelectual e material: ele descreve o homem de seu tempo como o resultado de uma decomposição, um animal desfigurado, degenerado, corrompido em sua essência, tal como a estátua de Glauco a qual o tempo desfigurou; o diagnóstico é catastrófico²⁷ e decisivo. O homem social, movido pelo amor-próprio é o extremo oposto do homem natural, instintivo e solitário. É sobretudo na noção de *natureza* – aqui tomada como ponto de partida – que o autor se fundamenta para medir o grau de distanciamento

27 Catástrofe aqui entendida – de acordo com o SOURIAU, Étienne. *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: PUF, 2004. – não como catastrofismo mas em seu sentido estético – o da dramaturgia clássica –, ou seja, como aquilo que designa o movimento, no interior da dinâmica da *lysis*, no qual a situação de crise se modifica para alcançar uma estabilidade final. Como se sabe, a dramaturgia clássica considerava a peça de teatro como um sistema de forças organizadas em tensão crescente, cuja resolução, ou *lysis*, resultava em uma estabilidade que punha fim à ação. É como se Rousseau se situasse na catástase, este momento anterior ao da catástrofe, no qual vigora um estado de tensão no qual a ação se interrompe provisoriamente; como se então ele pudesse visualizar o desenrolar da peça até seu ponto culminante.

progressivo que a humanidade vai criando em relação à sua condição originária. Por este viés, não seria possível afirmar que dispomos de um indício para pensá-la como sendo uma espécie de uma matriz reguladora? Não estaríamos diante de um singular instrumento de medida pelo qual torna-se possível examinar o homem em cada fase de seu processo de desenvolvimento e caracterizar a corrupção em suas mais variadas manifestações?

Natureza em Rousseau: uma matriz reguladora

Como conceito que designa a condição originária na qual teriam vivido os homens alheios a qualquer espécie de organização social ou política, o *estado de natureza* exerceu, nos predecessores de Rousseau, a função de justificar seu oposto, o *estado de sociedade*. Serviu como uma hipótese a partir da qual fariam sentido as instituições políticas e a própria fundação da sociedade. É assim que, em Hobbes, por exemplo, a guerra de todos contra todos, condição inexorável do estado de natureza, torna necessária a instituição de uma autoridade suprema capaz de garantir a paz²⁸; ou, ainda, em Locke²⁹, a existência de um direito de propriedade natural fundado no interesse individual teria conduzido os homens à organização social. O que parece constante, entretanto, nas obras destes pensadores – aos quais é preciso somar Pufendorf, Grotius, Helvetius, Barbeyrac, dentre outros –, é a formulação de que, independentemente de suas diferentes concepções, os homens teriam abandonado sua condição originária – e natural – para viver em sociedade. A natureza é, portanto, uma necessidade metodológica sem a qual não seria possível explicar – e justificar – a sociedade.³⁰

Pour la plupart des philosophes de son temps et en général pour la philosophie des lumières, la relation entre état de nature et civilisation, entre condition originelle et condition actuelle de l'homme, ne pose pas trop grands problèmes... ils incluent dans l'état de nature les facultés présentes de l'homme, et notamment la sociabilité et la moralité, avec leurs codes pour ainsi dire spontanés; et ils retrouvent ces facultés, accrues, dans la civilisation. Entre ce deux moments d'une humanité foncièrement semblable à elle-même, ils ne voient qu'un développement, dont le bilan leur paraît

28 Como se constata na leitura do capítulo XIII da primeira parte de *Leviatã*.

29 Capítulo V do *Segundo tratado sobre o governo civil*.

30 Conforme Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau* especialmente em “L'état de nature avant Rousseau” e “L'état de nature chez Rousseau”.

positif, et va le devenir de plus en plus grâce aux lumières. La notion qui domine leur pensée est celle d'un progrès dont les deux pôles, nature et civilisation, ne sont pas vraiment antithétiques.³¹

O recuo à hipótese do estado de natureza, como se sabe, não era nenhuma novidade no século XVIII. A natureza é tomada como objeto de investigação filosófica é recorrente a invocação da contradição existente entre o homem natural e o social ou civilizado.³² Em Rousseau, entretanto, a noção de natureza não se restringe, como sugerem seus antecessores, ao simples “ponto de partida”, ou “começo”: nele, o recuo à natureza não tem como intuito permitir uma descrição da idade inaugural da história humana; é, sim, a “origem”, mas não apenas isso, pois é a partir dela que ele procede a reconstrução hipotética da trajetória do homem ou seja, não se trata de uma explicação mas de um conceito fundamental. Rousseau formula, no *Segundo Discurso*, o processo pelo qual passou a humanidade, desde o *estado de natureza* – condição para a qual nasceu – até as desventuras do *estado social* – condição criada pelo próprio homem e para a qual ele não nasceu – descrevendo o desenrolar de um “processo” com fases “delimitadas” pelas “inovações” no modo de vida coletivo e consequentes alterações na constituição original do homem. Nas palavras de Jean Starobinski, Rousseau situa-se, em seu século, entre os escritores que contrariam os valores e as estruturas da sociedade monárquica.³³ Nesse exercício crítico ele põe em causa a sociedade em seu conjunto, contestando-a e colocando à prova seus fundamentos na medida em eles se mostram contrários à natureza.

Esta última ganha então a função de matriz reguladora a partir da qual ele poderá posteriormente mapear o nível de distanciamento que a humanidade vai

31 BÉNICHOU, Paul. “Réflexion sur l'idée de nature chez Rousseau. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Ed. du Seuil, 1984, p. 128. Tradução própria: “Para a maioria dos filósofos de sua época e, em geral, para a maioria dos filósofos iluministas, a relação entre o estado de natureza e a civilização, entre a condição originária e a condição atual do homem, não apresenta grandes problemas... Eles incluem no estado de natureza as faculdades presentes no homem [civilizado], sobretudo aquelas concernentes à sociabilidade e à moralidade, com seus códigos, como se fossem espontâneas; e eles reencontram suas faculdades, ampliadas, na civilização. Entre esses dois momentos de uma humanidade profundamente semelhante com ela mesma, eles não veem senão um desenvolvimento cujo balanço lhes parece positivo e vai se tornar progressivamente melhor graças às luzes. A noção que domina seu pensamento é a de um progresso no qual os dois polos, natureza e civilização, não são verdadeiramente antitéticos.”

32 Procedimento que teria sido desenvolvido na antiguidade por Aristóteles, para quem a natureza seria antes de mais nada um princípio diretivo inato ao homem sob a forma de instinto.

33 STAROBINSKI, Jean. *Rousseau, a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

alcançando em relação à sua constituição original. A natureza é o instrumento usado por Rousseau para medir o grau de corrupção ao qual teria chegado a humanidade ao tornar-se uma espécie sociável e má; é a referência a partir da qual torna-se possível julgar a sociedade. Não teria sido meramente ocasional a atribuição do título simbólico de Newton da moral, por ninguém menos que Immanuel Kant ao Cidadão de Genebra³⁴.

Tudo se passa como se o autor do *Segundo Discurso* fosse retirando do homem todas as camadas sedimentares que foram sendo sobrepostas e impressas no decorrer de sua história e que, ao final de um longo processo, fez com que não mais fosse possível vê-lo tal como era originalmente. Assim como um arqueólogo vai cavando delicadamente o solo, retirando o pó que encobre a história e descobrindo aos poucos os restos de tempos remotos, para depois, com estes vestígios reconstruir um animal pertencente a uma espécie extinta ou mesmo recontar a história de um tempo que ele próprio não viveu, Rousseau tira do homem o pó que encobre seu passado até poder enxergá-lo tal como a natureza o concebeu. Em seguida, reconstrói sua história, demonstrando passo a passo, etapa por etapa, o itinerário percorrido pela humanidade até chegar ao ponto em que se encontrava. Os fundamentos da sociedade vão sendo colocados à prova, um por um, até que o maior de todos, a desigualdade mostra-se absolutamente ilegítimo quando comparado à natureza – hipótese argumentativa que orienta o pensamento crítico de Rousseau.

... Semblable à la statue de Glaucus que le tems, la mer et les orages avoient tellement défigurée, qu'elle ressembloit moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, l'ame humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connoissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnoissable; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des Principes certains et invariables, au lieu de cette Celeste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avoit empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire.³⁵

34 KANT, Immanuel. *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl der Schönen und Erhabenen"*; Hamburgo: ed. Marie Rischmüller, Kant Forschungen, 1991, vol. 3, p. 140-141.

35 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de La Pléiade, Paris: Gallimard, T.III, 1964, p. 122. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): "Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de

Se o processo pelo qual a humanidade passou para chegar ao estado social é o processo de corrupção, então os homens entraram numa condição de declínio e não de progresso.³⁶ Aqui aparece a importância do potencial de negatividade do discurso rousseauiano para a formulação das problemáticas do século XVIII, para a identificação da gênese e estrutura da crise que tem lugar nas sociedades corruptas do “século das luzes” e para a futura formulação dos dispositivos de reversibilidade da corrupção. Somente a partir da construção da ideia de natureza como matriz reguladora é que se pode analisar com precisão o grau de comprometimento das bases sobre as quais se erigiu a sociedade. Aqui se encontra um dos aspectos da originalidade do pensamento de Rousseau, a crítica irrestrita e inegociável da sociedade como fruto da corrupção. Nosso filósofo teve a sensibilidade de captar a crise do seu tempo e formulou sua gênese, estrutura e dinâmica, bem como o caminho para sua superação.

... ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'Edifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements. Or sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développemens successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l'actuelle constitution des choses, ce qu'a fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire.³⁷

Em sua crítica da sociedade humana, Rousseau nega a própria negação. Ao acusar a sociedade, que sendo fruto da corrupção é a negação da natureza, manifestação da depravação humana, ele nega a própria negação de modo a

uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante”.

36 Mais uma vez vale ressaltar a importância do estudo realizado por Maria das Graças Souza no texto “História e Declínio” In: *Ilustração e história, o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001 (p.45-93), na qual aponta para o pensamento de Rousseau sobre a história e seu modo bastante peculiar de trabalhar com a noção de declínio.

37 ROUSSEAU, D.O.I., *idem*. p. 127. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Só quando os examinamos de perto, só quando removemos o pó e a areia que encobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se ergue e se aprende a respeitar os seus fundamentos. Ora, sem um 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”.

apontar no ser humano uma cisão entre sua natureza e sua constituição atual. Desta cisão nasce uma crise e desta crise, quiçá nasça a reconciliação não forçada do homem consigo mesmo e com a natureza. O *Segundo Discurso* marca, na história humana, o momento em que a natureza – antes perfeita e suficiente para o homem que, por sua vez, não precisava transformá-la nem dominá-la – foi submetida à lei humana. O assunto desse discurso, nas palavras de Rousseau, é um dos mais interessantes e espinhosos que a filosofia pôde propor. Trata-se, antes de mais nada, de conhecer o homem, enxergá-lo, portanto, tal como a natureza o concebeu, através das mudanças procedidas em sua constituição original. Investigar a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens é separar o que pertence à sua essência, daquilo que lhe foi acrescentado ao longo de sua história. Ao realizar a crítica da sociedade, Rousseau ataca a mudança procedida no espírito humano. O homem, antes desinteressado, bastando-se a si mesmo, identificando seus desejos com a existência pessoal transformou-se num vaidoso e depravado, para o qual o “ser” perde espaço para o “ter” e a existência pessoal já não se basta a si mesma, mas se projeta nos objetos e nos outros.

Ô Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle, sera vrai: Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir. Les tems dont je vais parler sont bien éloignés: Combien tu a changé de ce que tu étois! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire. Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudroit s'arrêter; Tu chercheras l'âge auquel tu desirerois que ton Espece se fût arrêtée. Mécontent de ton état present, par des raisons qui annoncent à ta Postérité malheureuse de plus grands mécontentementns encore, peut-être voudrois tu pouvoir rétrograder; Et ce sentiment doit faire l'Eloge de tes premiers ayeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi.³⁸

38 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 133. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve construir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de

Rousseau identifica a transformação inteligida na alma humana pelas circunstâncias criadas pelos próprios homens e o conseqüente distanciamento em relação ao seu estado primitivo. Desse modo, o *Segundo Discurso* nos apresenta o processo pelo qual se deu a negação da natureza e a depravação da inocência original. Rousseau efetua, decerto, um julgamento moral da história humana. Alcançar bom êxito nesta empreitada não é tarefa fácil, porém parecem ser os únicos meios para se chegar ao conhecimento dos fundamentos reais da sociedade. O autor é claro ao dizer que, para alcançar esses fundamentos, é necessário o conhecimento do homem em seu estado natural, possível racionalmente apenas pelo exercício de retirar dele tudo o que há de social. Tal é a tarefa executada na primeira parte da obra, tarefa esta que não deixa de marcar a distância entre Rousseau e Hobbes: seria um erro atribuir ao homem natural características próprias de sua “antítese”, o homem da sociedade? Rousseau responderia que sim e acusaria de equivocado ao seu antecessor.

*

Olgária Matos,³⁹ tomando emprestada uma expressão de Jean Starobinski, inicia sua análise acerca do *Segundo Discurso*, afirmando que se trata de uma obra solene, composta por dedicatória, prefácio, exórdio, primeira e segunda partes e conclusão. É dedicado à República de Genebra, de onde saiu o autor, ainda jovem, em fuga de uma vida monótona e previsível como seria a de um relojoeiro genebrino, a qual ele estaria destinado⁴⁰. Genebra é descrita de uma maneira inesperada, como um Estado ideal, exemplo do melhor governo possível, dotado de democracia, onde todos os cidadãos estão submetidos igualmente às leis, onde a liberdade está enraizada à força do tempo, independente e despojado de interesse em dominar outros Estados e onde há comunhão entre todos no que concerne ao direito de propor leis. Ironia ou aparente incongruência? Esta dedicatória faria

viver depois de ti”.

39 *Op. Cit.* p. 17.

40 A investigação da vida do autor não é o propósito desta dissertação, por isso, as menções à sua biografia, quando feitas, o são de acordo com a obra *Jean-Jacques Rousseau*, de Raymond Trousson. No presente caso, vide capítulos I e II, respectivamente: “La nuit des origines” e “Enfances”.

barulho na sociedade genebrina. O prefácio não fica atrás e logo anuncia o conteúdo do texto que se seguirá, especifica seu objeto: o homem; seu tema: a origem da desigualdade; seu método: fechar todos os livros e meditar sobre o homem, conhecê-lo, extrair dele tudo quanto foi impresso pela sociedade, identificar a lei natural, os princípios diretivos da moral humana, para, em seguida, concluir que a primeira causa da desigualdade foi a transformação procedida na espécie humana ao longo dos anos e que ela se deve antes à sociedade do que à natureza. No exórdio, o autor distingue as duas espécies de desigualdade existentes entre os homens, quais sejam, a física e a moral ou política, e expõe de maneira mais precisa o objeto do seu discurso: marcar o momento no qual a sociedade, fruto da desigualdade moral ou política, se sobrepõe à natureza, em seguida, ele critica as diversas concepções dos filósofos que o precederam no estudo do estado da natureza; alerta para o fato de que tal estado não é histórico mas uma hipótese metodológica; e dirige o discurso a todo o gênero humano, remarcando que as qualidades primitivas do homem não estão completamente destruídas e que a natureza lhe está impressa em caracteres indelévels. O homem natural é descrito na primeira parte do discurso de um ponto de vista físico, metafísico e moral: um animal bem constituído, mais robusto e mais ágil que o homem civilizado, sem temores, isento do risco de contrair doenças, nu, solitário, vivendo livre pelo mundo, ocioso, sem desejar nada além do necessário à sobrevivência.

Seul, oisif, et toujours voisin du danger, l'homme Sauvage doit aimer à dormir, et avoir le sommeil léger comme les animaux, qui pensant peu, dorment, pour ainsi dire, tout le temps qu'ils ne pensant point: Sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercés doivent être celles, qui ont pour objet principal l'attaque, soit pour subjuguier sa proie, soit pour se garantir d'être celle d'un autre animal: Au contraire, les organes qui ne se perfectionnent que par la mollesse et la sensualité, doivent rester dans un état de grossièreté, qui exclud en lui toute espèce de délicatesse; et ses sens se trouvant partagés sur ce point, il aura le toucher et le goût d'une rudesse extrême; la veüe et l'odorat de la plus grande subtilité: Tel est l'état animal en général, et c'est aussi, selon des Voyageurs, celui de la plûpart des Peuples Sauvages. Ainsi il ne faut point s'étonner, que les Hottentots du Cap de Bonne Espérance découvrent, à la simple veüe des Vaisseaux en haute mer d'aussi loin que les Hollandois avec des Lunettes, ni que les Sauvages de l'Amérique sentissent les Espagnols à la piste, comme auroient pu faire les meilleurs Chiens, ni que toutes ces Nations Barbares supportent sans peine leur nudité, aguissent leur goût à force de Piment, et boivent les Liqueurs Européennes comme de l'eau.⁴¹

41 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 140-141. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): "Só, desocupado e sempre próximo do perigo, o

O homem natural difere dos outros animais por ser livre e capaz de agir em desconformidade com os instintos, também por ser dotado da capacidade de se aperfeiçoar e se adaptar às mais distintas realidades; somente ele pode evoluir enquanto as demais espécies nada mais fazem que obedecer aos seus instintos; é dotado de razão mas esta não se encontrava plenamente desenvolvida em estado natural; os desenvolvimentos da razão humana são correlatos aos das paixões, que, por sua vez, nascem das necessidades e estas são tão estáveis no estado de natureza que é difícil compreender como puderam se desenvolver a ponto de as sensações comunicarem à razão e a linguagem ter surgido da necessidade e do sentimento. A natureza não preparou o homem para a sociabilidade e ele tampouco era infeliz em seu seio. A moralidade estava ausente tanto quanto o convívio social. O homem natural não tinha nenhuma noção de bem e mal e, por isso, não era nem bom nem mau. Suas paixões eram calmas e o amor não era mais do que um impulso físico correspondente ao desejo sexual. Em tais condições a desigualdade é insignificante e quase inexistente, os homens são independentes entre si, a lei do mais forte vigora mas não há escravos nem mestres. Portanto, se não houvesse a intervenção de causas estranhas, a razão e as virtudes sociais não se desenvolveriam jamais e os homens permaneceriam eternamente em tal estado.

Quoiqu'il en soit de ces origines, on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les Hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur Sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens. En effet, il est impossible d'imaginer pourquoi dans cet état primitif un homme auroit plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un Loup de son semblable, ni, ce besoin supposé, quel motif pourroit engager l'autre à y pourvoir, ni même, en ce dernier cas, comment ils pourroient convenir

homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando. Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se e tornar-se a de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, ao contrário, permanecer num estado de grosseria que deles excluirá qualquer delicadeza; ficando seus sentidos, nessa direção, divididos, terá o tato e o 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 por que não devemos espantarnos 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 encalço 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”.

entr'eux des conditions. Je sçai qu'on nous répète sans cesse que rien n'eût été si misérable que l'homme dans cet état; et s'il est vrai, comme je crois l'avoir prouvé, qu'il neût pu, qu'après bien des Siècles, avoir le désir, et l'ocasion d'en sortir, ce seroit un Procès à faire à la Nature, et non à celui qu'elle auroit ainsi constitué; Mais, si j'entends bien ce terme de *miserable*, c'est un mot qui n'a aucun sens, ou qui ne signifie q'une privation douloureuse et la souffrance du Corps ou de l'ame: Or je voudrois bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre, dont le coeur est en paix, et le corps en santé...⁴²

Se na primeira parte do *Discurso*, Rousseau analisa o homem da natureza, na segunda, é o homem do homem que será analisado. Mesmo antes do surgimento da sociedade, os homens, ainda mergulhados na natureza, deram os primeiros passos em direção à sua “perdição”. Destacam-se a instituição da propriedade privada, estágio decisivo, que estabelece a distinção entre proprietários e não proprietários, a primeira grande desigualdade, seguida do desenvolvimento de técnicas e de instrumentos para lidar mais facilmente com as dificuldades naturais, é quando os homens aprendem a se comparar com as outras espécies, o que faz nascer o orgulho, a isso ainda se seguem as primeiras aproximações e associações entre os homens que, aos poucos, abandonam a solidão natural e aprendem a conviver com os semelhantes.

Il paroît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchans, et n'avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer; auquel cas il faudroit appeler le plus vertueux, celui qui résisteroit le moins aux simples impulsions de la Nature: Mais sans nous écarter du sens ordinaire, il est à propos de suspendre le jugement, que nous pourrions porter sur une telle situation, et de nous defier de nos Préjugés, jusqu'à ce que, la Balance à la main, on ait examiné s'il y a plus de vertus que de vices

42 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 151-152. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Quaisquer que sejam tais origens, vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal a sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo o que fizeram para estabelecer os seus laços. Com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante; ou ainda – uma vez supondo-se essa necessidade –, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo; ou, finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si. Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado; e, se é verdade, como creio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela. Mas, se compreendo bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido algum ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento do corpo ou da alma. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde...”

parmi les hommes civilisés, ou si leurs vertus sont plus avantageuses que leurs vices ne sont funêstes, ou si le progrès de leurs connoissances est un dédommagement suffisant des maux qu'ils se font mutuellement, à mesure qu'ils s'instuisent du bien qu'ils devoient se faire, ou s'ils ne seroient pas, à tout prendre, dans une situation plus heureuse de n'avoir ni mal à craindre ni bien à esperer de personne, que de s'être soumis à une dépendance universelle, et de s'obliger à tout recevoir de ceux qui ne s'obligent à leur rien donner.⁴³

Aos primeiros progressos logo se somam outros, o espírito e a indústria se desenvolvem rapidamente, os homens constroem abrigos para viverem, fixam-se geograficamente, surgem as primeiras famílias, desenvolve-se o amor, a vida torna-se mais ociosa e cômoda; surge o lazer, e com ele novos desejos e necessidades, antes desconhecidos. A sociedade dá então os primeiros sinais de sua existência ainda incipiente. Do canto e da dança advêm os primeiros impulsos de comparação, a desigualdade se impõe progressivamente e com ela o vício. Logo a bondade natural deixará de ser suficiente para regular as relações entre os homens, a piedade, este sentimento puro e originário, terá de dar lugar a novos sentimentos e o amor-próprio se imporá sobre o amor-de-si. A sociedade incipiente talvez tenha sido o melhor período da história hipotética da humanidade e aquele no qual os homens, ainda inocentes, teriam sido felizes. Rousseau o chama “idade de ouro”. Mas ele dura pouco e em seu seio já estavam presentes os males que viriam a se desenvolver imediatamente depois.

O surgimento da metalurgia e da agricultura teriam imposto a divisão do trabalho em lugar do trabalho livre e com ela, a liberdade receberia nova carga de restrição. A propriedade privada faz-se cada vez mais presente e seus efeitos terminam por agravar a desigualdade e promover o conflito. O direito de propriedade

43 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 152-153. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Parece, à princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderiam chamar mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos da natureza. Sem nos afastarmos do senso comum, é oportuno suspender o julgamento que poderíamos fazer de uma tal situação e desconfiar de nossos preconceitos até que, de balança na mão, se tenha examinado se há mais virtudes do que vícios entre os homens civilizados; ou se suas virtudes são mais proveitosas do que funestos seus vícios, ou se o progresso de seus conhecimentos constitui compensação suficiente dos males que se causam mutuamente à medida que se instruem sobre o bem que deveriam dispensar-se; ou se não estariam, na melhor das hipóteses, numa situação mais feliz não tendo mal a temer nem bem a esperar de ninguém, ao invés de ter-se submetido a uma dependência universal e obrigar-se a receber tudo daqueles que nada se obrigam a lhes dar”.

se confunde com o direito do mais forte e com o do primeiro ocupante; nascem a desigualdade social e a dependência mútua. Logo os homens mergulham em um estado de guerra cujo epicentro é a propriedade privada. Sucedem-se as usurpações, a exploração e toda a sorte de atrocidades. A diferença entre ricos e pobres se alarga a ponto de tornar a vida coletiva inviável e exigir um pacto de associação que seja capaz de refundar a sociedade e legitimar a desigualdade.

Ao estabelecer a natureza como matriz reguladora e formular a noção de homem natural, Rousseau cria um critério de medida para julgar o homem social. Ao comparar estes dois elementos – homem natural e homem social –, a conclusão à qual nosso autor chega é a de que o homem transformou-se a ponto de tornar-se artificial, dependente e corrupto. A desigualdade moral só é legítima sob o direito positivo, o homem torna-se escravo de si e de seus semelhantes e a liberdade nada mais vale diante do desprezo e da vaidade. O estado de natureza é, portanto, uma hipótese, comparável às hipóteses dos físicos: seu valor é demonstrado pela relação entre as causas e as consequências, de modo a permitir esclarecer a origem da sociedade; ele é a medida que permite calcular o grau de distanciamento do homem em relação à sua origem hipotética, e julgar, de um ponto de vista moral, a degradação do homem social. Entretanto, essa história hipotética da humanidade não é mera invenção de Rousseau, ela corresponde, por aproximações e sucessivas etapas, ao desenvolvimento dos homens desde seu estado primitivo até o estado atual tal como descrito, por exemplo, pela arqueologia ou pela paleontologia.⁴⁴

Crítica da sociedade

O elemento decisivo para o agravamento da desigualdade social é, como se sabe, o estabelecimento da propriedade privada que, conforme a descrição de Rousseau, criou a diferença entre ricos e pobres e fez surgir também a necessidade, para a parcela dos proprietários de instituições capazes de defender aquilo que foi usurpado da natureza. Deste modo, a instituição do Estado e da magistratura – que

44 Há correspondência entre as etapas de agravamento da desigualdade no *Segundo Discurso* – especialmente quando Rousseau apresenta o homem aprendendo a lidar com a terra e descobrindo instrumentos de trabalho, tais como o ferro –, e as “fases” da pré-história, ou do período que antecede o nascimento da escrita e o uso dos metais, tais como o paleolítico, o mesolítico e o neolítico.

trouxe consigo uma nova forma de desigualdade, qual seja, aquela entre fortes e fracos – serviu, para legitimar o *status quo* e permitir que o poder absoluto e arbitrário de um só homem viesse a criar aquela que Rousseau chamaria a pior das desigualdades: a existente entre os senhores e os escravos. A sociedade nasce, portanto, do vício, e seus fundamentos são tão corruptos quanto seu termo; o despotismo é último estágio da corrupção, quando então todos os homens tornam-se novamente iguais porque corruptos e submissos a um mesmo déspota.

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne: Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étoient déjà venües au point de ne pouvoir plus durer comme elles étoient; car cette idée de propriété, dependant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pû naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain: Il faut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature.⁴⁵

O pacto de associação ou primeiro pacto social, é descrito, no final *Segundo Discurso*, como sendo o resultado de um acordo perverso, costurado entre a parcela dominante da sociedade nascente com fundamento em um duplo interesse: legitimar a riqueza construída à força da usurpação dos bens que a natureza destinou igualmente a todos os homens; e encerrar o conflito social generalizado que adveio da instituição da propriedade e do crescimento da desigualdade. Seria precipitado sugerir uma hipótese de proximidade entre Rousseau e Hobbes nesta descrição do estado de caos que antecedeu o pacto social? O direito natural se mostrou insuficiente para regular as relações sociais; criou-se então o direito positivo e o

45 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 164. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”. Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já não tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza”.

Estado; destruiu-se o que restava da liberdade natural e legitimou-se a propriedade privada. Assim, multiplicaram-se as sociedades e os homens tornaram-se escravos uns dos outros e de seus próprios bens e desejos.

Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la Magistrature le second; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première Epoque, celui de puissant et de foible par la seconde, et par la troisième celui de Maître et d'Esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le Gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime.⁴⁶

A crítica da sociedade⁴⁷ tal como a faz Rousseau tem por bases as noções de que ela é resultado da perversão da alma humana e do desenvolvimento da desigualdade, mas, para além disso, o *Segundo Discurso* faz uma crítica severa da civilização. Rousseau ocupa uma posição singular em relação ao seu tempo, fundamentalmente, por ter caminhado em uma estrutura de pensamento oposta à de seus contemporâneos, estes imersos em uma atmosfera iluminista e defensores do progresso técnico e material.⁴⁸ Contrariamente aos enciclopedistas – como, por

46 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 187. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau de desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximem da instituição legítima”.

47 Talvez não seja descabido acrescentar, à guisa de delimitação de campos semânticos, que Sérgio Cardoso, em seu artigo “Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau”, publicado no nº 6 da *Revista Discurso*, aponta para a distinção que, na obra de Rousseau, se estabelece entre os domínios do “político” e do “sociológico”: “O domínio do sociológico ou, mais simplesmente, do social, referir-se-ia à sociedade, no sentido amplo em que normalmente usamos esta palavra, seja, do que teríamos hoje como o objeto das ciências sociais. O domínio da política, por sua vez, referir-se-ia ao Estado, a uma sociedade específica, na qual reconhecemos uma ordem racionalmente introduzida, uma organização estabelecida a partir do direito, colocado como seu fundamento. Sérgio Cardoso e Robert Derathé – este último no apêndice de *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Vrin, Paris: 1970 –, cada qual a seu modo, delineiam os campos semânticos de termos-chave tais como “sociedade” e “Estado”.

48 A correspondência entre Rousseau e Voltaire é exemplo da dualidade presente no século XVIII e que se estende até os dias de hoje acerca da “evolução” da espécie humana, da bondade natural, do estado de natureza etc. A consulta à integralidade da correspondência de Rousseau não foi objeto da presente dissertação, de qualquer modo, a leitura de algumas cartas ajudaram a melhor compreender a discussão existente entre ele e Voltaire sobre a condição da humanidade em estado social e seus fundamentos. Ademais as cartas de Rousseau possuem substancial significação filosófica, principalmente porque nelas o autor faz importantes afirmações sobre suas idéias e pensamentos.

exemplo, Diderot, d'Alembert e Voltaire, sem se esquecer que o próprio Rousseau também contribuiu para a Enciclopédia –, ele coloca “em cheque” noção de progresso. A razão, ela mesma desenvolvida à guisa da corrupção, não traz necessariamente um progresso moral. O desenvolvimento da ciência e da indústria não são qualificados positivamente por Rousseau pois não há correlação entre este progresso e outro, moral e político; um não leva necessariamente ao outro, antes o contrário: à medida que as ciências e as artes se desenvolvem, a desigualdade aumenta e o luxo, a ociosidade e a corrupção ganham terreno.

O homem natural, tal como formulado por Rousseau, é a justa medida e o perfeito equilíbrio da vida. Tudo nele está no seu devido lugar, nada falta, nada sobra. É a sociedade que perverte o homem ao desnaturá-lo. O problema se apresenta quando o homem abandona sua condição natural e passa para outra, que exige dele qualidades não naturais.

O Discurso sobre a origem da desigualdade retoma, de forma mais sistemática, e acrescentando novos elementos, o tema da história do homem como movimento de degeneração e enfraquecimento. Neste processo, são os graus da desigualdade que assinalam os momentos críticos que acabaram por transformar completamente a alma humana e por viciar na origem as suas instituições.⁴⁹

E se o nascimento da propriedade privada exerceu um papel de destaque no agravamento da desigualdade e no estabelecimento do pacto de associação, tal como demonstra Rousseau, então foi grande a “queda” quando se instituiu a diferença social – que viria a se transformar em abismo social – entre ricos e pobres. O declínio na história apresenta-se aqui como consequência do agravamento da corrupção.

A instituição da propriedade foi o primeiro passo da desigualdade, estabelecendo a diferença entre ricos e pobres. O segundo passo foi dado na instituição dos governos. Surgiram os ricos e os pobres. E, por último, a transformação do governo legítimo em arbitrário completa a trajetória do mal na história, numa ordem que, do ponto de vista de Rousseau, deve ser considerada como necessária.⁵⁰

A sociedade impõe a necessidade de o homem adquirir qualidades artificiais

49 SOUZA, Maria das Graças. “História e declínio”. In: *Ilustração e história – o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 72.

50 *Id.*, *ibidem*. p. 73.

para competir no palco da vida social. Tais qualidades implicam a supressão continuada da natureza e a invenção de uma aparência que, como já mencionado, constituiria aquilo que Jean Starobinski entendeu como dualidade essência/aparência ou ainda, ser/parecer. Implica ainda num estado no qual os homens vivem em competição generalizada. Como anteriormente aludido, o amor-próprio toma o lugar do amor-de-si e a identidade do homem passa a se constituir na relação com os demais.

O Discurso sobre a origem da desigualdade também nos permite abordar o tema da indiferenciação que se instaurou entre os homens modernos. Paradoxalmente, no ponto extremo da desigualdade, representado pelo despotismo, os homens tornam-se iguais, porque já não são mais nada. Tudo se passa como se, tendo perdido a igualdade originária através do percurso de sua história, os homens viessem a recair numa outra igualdade, funesta, fundada na aparência: o homem moderno, dirá Rousseau no Livro Primeiro do *Emílio*, será um homem dos nossos dias, um francês, um inglês, um burguês, não será nada.⁵¹

Estamos, portanto, diante do reino do parecer, no qual o ser perde seu espaço e confunde-se com a condição material. A humanidade, antes igualitária, passa a ser desigual, nascem os estratos sociais, uns mais poderosos que outros, uns dominando os outros. Produz-se uma vida social caótica e conflituosa. Nascem no seio da sociedade as inseguranças, as disputas, enfim, elementos sociais que se digladiam em exercício contínuo de destruição coletiva. “O homem, antes livre, encontra-se a ferros, e o que se crê senhor dos demais, não é menos escravo que eles”.⁵² A humanidade está aprisionada numa forma de vida e não tem consciência de sua situação.

A respeito dessa questão do declínio dos povos, lembremos, em primeiro lugar, o *Discurso sobre as ciências e as artes*. De fato, a comparação entre a cidade primitiva e as sociedades civilizadas anuncia que a passagem de uma a outra se dá como degeneração. À questão proposta por Dijon a respeito da contribuição do progresso das ciências e das artes para o aperfeiçoamento dos homens, Rousseau responde pela negativa. De outro lado, uma das teses fundamentais do *Discurso sobre a origem da desigualdade* é que a história das instituições humanas corresponde à história da corrupção e da degradação progressiva dos homens.⁵³

51 *Id.*, *ibidem*. p. 57.

52 Vide nota nº 1.

53 *Id.*, *ibidem*. p. 53.

Se o homem natural era um todo absoluto, o social é uma unidade fracionária que só faz sentido relativamente ao corpo social; vive, portanto, para fora de si. A unidade natural foi destruída no momento da passagem à sociedade, a moral natural foi pervertida e a alma humana corrompida. No homem social, o amor-próprio, vaidoso por excelência, nunca se satisfaz pois suas necessidades tornaram-se infinitas e multiplicam-se ao passo que são alimentadas no interior do jogo de vaidades que vigora na vida social.

O homem natural é uma totalidade, é o “inteiro absoluto”, a unidade com relação a si mesmo, e só pode ser reportado a si mesmo ou a seu semelhante; o homem social é somente uma “unidade fracionária”, que só tem sentido relacionado a um denominador comum e cujo valor encontra-se em sua relação ao inteiro que é o corpo social...⁵⁴

Olgária Matos apontou para o fenômeno da oposição entre *natureza* e *cultura* em Rousseau como um paradoxo que tem lugar no instante em que se passa de um estado em que nada falta ao homem, para outro, em que tudo é carência e onde as necessidades jamais poderão ser satisfeitas.⁵⁵ A passagem da natureza para a sociedade é um rompimento definitivo cujos efeitos são traumáticos para o homem. Trata-se de sua própria degeneração, de sua corrupção. Podemos dizer que Rousseau, como “arqueólogo da desigualdade”, ao tirar o pó que encobria a história humana e analisar a trajetória da humanidade da natureza à cultura, fez, também, uma genealogia da corrupção, termo que, aplicado ao *Segundo Discurso*, encontra o objeto mais adequado a sua significação. A linguagem, esta também fruto da corrupção, encontra em seu seio o termo que melhor batiza a decadência humana e sua degeneração.

O homem aliena-se na aparência, que é ao mesmo tempo consequência e causa das transformações econômicas. Ou seja, a questão moral e a econômica vêm juntas: “Os políticos antigos falavam incessantemente de bons costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro (...). Que nossos políticos se dignem a suspender seus cálculos para refletir sobre estes exemplos, e que aprendam de uma vez por todas que se tem de tudo com dinheiro, salvo bons costumes e cidadãos”. O homem social perde sua existência autônoma por uma “relativa”, e para ela inventa cada

54 MATOS, Olgária C. F. *Id.*, *ibidem*. p.31.

55 Talvez não seja impróprio afirmar que a “arqueologia da desigualdade” de Rousseau, tal qual a formulou Olgária Matos, afirma-se, na esteira da alusão de Bento Prado Jr. a um “ir além” do estruturalismo, como “arqueologia pós-estrutural”, neste caso haveria mais proximidade entre estes dois comentadores do que se poderia supor.

vez mais desejos, aos quais, por si só, não é capaz de satisfazer – necessitará então, ao mesmo tempo, de riqueza e de prestígio, necessitará *possuir* objetos e *dominar* consciências. Só se “reconhecerá” a partir da consideração do outro e de seu respeito em relação à sua fortuna e aparência. A *categoria do parecer* explica a divisão interior do homem civilizado, isto é, sua *servidão* e o caráter ilimitado de suas necessidades; na *Profissão de Fé*, Rousseau diz que a consciência é a voz da alma e as paixões a do corpo, a consciência representando para a alma o que o instinto é para o corpo. A voz da alma é diferente da voz do corpo mas as duas são da Natureza – a consciência só toma o rumo da oposição quando a Natureza se divide, quando se abre o caminho para a ação da “contra-natureza” (quando o homem perde a *unidade*), “fonte de todas as misérias”, diz o *Emílio*. O homem da Natureza era *uno* porque os seus *meios* coincidiam com suas necessidades e desejos. O homem do *parecer* “vive na opinião do outro” e só do juízo alheio é que pode retirar o sentimento de sua própria existência.⁵⁶

A desigualdade, quase nula na natureza, desenvolveu-se paralelamente às faculdades e aos progressos do espírito humano. O estabelecimento da sociedade e das leis, a legitimação da propriedade e o do poder dos magistrados, ao avalizar a ordem então constituída, estabilizou a desigualdade, deu segurança aos proprietários e marcou sua distância em relação aos não proprietários. Ricos e pobres são postos em polos opostos no jogo social cabendo aos segundos submeter-se e servir aos primeiros. A sociedade nasce no seio da corrupção e desenvolve-se a força da mesma corrupção. As luzes da razão desenvolvidas à força do conflito e da insegurança que teve lugar antes do pacto de associação formularam a ordem social e seu modo de funcionamento. Estamos diante de um fenômeno cujas causas são tão sombrias quanto os efeitos e não se pode saber o que teria decorrido à humanidade se o caminho traçado tivesse sido outro. Rousseau afirma que a desigualdade moral, assegurada pelo direito positivo é contrária ao direito natural sempre que ela não concorrer na mesma proporção à desigualdade física, esta sim, natural, de modo que a desigualdade social é “manifestamente contrária” à natureza e tem sua causa exclusivamente no seio da corrupção. As sociedades são corruptas, tal é sua essência e tal não poderia deixar de ser sua aparência.

J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des Sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la Nature de l'homme par les seules lumières de la raison, et indépendamment des Dogmes sacrés qui donnent à l'autorité Souveraine la

56 *Id.*, *ibidem*. p. 72-73.

Sanction du Droit Divin. Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'Etat de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Ésprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Loix. Il suit encore que l'inégalité morale, autorisé par le seul droit positif, est contraire au Droit Naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité Physique; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet egard de la sorte d'inégalité qui regne parmi tous les Peuples policés; puisqu'il est manifestement contre la Loi de Nature, de quelque manière qu'on la définit, qu'un enfant commande à un veillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.⁵⁷

A desigualdade presente nas sociedades não se sustenta apenas no direito positivo⁵⁸, sua base está na corrupção moral, presente nos homens desnaturalizados que convivem socialmente e que, tal como uma trupe teatral, representa uma peça em que todos sabem se tratar de farsa mas da qual se convém aceitar como verdadeira, ao menos no espaço de tempo em que dura o espetáculo. A sociedade é um campo de batalha, mascarado como um aparente estado de paz ao qual a civilização se refere como resultado de um desenvolvimento que teria tido lugar ao longo da “evolução” do homem da condição animal à civil. Ora, como é possível um punhado de gente se regozijar com o supérfluo enquanto falta o necessário a uma multidão? O cinismo e o desprezo que caracterizam as “classes superiores” numa sociedade tal qual a que Rousseau conheceu no “século das luzes” não pode ser explicado a partir da transposição dos valores sociais ao homem natural, de modo que a sentença que afirma que “o homem é mau por natureza”, quando vista sob a ótica de Rousseau, não faria sentido algum pois, ao depurar o homem de tudo

57 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 193-184. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, quanto possam essas coisas deduzir-se da natureza do homem unicamente pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados, que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino. Conclui-se dessa exposição que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se, ainda, que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física – distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, sobre a espécie de desigualdade que reina entre todos os povos policiados, pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário”.

58 Em certo sentido, o argumento de Rousseau não poderia nos conduzir à ideia de que o direito positivo seria uma espécie de “contra-direito” por produzir legalidades múltiplas e uma ilegalidade una?

quando é fruto da corrupção e devolvê-lo hipoteticamente à natureza de onde ele não necessariamente teria saído, o autor pôde identificar que a noção de natureza humana, tão vaga quanto o são as suas múltiplas formulações, nada tem a ver com os valores sociais. Rousseau apresentou como obra humana aquilo que a tradição até então considerava como fruto da natureza ou dom de Deus: o homem não é bom nem mal por natureza, ele tornou-se mal por ação de sua própria responsabilidade. O homem social é um vazio preenchido frequentemente por objetos artificiais criados para a satisfação temporária de seu amor-próprio; é um elemento fracionado que vive relativamente aos outros, está imerso em uma atmosfera corrosiva de competição e vaidade. Starobinski⁵⁹ afirma que a desigualdade é produzida pelo delírio vicioso do *parecer*, ela nasce, portanto, no momento em que a vaidade se impõe sobre os demais sentimentos e constrói o obstáculo entre as consciências, que, na “idade de ouro” descrita no *Segundo Discurso*, estavam plenamente ligadas entre si.

A crítica da sociedade pode ser entendida também a partir da óptica da representação, que supõe a cisão entre o sujeito que representa e o objeto representado, cisão que tem sua origem na passagem da natureza à vida social. A natureza, em Rousseau, é o momento da plenitude, da completude, é o que Luiz Fernando Franklin de Matos chama de “absoluto”⁶⁰; a vida social, ao contrário, é o domínio do relativo e como tal, só pode existir como representação. Rousseau distingue, portanto, a paixão que domina o homem natural daquela que domina o homem social: o primeiro é guiado pelo amor-de-si, sentimento absoluto, o segundo pelo amor-próprio, sentimento relativo, que supõe a existência do outro.

... O *Paradoxo* começa, assim, pelo exame da crítica rousseauiana da representação. Esta crítica, adverte Salinas, pretende assinalar os *limites* de todo discurso, para além dos quais emergem “o entendimento que delira” e “a paixão que crê raciocinar”. Como já se pode ver, tal procedimento não se restringe ao registro puramente intelectual, mas empenha o homem na sua totalidade. E, com efeito, a origem da representação – que supõe a cisão entre o sujeito que representa e o objeto representado – deve ser buscada na passagem da natureza para a vida social. Segundo o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a natureza é fusão, o que está aquém de qualquer representação, discurso ou espetáculo – numa palavra, o absoluto –, enquanto a vida social é o domínio do relativo e só existe como

59 STAROBISNKI, Jean. *Id. Ibidem* p. 330-355.

60 Em “Uma arte da medida”, texto de apresentação da obra *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, de Luiz Roberto Salinas Fortes.

representação, espetáculo e discurso. Por isso Rousseau poderá dizer que a paixão dominante do homem natural é um sentimento absoluto, o amor-de-si-mesmo, ao passo que a grande paixão do homem social é um sentimento relativo, o amor-próprio, que supõe a razão, a língua, o outro. E daí ainda o mal por excelência, a duplicidade do homem existente, sua cisão entre o *ser* e *parecer*, cuja causa é a queda na finitude, isto é, na vida em sociedade.⁶¹

Ao tomarmos a crítica rousseauiana da sociedade também pelo viés da representação⁶², torna-se possível olhar para a vida social como quem assiste a um espetáculo teatral. O mundo ganha, assim, as feições de uma “cena”⁶³, analogia aplicada pelo próprio autor do *Segundo Discurso* e que revela sobretudo a importância que ele dá ao fenômeno da cisão entre o “ser” e o “parecer” presente na vida social, que faz com que a sociedade seja o lugar por excelência da representação e da artificialidade. A sociedade, para Rousseau, é vista como um “mundo de aparências”, onde o jogo de interesses se faz presente e exige do homem social – ator em cena – a capacidade de se dissimular, de mentir, de vestir a máscara que se ajusta melhor a cada circunstância.⁶⁴

Em réalité, la vie sociale est un jeu d'intérêts individuels contradictoires et les hommes, afin de vivre entre eux, doivent “se supplanter, se tromper, se trahir, se détruire mutuellement”. Chacun, em agissant au nom de son bien personnel, doit s'opposer aux autres, réaliser son propre intérêt aux dépens des autres et des intérêts de la société dans son ensemble: “C'est ainsi que nous trouvons notre avantage dans le préjudice de nos semblables, et que la perte de l'un fait presque toujours la prospérité de l'autre”.⁶⁵

61 FORTES, Luís Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo – política em Rousseau*. Apresentação de Luís Fernando Franklin Matos. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p.10.

62 Tal qual o teria feito o próprio Jean-Jacques sobretudo na *Lettre à d'Alembert* e também no *Émile*, o que o insere no rol dos pensadores que tomaram o “mundo como se fosse um grande teatro”, assim como teriam feito Shakespeare, Descartes, Fontenelle, Goethe...

63 O que se justifica também pela paixão de Rousseau pelo teatro. Talvez seja o caso de afirmar que não é objeto desta dissertação abordar o potencial de negatividade da dramaturgia rousseauiana.

64 Tudo indica que mais uma vez o problema da alienação se faz presente, de modo que talvez fosse o caso de retomarmos a tese de Bronislaw Baczko, segundo a qual o homem social, tal qual o descreveu Rousseau, é um ser alienado em sua própria atividade social e, conseqüentemente, nos produtos que dela advém; é um ser carente de autenticidade, uma vez que esta permaneceu no estado de natureza. Este comentador define sua noção de “alienação” como um ato de cessão (ou venda), no sentido etimológico e jurídico; ele recorre ao próprio Rousseau, atribuindo ao cidadão de Genebra a autoria no emprego do termo, uma vez que ele está presente no *Contrato Social*, com uma certa inflexão de sentido, pois nesta obra, alienar-se ao pacto social é a condição mesma para a reconquista da liberdade, ao contrário da perda de autenticidade verificada no *Segundo Discurso*. De fato, acrescenta o comentador, a própria crítica da sociedade, em Rousseau, é feita em função do fenômeno da alienação – que se manifesta na vida social –, na medida em que se pauta pela oposição à ideia de natureza.

65 BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: École Pratique des Hautes Etudes et Mouton & Co., p. 16. “Na verdade, a vida social é um jogo de interesses individuais contraditórios e os homens, a fim de conviverem, devem 'suplantarem-se, enganarem-se, traírem-se e destruírem-se

Mais do que um simples jogo de aparências, a sociedade é, como define Bronislaw Baczko, um jogo de interesses, segundo o qual, cada homem só pode alcançar vantagem e obter o ganho, às expensas do bem comum: a riqueza de um só pode existir pela pobreza do outro. Baczko aponta – assim como Bento Prado Jr. – para o problema da esfera econômica que se interpõe entre os homens em sociedade. Uma vez que a desigualdade social se agravou decisivamente com o advento da propriedade privada, a oposição riqueza/pobreza fez-se presente de modo incontornável. Doravante, uma terá na outra a razão mesma de sua existência. Uma não se faz sem a outra, assim como cada homem, em sociedade, não alcança a satisfação de seus interesses sem destruir antes os de seu semelhante.

Ora, se a história, para Rousseau, é a da corrupção da moral humana, a sociedade não poderia ser outra coisa senão o palco onde a perversão representa seu papel. A luta que se instaura entre todos os homens é o advento mesmo da concorrência universal. Estamos, pois, diante do que Luiz Roberto Salinas Fortes chamou de “perversão”⁶⁶ caracterizada pela dualidade presente no homem social a qual Rousseau teria pretendido combater ao ensinar os homens a distinguir a “realidade” da “aparência”.

Nessas condições, não apenas a “ordem social” é um espetáculo enganoso, como também o “homem do homem” ou esse *factice et fantastique* que nossas *instituições* e nossos *preconceitos* criaram (OC, t. I, p. 728) é essencialmente ator, que em grego se diz *hipokrites*. Temos, assim, denunciado o mal e definido seu estatuto ontológico: trata-se de uma “perversão” e, portanto, de algo advindo, produzido, adquirido. O combate contra ele ganha também os seus contornos: o alvo principal é a duplicidade do homem, a missão do escritor é ensinar a distinguir a “realidade da aparência” e a norma a orientar qualquer eventual “terapia” seria a ideia do homem na integridade boa de sua natureza. Mas o que é, afinal, o homem na sua essência? Por outro lado, como é possível ter acesso a esta região essencial, como poderá o homem ser visto tal como a Natureza o fez “através de todas as mudanças que a sucessão dos tempos e das coisas deveu produzir na sua constituição original?”. Por meio de que procedimentos seremos capazes de “separar (*déméler*) o que ele deve ao seu próprio fundo daquilo que as circunstâncias e seus progressos

mutuamente'. Cada um, ao agir em nome de seu bem pessoal, deve opor-se aos outros, realizar seus próprios interesses às despensas dos outros e dos interesses da sociedade: 'É assim que nós encontraremos nossa vantagem no prejuízo de nossos semelhantes, e que quase sempre teremos a prosperidade de um fundada na perda do outro”.

66 O problema da perversão será abordado de modo mais específico no capítulo seguinte.

acrescentaram ou modificaram de seu *estado primitivo*?. Determiná-lo é a tarefa da “ciência do homem”. Mas qual o método, como conceber a dialética capaz de nos conduzir, através da denúncia das aparências, até a visão da essência?⁶⁷

Quanto ao desenvolvimento da questão metodológica *stricto sensu*, cabe retomarmos a interrogação proposta por Salinas à nossa maneira: não será precisamente a articulação entre a arqueologia da desigualdade e a genealogia da corrupção que permitirá nos conduzirmos, através da denúncia das aparências, até a visão da essência? De um lado estão *ser* e *parecer*, de outro, *natureza* e *sociedade*, dois pares de opostos que se encaixam de modo que o *ser* está para a *natureza* como o *parecer* para a *sociedade*, tal é a dimensão, o alcance e a profundidade da crítica de Rousseau à vida social. A corrupção da moral natural criou no homem a cisão entre a essência e a aparência, de modo que a coexistência social, nas palavras de Salinas Fortes, é a própria fonte da degradação. O desejo de distinção social nasceu no exato momento em que o homem aprendeu a se comparar com seu semelhante. Mas tal distinção entre *ser* e *parecer* é historicamente construída, não se trata de algo dado desde sempre.

“Le mal se produit par l'histoire et la société, sans altérer l'essence de l'individu”.⁶⁸

O mal⁶⁹ da sociedade, ou a manifestação da corrupção, é visto por Rousseau como algo construído historicamente pelo homem, não se trata de uma condicionante natural. A dualidade natureza/sociedade faz a distinção entre o *homem da natureza* e o *homem do homem*. Mas tal distinção, que marca o momento em que a humanidade tornou-se uma espécie sociável e má, deixa em aberto uma questão paradoxal: como, ou, com que recursos e instrumentos o homem foi capaz de transformar-se e tornar-se o que se tornou? A própria corrupção é, portanto, um paradoxo a ser investigado. Os homens abandonaram a natureza a partir da própria

67 FORTES, Luís Roberto Salinas. *Id.*, *ibidem*. p. 41.

68 STAROBISNKI, Jean. *Id. Ibidem* p. 33. “O mal se produz pela história e pela sociedade sem alterar a essência do indivíduo”.

69 Ernst Cassirer, em seu ensaio *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Edusp, São Paulo: 1999, apontou para o que entendeu ser o “paradoxo central do pensamento deste autor”: o modo pelo qual ele extraiu da elaboração da ideia de natureza, o “mal” e o “pecado”, ao contrario do que fizeram seus antecessores ao atribuir a desgraça humana à própria natureza; como se sabe, Rousseau apresentou o homem natural como um ser livre e isento de todo o mal.

natureza, ou seja, foi o desenvolvimento de faculdades já presentes em sua constituição originária que permitiu que eles chegassem onde chegaram.

PARADOXO DA CORRUPÇÃO

O homem não é naturalmente bom nem mal, a natureza o fez tão perfeito a ponto de dotá-lo de uma moral e de um instinto tão puros que, vivendo sob seu jugo, ele não poderia jamais praticar o bem nem o mal. O homem da natureza não raciocina, age instintivamente e não sabe fazer nada além de satisfazer suas necessidades vitais e repousar. Tem uma aversão nata a ver sofrer seu semelhante, ignora o vício e tem paixões tão calmas que é difícil compreender como é que pôde abandonar sua condição originária e tornar-se o que se tornou. O homem da sociedade é seu extremo oposto, cultiva o vício, é dotado de paixões ardentes – que continuamente o levam à morte –, jamais pode estar satisfeito em suas necessidades, que são infinitas e se multiplicam a um ritmo frenético, continuamente nada sabe fazer senão destruir-se a si e aos seus semelhantes, é capaz de ver perecer um desgraçado sem nada sentir, pratica o mal rotineiramente porque reflete e sabe distingui-lo do bem, é corrupto em tudo o que faz e inconsciente de sua própria desgraça. O modo pelo qual a corrupção se impôs à natureza e o homem transformou-se a ponto de ter se tornado este ser corrupto e agressivo – só moderado pelo medo e pelo castigo, e convivendo em sociedade sob uma espécie de película protetora mantida para disfarçar a verdadeira face das relações sociais, encobrando o mal e a violência com um véu de legalidade e institucionalidade que nada mais são que uma ilusão e um disfarce –, parece tão inexplicável quanto o são suas paixões artificiais e sua moral perversa.

L'étude de l'homme est dominée chez Rousseau par l'opposition de l'homme naturel et de l'homme civil: l'homme sauvage et l'homme policé, nous dit le *Discours sur l'inégalité*, différent tellement par le fond du coeur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir.⁷⁰

E se, conforme já mencionado, a natureza está inscrita no espírito humano “em caracteres indelévels”, é porque, de alguma forma, ela pôde resistir às

70 DERATHÉ, Robert. “L'homme selon Rousseau”. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Ed. du Seuil, 1984, p. 110. Tradução própria: “O estudo do homem, em Rousseau, caracteriza-se pela oposição entre o homem selvagem e o homem civilizado: o homem selvagem e o homem civil, nos diz o *discurso sobre a desigualdade*, se diferem tanto no que concerne ao coração e as inclinações, que aquilo que faz a felicidade suprema de um, reduz o outro ao desespero”.

transformações que se operaram no homem: ela se mantém viva, mesmo quando adormecida. Ora, como e com quais recursos a corrupção pôde se impor? De que maneira poderá o homem reconciliar-se com a natureza ainda presente em si? As respostas a tais questões parecem estar submersas na obra do escritor genebrino, vindo à tona nos mais variados momentos, por vezes vestidas com o manto da lei e do direito, por vezes sob as vestes da formação do espírito e da educação, ou, ainda, do sentimento e da moral. Se o problema da reconciliação do homem com sua natureza é abordado por Rousseau em diversos momentos de sua obra, o paradoxo da corrupção, presente na base de seu “sistema”, resta insolúvel. Eis um problema filosófico para o qual o autor sinalizou no *Segundo Discurso* e cuja solução parece estar tão distante quando o homem em relação à natureza.

... les Sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la Loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire... Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point apperçû et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempere l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu Naturelle, qu'ait été forcé de reconnoître le Detracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes même en donnent quelquesfois des signes sensibles...⁷¹

O homem vivia disperso pelas florestas, sem indústria, sem linguagem, sem domicílio fixo e sem nenhum tipo de relação com seus semelhantes. Nada no estado de natureza poderia induzir a que os homens se aproximassem entre si, desenvolvessem a linguagem, a indústria, fixassem domicílio, constituíssem família,

71 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 154-155. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): "...os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal... Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o seu desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. Não creio ter a temer nenhuma contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis...".

dividissem entre si o trabalho, conhecessem o ócio e o lazer, inventassem diversões e ocupações para o tempo livre – que adveio da divisão do trabalho – e assim iniciassem o processo de transformação de seu modo de vida, abandonando a solidão das origens por um convívio social que inicialmente nenhum mal lhe provocava. Rousseau explica: anos de seca e intempéries naturais forçaram os homens a reinventar seu modo de vida para perpetuar sua existência e seria esta a causa da primeira aproximação e do nascimento das primeiras sociedades. Mas dessa aproximação nasceriam novos sentimentos que, sendo fruto do desenvolvimento da moral natural e do intelecto, fariam desenvolver também o espírito e a razão a ponto de lhes permitir comparar-se mutuamente e competir pelo reconhecimento dos demais. Destas paixões adviriam todos os males. De fato, ao passo que a “idade de ouro” da humanidade foi sendo substituída por um estado de coisas no qual a competição era mais acirrada e a desigualdade se fizesse sentir de modo mais presente no seio da sociedade nascente, as infelicidades se multiplicaram e os homens conheceram o conflito incessante que marcou o momento anterior ao primeiro pacto de associação. Mas os elementos e recursos que lá atrás fizeram mover-se o homem em direção à sociedade são os mesmos que antes os mantinha na natureza. Como isso foi possível?

Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnoître aucun individuellement, l'homme Sauvage sujet à peu de passions, et suffisant à lui même, n'avoit que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentoit que ses vrais besoins, ne regardoit que ce qu'il croyoit avoir intérêt de voir, et que son intelligence ne faisoit pas plus de progrès que sa vanité. Si par hazard il faisoit quelque découverte, il pouvoit d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnoissoit pas même ses Enfants. L'art périssoit avec l'inventeur; Il n'y avoit ni éducation ni progrès, les générations se multiplioient inutilement; et chacune partant toujours du même point, les Siècles s'écouloient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce étoit déjà vieille, et l'homme restoit toujours enfant.⁷²

72 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 159-160. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte parecia com o inventor. Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e,

Toda a moral que viria a se desenvolver mais tarde, assim como a razão e os sentimentos, já estavam inscritos na alma humana antes mesmo que os homens tivessem consciência deles, de modo que nada de novo lhes foi somado e todo o desenvolvimento que se procedeu só foi possível graças aos recursos intelectuais que a própria natureza já havia disponibilizado aos homens. A corrupção é, portanto, paradoxal, uma vez que se deu a partir do desenvolvimento de capacidades intelectuais presentes naturalmente nos homens. Ora, se nada de novo foi adicionado à moral humana, o que se passou foi uma transformação no núcleo dessa mesma moral, de modo que caberia nos perguntarmos: a natureza não teria mantido em seu seio o elemento de sua própria destruição?

Curiosamente a transformação pela qual passou a humanidade não se procedeu nas demais espécies animais. Cabe nos perguntarmos também por que foi possível apenas ao homem dar o salto que o tirou da natureza enquanto as demais espécies nela permaneceram mesmo que tal permanência viesse a custar, em muitos casos, a própria extinção? A resposta a tal questão não estaria precisamente na distinção feita por Rousseau entre o homem e o animal? Retomemos os termos nos quais o autor faz tal distinção: sabemos, de saída, que do ponto de vista físico, o homem não se difere muito dos animais, ele não é mais do que uma espécie dentre muitas outras, é mais forte que uns, mais ágil que outros e, de um modo geral, melhor organizado que qualquer outro; a natureza os dotou das mesmas necessidades para a sobrevivência mas não dos mesmos instintos, uma vez que o homem apresenta a capacidade natural de se apropriar dos instintos das outras espécies; as diferenças entre ambos começam a partir do momento em que deixamos de lado o ponto de vista físico e passamos ao metafísico: aqui o homem apresenta uma característica tão peculiar que torna mesmo impossível equipará-lo aos animais e considerá-lo apenas mais um dentre muitos; tal característica, antes uma qualidade, é precisamente a *liberdade*. Ora, ao contrário do animal, o homem é um ser livre, capaz de desobedecer à natureza. Rousseau afirma no *Segundo Discurso* que a natureza manda em todas as espécies, a diferença é que o homem nem sempre obedece; o animal nada mais faz do que seguir aos seus instintos. Mas

partindo de uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuava sempre a ser criança”.

a liberdade não é a única característica que distingue o homem dos animais, há ainda uma outra, decisiva e paradoxal, porque, ao mesmo tempo pode ser a causa e a consequência da corrupção da espécie: a perfectibilidade, presente apenas no homem, o torna capaz de transformar-se e de alterar até mesmo a natureza. Enquanto as demais espécies permanecem tal qual eram desde o início até ao fim de sua existência, o homem altera-se e adapta-se às mais distintas situações e ambientes, recriando seu modo de vida e acrescentando a si instrumentos que lhe dão continuamente maior controle sobre si e sobre a natureza. Daí a conclusão de que a essência do homem é inteiramente outra no que concerne à sua distinção como espécie: ele pode alterar a própria natureza enquanto os animais permanecem indefinidamente os mesmos. A perfectibilidade é possivelmente a mais paradoxal das qualidades humanas pois é a ela que devemos a perpetuação da espécie e ao mesmo tempo o declínio que marca nossa história. Não fosse por ela, talvez jamais tivéssemos abandonado nossa condição primitiva mas nada nos garante que sobreviveríamos às transformações pelas quais a natureza passou ao longo dos milênios; entretanto, não é a ela que devemos nossa corrupção?

Da perfectibilidade à perversidade

O espírito humano, como o heliotrópio, olha sempre de face um sol que o atrai, e para o qual ele caminha sem cessar: é a perfectibilidade.⁷³

Apesar de todos os riscos iminentes a uma súbita tomada de empréstimo da frase acima citada – extraída de uma crônica de Machado de Assis na qual ele parece buscar um ponto de equilíbrio na relação entre *o jornal e o livro*, em uma época na qual o progresso técnico ainda deixava perplexos os intelectuais – é preciso reconhecer que ela vem a calhar, dado seu conteúdo paradoxal e proximidade em relação ao problema ora tratado. A perfectibilidade é, com efeito, a faculdade natural que, estando presente, ainda que virtualmente e indeterminadamente no espírito humano desde sempre, ganhou vida por conta das circunstâncias e permitiu o desenvolvimento sucessivo de todas as demais

73 ASSIS, J. M. Machado. “O jornal e o livro”. In: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, V. III, 1994. Crônica publicada originalmente no *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 10 e 12 de janeiro de 1859.

faculdades humanas, também elas virtuais em estado de natureza. Trata-se de uma faculdade que serve à adaptação humana às mais variadas conjunturas e que, estando presente apenas virtualmente, necessita de motivações externas para se manifestar. Foi por meio dela que o homem pôde encontrar na natureza os instrumentos necessários à sua defesa e conservação, foi também por ela é que pôde desenvolver a linguagem e a razão.

Ao contrário dos demais animais, o homem, não está pronto e acabado quando sai das mãos da natureza, ele vive em constante transformação, adapta-se às mudanças externas, altera-se continuamente. No estado de natureza, a perfectibilidade é virtual porque neste estado o homem se governa pelo instinto e está em equilíbrio com o ambiente em que vive, onde a abundância de alimentos e o clima ameno não o impulsionam a agir para além do que permitem as suas habilidades naturais, sua força e sua indolência. A perfectibilidade só entra em ação quando se quebra o equilíbrio entre o homem e seu meio, quando as circunstâncias externas se alteram, a escassez se impõe e o clima se transforma. Do contrário nada garante que os homens viessem a aprender a lidar com instrumentos externos a si e a desenvolver sua força e suas faculdades mentais para assegurar a sobrevivência; no antigo ambiente de abundância e equilíbrio nada exigia que ele agisse para além de suas forças e sendo o homem um animal preguiçoso, foram necessárias secas prolongadas e intempéries naturais para que a perfectibilidade pudesse agir em seu espírito. Os homens poderiam ter permanecido eternamente em estado de natureza sem jamais terem desenvolvido suas faculdades se o equilíbrio não tivesse sido quebrado. Foram circunstâncias extremas que quebraram tal equilíbrio; novas exigências do ambiente forçaram o homem a abandonar a indolência que caracterizava seu estado primitivo, ele foi obrigado a lutar para satisfazer suas necessidades; tais exigências, de um meio que se tornou menos generoso e menos farto, teriam sido a causa do avivamento da perfectibilidade; esta faculdade natural deixou de ser virtual e entrou em ação por causas também naturais e assim serviu para atender às necessidades mais primárias dos homens, outrora tão facilmente satisfeitas. Assim, o homem pôde aprimorar instrumentos para dominar a natureza e alterar o ambiente para garantir sua subsistência. Pôde também aproximar-se e mais tarde associar-se aos seus semelhantes. Toda uma

sucessão de desenvolvimentos se somaram aos primeiros movimentos da espécie humana e uma profunda transformação se passou em sua constituição física e mental a partir do momento em que a perfectibilidade “entrou em cena”. Esta faculdade tão peculiar ao homem, inexistente nas demais espécies animais, capaz de avivar todas as outras, o faz “progredir” para um novo estado de coisas e para uma nova condição de vida.

Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est, en effet, avec la liberté ou sa qualité d'agent libre, la perfectibilité et les autres facultés “virtuelles” qu'il a reçues de la nature “en puissance” comme la raison, l'imagination et la conscience.⁷⁴

A noção de perfectibilidade desempenha um papel central no pensamento de Rousseau por designar no homem um paradoxal princípio de mudança. É uma faculdade de ordem psíquica pela qual o homem pode se transformar individualmente ou enquanto espécie; entretanto, trata-se de uma faculdade sem valor moral, ou seja, não se lhe pode atribuir juízos como os de “bom” ou “mal”. Certamente foi por meio dela que o homem iniciou todo o processo de transformação em sua natureza e a ela se devem todos os “progressos” materiais alcançados desde os primeiros tempos, mas, se por um lado ela lhe permitiu sobreviver às intempéries naturais e à escassez de alimentos, por outro, lhe atribuiu novas habilidades e o fez transformar-se num animal completamente distinto daquele que a natureza criou. Pela perfectibilidade o homem se tornou senhor de seu destino, dominou a natureza, controlou o ambiente e desenvolveu progressivamente novos instrumentos e habilidades para alcançar aquilo que em outros tempos a natureza lhe dava gratuitamente. Mas se é a ela que se deve o “progresso”,⁷⁵ é certamente a ela que se deve também o abandono da natureza e todas as transformações que se procederam no espírito humano.

Victor Goldschmidt afirma⁷⁶ que o recurso ao conceito de *perfectibilidade*, esta “faculdade quase ilimitada”, retoma e formaliza a ideia de “progresso ao

74 DERATHÉ, Robert. “L'homme selon Rousseau”. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Ed. du Seuil, 1984, p. 112. Tradução própria: “O que distingue o homem dos animais é, com efeito, junto de sua liberdade ou sua qualidade de agente livre, a perfectibilidade e outras faculdades ‘virtuais’ que ele recebeu da natureza em ‘potencial’, como a razão, a imaginação e a consciência”.

75 A palavra “progresso”, na língua clássica, não estava necessariamente afetada *a priori* de um significado positivo nem por um ideal determinado.

76 *Op. Cit.* p. 288-292.

infinito”, que já estava presente em Pufendorf e em Pascal, além de constar da sexta parte do *Discurso do método* de René Descartes, e remontar também a Galileu Galilei e a Bacon. O sucesso desse conceito na filosofia, que estaria presente também em Hegel e Lessing, talvez esteja no fato de ele exprimir a ambição do homem moderno e encaixar-se – com mais ou menos precisão – nas ideias e concepções do “século das luzes”.

Rousseau descreve a perfectibilidade como sendo também uma faculdade de equilíbrio, dada ao homem pela natureza e cujo desenvolvimento pode ser ilimitado. No estado de natureza ela pode ser entendida como o “fruto proibido”, apesar de ser natural, mas precisamente por estar presente no espírito humano apenas em potencial e poder levá-lo à queda ao mesmo tempo que o faz levantar-se. Por ela o homem pode se elevar acima da natureza, dominá-la, destruí-la, controlá-la, mas, também por ela, pode cair mais baixo do que o animal. A perfectibilidade, estando assim presente no espírito humano como uma faculdade virtual capaz de desencadear o desenvolvimento de todas as outras faculdades humanas, talvez seja o núcleo irradiador dos paradoxos humanos. A corrupção, este lento processo de degeneração da alma humana, tem na perfectibilidade seu momento decisivo: é nela e por ela que tudo se transforma definitivamente no homem; é por ela que ele abandona a natureza e toma o controle sobre seu próprio destino. A proporção disso no espírito humano talvez seja incomensurável mas Rousseau parecia consciente do caráter paradoxal da corrupção. Perfectibilidade e corrupção são, portanto, “dois lados de uma mesma moeda”.

O paradoxo está, portanto, no fato de a perfectibilidade ao mesmo tempo permitir ao homem elevar-se acima de qualquer outra espécie animal e, em seguida, cair mais baixo do que todas elas juntas. O homem deu-se a si mesmo uma natureza outra que não aquela que recebeu, transformou-se inteiramente mas sua transformação, se vista com os olhos da natureza, nada mais foi que corrupção. A degeneração da natureza humana, ou seja, a corrupção do homem, deve-se, segundo Rousseau, à ação de que o próprio homem é responsável. Foram séculos de sucessivas mudanças, todas devidas à peculiar capacidade humana de se transformar, adquirir novas habilidades e desenvolver novas faculdades. Só o homem pôde percorrer tal trajeto porque só nele está presente a perfectibilidade. A

natureza teria dotado o homem dos recursos que serviriam à sua própria destruição?
Vejam como Rousseau aborda a questão:

Tout animal a des idées puis qu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins: Quelques Philosophes on même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête; Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou de resister; c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son ame: car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les Loix de la Mécanique.

Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseroient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectioner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle étoit la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est il sujet à devenir imbécile? N'est ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la Bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme rependant par la vieillesse ou d'autres accidents, tout ce que sa *perfectibilité* lui avoit fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la Bête même? Il seroit triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme, que c'est elle qui le tire, à force de tems, de cette condition originaire, dans laquelle il couleroit des jours tranquilles, et innocens; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tiran de lui-même, et de la Nature. Il seroit affreux d'être obligés de louer comme un être bien-faisant celui qui le premier suggera à l'habitant de Rives de l'Orenoque l'usage de ces Ais qu'il applique sur les tempes de ses Enfants, et qui leur assurent du moins une partie de leur imbécillité, et de leur bonheur originel.⁷⁷

⁷⁷ ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 141-142. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): "Todo animal tem ideias, visto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica.

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as

Por que só o homem está sujeito a se tornar imbecil? O animal, que a seu turno nada adquire além daquilo que a natureza lhe conferiu, nada tem a perder, vive sempre com seu instinto, sob a égide da natureza, enquanto o homem, que pela perfectibilidade adquire novos instrumentos e novas habilidades, perde ao cabo de uns tantos anos tudo quanto adquiriu e cai mais baixo do que o animal. Se todos os desenvolvimentos humanos se devem à sua peculiar capacidade de se aperfeiçoar, a corrupção de sua natureza certamente e paradoxalmente se deve, a esta mesma capacidade. Rousseau, ao reconstituir a história hipotética da humanidade, tratou de marcar a diferença existente entre o homem e o animal; esta “faculdade de se aperfeiçoar – que reside em nós, tanto na espécie quanto no indivíduo – é ao mesmo tempo o mal e o remédio para as desgraças que nos afligem. São ideias e sentimentos que se sucedem no espírito humano, relações sociais que se estreitam, uma efervescência de novas sensações e experiências que agitam nossa alma. A inocência dos primeiros tempos de vida social chega ao fim, ao passo que a corrupção desenvolve-se continuamente. Assim, a proximidade entre os homens e o estreitamento das relações permite o nascimento de atividades tão inocentes quanto podia ser tudo aquilo que brotasse de seu espírito. Da divisão social do trabalho advém o tempo livre e para preenchê-lo o homem rapidamente encontra as mais variadas atividades como o canto, a dança etc. A degeneração em relação à natureza é visível: estamos diante de um ser arrebanhado e ocioso, no qual o hábito de se ver mutuamente, assim como a preocupação com o olhar do outro lhe faz conhecer sentimentos que em si só puderam se desenvolver à força da ocasião; não demora para que o mais eloquente e o mais belo se imponha sobre os demais ou

outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de alguns milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. Seria horrível ter de louvar como um ser benfeitor o primeiro a sugerir aos habitantes das margens do Orinoco o uso dessas tabuazinhas que aplicam nas têmporas de seus filhos e que, pelo menos, lhe asseguram uma parte de sua imbecilidade e de sua felicidade original”.

que cada um se ocupe mais em se comparar com os seus semelhantes do que em viver em equilíbrio consigo mesmo e com a natureza; logo a estima pública passará a ter um preço e a inveja, o desprezo, a desigualdade e o vício farão parte integrante da alma humana.

A mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le coeur s'exercent, le Genre-humain continue à s'appivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les Cabanes ou autour d'un grand Arbre: le chant et la danse, vrais enfans de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tems: de ces premières préférences nâquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence.⁷⁸

O desenvolvimento das faculdades humanas a partir da perfectibilidade será proporcional não apenas aos desafios impostos pelo ambiente mas também e sobretudo à intensidade dos sentimentos e das ideias que surgiram e se multiplicaram ao passo que as relações sociais se estreitaram. Se à perfectibilidade não convém atribuímos valores morais dada sua condição de faculdade “em potencial” no homem natural, somos ao menos obrigados a reconhecer nela a chave para a compreensão da mudança fundamental que se procedeu no espírito humano. A corrupção está diretamente ligada à capacidade do homem de dominar seu destino e às motivações que o conduziram em todo o processo de transformação que terminou por colocá-lo em sociedade. As “novas luzes” dotaram o homem de novos instrumentos de trabalho que certamente lhe garantiram uma vida progressivamente menos rústica e mais sedentária do que aquela a que foi obrigado

78 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 169-170. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência”.

a viver desde a quebra do equilíbrio natural. Mas, ao mesmo tempo, lhe atribuíram novas qualidades e novos sentimentos e lhe fizeram aprender a articular suas ideias a fim de formular outras, novas, ainda mais sofisticadas e abstratas do que as primeiras; nascem a inveja e o desprezo e o homem aprende a desejar tudo quanto o possa fazer parecer melhor do que é e distingui-lo em relação aos demais. Tal impulso por “distinção social” somado ao desejo progressivo de possuir tudo quanto possa servir para tornar um indivíduo melhor do que outro, somado aos novos sentimentos e à competição que se instaurou entre os homens logo tomou o lugar das motivações externas à perfectibilidade e esta faculdade, antes inocente, passou a agir em conformidade com as circunstâncias e a servir à corrupção. Também não iria demorar para que se criasse continuamente novos instrumentos, objetos e critérios para esta “distinção”. A perfectibilidade acabaria logo por convir ao homem sob qualquer aspecto, como uma qualidade inseparável de si.

La perfectibilité convient à l'homme, à quelque niveau qu'on le prenne: elle ne requiert pas la “conscience” d'elle-même; comme on vient de le dire, la méditation a fait place à l'observation. Or, pour celle-ci, la perfectibilité se présente comme une qualité biologique, inséparable de l'homme, même à ses débuts. Si inséparable même, que la constante confusion entre l'homme naturel et l'homme civilisé, en vertu de laquelle on proclame la misère du premier, présuppose tacitement la perfectibilité, et, même chez le primitif, la suppose en acte. A cet égard, il faudrait corriger ce que nous avons dit: même pour saisir la perfectibilité comme critère distinctif, la méditation doit s'ajouter à l'observation. Car il s'agit de comprendre que le primitif tout en possédant, comme ses lointains descedants, la faculté de se perfectionner, ne la possède cependant qu'en puissance: or la méditation seule peut ressaisir l'existence d'une qualité dont l'observation ne perçoit pas encore les effets. Si donc il est vrai que cette qualité est, en définitive, proposée afin “de se faire admettre aussi bien des matérialistes que des autres”, vu que “personne ne peut nier le fait que l'homme se distingue des brutes par sa perfectibilité”, il reste encore à faire admettre – ce qui est bien plus difficile – que cette qualité demeure d'abord à l'état de simple virtualité: c'est à quoi va s'appliquer la suite, beaucoup plus développé, de cette partie “métaphysique”.⁷⁹

79 GOLDSCHMIDT, V. *Op. Cit.* p. 289. Trad: A perfectibilidade convém ao homem em diversos aspectos: ela não requer que ele esteja consciente de sua existência; como se costuma dizer, a meditação ocupa o lugar da observação. Ora, a perfectibilidade se apresenta como uma qualidade biológica, inicialmente inseparável do homem. Tão inseparável que a constante confusão entre o homem natural e o homem civilizado, em virtude da qual se proclama a miséria do primeiro, pressupõe tacitamente a perfectibilidade, e, mesmo nos primitivos, supõe-se que ela está em ação. Sob este ponto de vista, deve-se corrigir o que se diz: mesmo se tomarmos a perfectibilidade como critério distintivo, a meditação deve se somar à observação. É necessário compreender que se o primitivo já possuía, como seus mais distantes antepassados, a faculdade de se aperfeiçoar, ele não a tinha senão potencialmente: ora, somente a meditação pode recuperar a existência de uma qualidade cuja observação não percebe ainda seus efeitos. Se, portanto, é verdade que esta qualidade é definitivamente proposta a fim “de ser admitida tão bem entre os materialistas que entre

O homem jamais tornará a ousar parecer tal qual a natureza o criou, não seria demasiado arriscado dizer que a esta altura ele já desconhece completamente sua própria natureza. Entre a essência e a aparência será erguido um muro tão intransponível quanto aquele que passou a existir entre duas consciências distintas. Ser e parecer, esses dois elementos outrora unidos no coração do homem jamais tornaram a se confundir. Um vigoroso processo de artificialização e disciplina do corpo terá lugar no homem e a apresentação em público, tal qual numa peça teatral, se fará sob os cálculos de uma mente corrupta que aprendeu a raciocinar em termos utilitários. O interesse e a opinião pública governam juntos os passos dos homens ociosos e arrebanhados.

A nascente oposição entre o ser e o parecer certamente causa toda sorte de desgostos e aflições aos homens que, por sua vez, passam a viver sob contínua obrigação de suprimir sua própria natureza para atender aos desígnios de uma nova condição de vida. A sociedade caracteriza-se, pois, pela existência relativa à opinião, e tal forma de existir implica apresentar-se sob máscaras capazes de enganar o insistente olhar do outro. A essência do homem social passará a ser formada por elementos artificiais que apagam tanto quanto possível a natureza. Agir para e pelo parecer, ocultar o ser e exibir-se sob a máscara de uma abstração social tornar-se-iam as regras de ouro do homem social. Tal existência sob o jugo da opinião é alienante e exige do homem habilidades para as quais a natureza não o dotou dos instrumentos necessários. A imaginação corrompida tratará de cuidar para que não falem ao homem os instrumentos artificiais aos quais recorrer nas mais diversas circunstâncias para que ele possa parecer o que não é e assim atuar no “teatro do mundo”, desempenhando distintos papéis. Essa cisão aberta entre o ser e o parecer terá sua correspondência numa outra, mais grave e mais profunda, no interior do próprio ser do homem social, aquela entre o homem e sua própria natureza.

Em sociedade – onde a natureza é ocultada à força dos desenvolvimentos da corrupção por ser incompatível com as regras sociais e esquecida à força das exigências do novo meio –, o homem pode manifestar todos os traços característicos

os demais”, visto que “ninguém pode negar o fato de que o homem se distingue dos brutos pela perfectibilidade”, falta ainda admitir – o que é muito mais difícil – que tal qualidade reside primeiro em estado de simples virtualidade: é ao que vai se aplicar, em seguida, e bem mais desenvolvida, esta parte da metafísica.

de sua moral corrupta, uma vez que nela ele se ocupa mais em assegurar sua imagem perante os outros do que em viver de acordo consigo e com a sua natureza. Em sociedade, os homens estão “obrigados” a se comparar e é precisamente nessa comparação que está conteúdo decisivo para a corrupção. Ao se compararem mutuamente, os homens se dão conta das diferenças – antes imperceptíveis – que a natureza lhes atribuiu, das habilidades que cada qual deve aos desenvolvimentos de suas faculdades individuais e, no seio deste movimento “para fora” de si, movimento racional, aderem a uma nova modalidade de existência, “relativa”, que se funda na comparação mútua e na competição e que está longe daquela “absoluta”, marcada pelo “sentimento absoluto de si” e pela autossuficiência, característicos de seu estado originário. Em sociedade a vida se dá relativamente à opinião pública, o que conta é o “olhar do outro”, é nele que se define o caráter do homem social. A realidade converte-se antes numa espécie de grande teatro onde prevalece, pois, o “jogo do parecer”; entre os homens erige-se um obstáculo quase intransponível, que marca a distância entre os corações e as consciências. No domínio da corrupção é o cálculo e o raciocínio que predominam, nele inexistem a inocência dos primeiros tempos e a verdade converte-se numa regra geral relativa e gelatinosa, adaptável às circunstâncias. Mais uma vez estamos diante do que Jean Starobinski chamou de “obstáculo” à transparência natural.

*

Ao depositar na perfectibilidade os fundamentos de sua “teoria da corrupção”, Rousseau fortalece a ideia central do *Segundo Discurso*, segundo a qual o homem, naturalmente amoral e incapaz de praticar o bem ou mal, torna-se mau em razão dos desenvolvimentos sucessivos que se procederam em seu meio e promoveram a corrupção de sua natureza. Desse modo, o autor explica que, sendo o homem a única espécie dotada da faculdade de se aperfeiçoar, foi também a única capaz de adquirir novas qualidades e instrumentos e, portanto, a única que pôde se adaptar às novas exigências do ambiente, reproduzir-se assimilando as “novas luzes” e, assim, abandonar a natureza. Do contrário o destino humano teria sido o mesmo daquele experimentado por outras espécies: a extinção. Entretanto, esta

faculdade de se aperfeiçoar é também a causa de todas as desgraças humanas. Mas, por que uma qualidade natural seria a “vilã” de nossa história? Os desenvolvimentos que se procederam no espírito humano foram tantos e a rapidez com que se sucederam foi tamanha que os homens acabaram por se transformar completamente, alterando em tudo os desígnios da natureza, dominando-a e fazendo dela uma serva para a satisfação de suas necessidades e desejos. A natureza é a própria promotora da corrupção?

A manifestação da perfectibilidade na história hipotética da humanidade é certamente a entrada em cena de um paradoxo: é causa da salvação e da perdição da espécie humana. Não fosse por ela a corrupção certamente não teria encontrado o ambiente propício para se desenvolver. O fato é que sem ela o homem certamente teria desaparecido ao passo que seu meio se transformasse. Vale dizer, a perfectibilidade, como faculdade em potencial no homem natural, ao entrar em cena, põe em marcha toda uma série de desenvolvimentos; é também por ela que outras faculdades se desenvolvem no espírito humano e daí teria advindo o “bem” e o “mal”. Mas a corrupção não teria lugar sem que outros fatores não a tivessem auxiliado. O impulso de se comparar com os semelhantes, o desejo de distinção social, os sentimentos e os vícios que nascem no espírito humano não se devem diretamente à perfectibilidade, antes são filhos de mil circunstâncias que, uma vez conjugadas, “produzem os compostos funestos para a felicidade e a inocência”.

A perversidade certamente resulta em última instância da perfectibilidade, mas entre uma e outra há uma série de fenômenos e circunstâncias que se somam a fim de compor o fermento do mal. A natureza dotou o homem de um recurso perigoso mas não é a responsável pelo fato de tal recurso ter se desenvolvido da maneira pela qual se desenvolveu. A deturpação da natureza tem causas que não estão diretamente ligadas à própria natureza. Rousseau não hesita em dizer que o homem é o único responsável por sua perdição. A corrupção só encontra espaço para se desenvolver quando o homem abandona sua condição originária. A degeneração se deve mais aos novos sentimentos que os homens experimentaram ao se aproximarem entre si do que à sua faculdade de se aperfeiçoar. Tais sentimentos têm lugar no momento da aproximação entre os homens e das transformações no modo de vida que se sucederam quando das primeiras

sociedades. A moral natural, originalmente fundada na dupla “amor-de-si” e “piedade” dará lugar à moral social, na qual o amor-próprio, esse novo sentimento, tão artificial quanto as relações sociais nesta sociedade primitiva se sobreporá aos dois anteriores. Em meio à inveja e ao desprezo mútuos a competição e o conflito se desenvolverão e a corrupção se fará presente com ainda mais intensidade no coração humano ao passo que os desejos se sucedem. Assim a existência relativa e a desigualdade progressiva farão do homem uma espécie sociável e má.

Si la société déprave et pervertit les hommes, ce n'est pas seulement parce qu'elle établit entre eux une inégalité funeste, c'est surtout parce qu'elle les soumet au jugement d'autrui, au joug de l'opinion, et les amène à substituer dans leur conduite le paraître à l'être.⁸⁰

Da perfectibilidade à perversidade um longo caminho foi percorrido, ele coincide com o momento em que, no *Segundo Discurso*, os homens deixam a “idade de ouro”. O nascimento da propriedade privada certamente desempenhou papel decisivo no aprofundamento da distância entre o “ser” o “parecer”; a partir dela, a inocência dos primeiros tempos de vida social desaparece e dá lugar à guerra de todos contra todos onde o que conta é a lei do mais forte. Novamente a perfectibilidade esteve presente e novamente foi peça chave para a aquisição de novas habilidades individuais e novos instrumentos para assegurar uma vida em meio ao conflito. Quando cada um deve aprender a jogar o jogo dos interesses individuais, muito há que se desenvolver no espírito. Mas há ainda um outro sentimento, igualmente central para a compreensão da corrupção, o amor-próprio, que veio a substituir o amor-de-si mesmo e inaugurar uma nova moral em substituição à moral natural, insuficiente para regular as ações humanas neste novo estado de coisas.

A entrada em cena do amor-próprio

O homem natural – um animal – é um ser amoral e dotado de paixões.

80 DERATHÉ, Robert. “L'homme selon Rousseau”. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Ed. du Seuil, 1984, p. 112. Tradução própria: “Se a sociedade deprava e perverte os homens, não é somente porque ela estabelece entre eles uma desigualdade funesta, é sobretudo porque ela lhes submete ao julgamento alheio, ao jugo da opinião e lhes leva a substituir, em sua conduta, o ser pelo parecer”.

Afirmação paradoxal, ao estilo do escritor genebrino, capaz de esconder toda uma série de problemas para os quais ele dedica uma nota (trata-se da nota “i”) ao final do texto a fim de tornar mais claro aquilo que, em parte, o próprio *Discurso* já explicitava. Ainda que Rousseau não tivesse formulado o problema em termos tão contundentes, ao afirmar que existem dois tipos distintos de paixões – aquelas pertencentes ao homem natural e, inversamente, aquelas pertencentes ao homem da sociedade –, abriu espaço para as mais diversas leituras e interpretações. O fato é que a “moral natural” não é qualificada negativamente na obra; interessa saber, antes de tudo, que, sendo composta por paixões que a própria natureza deu aos homens, não pode ser má, assim como não pode ser boa. Diante disso não faria sentido atribuir ao homem uma “bondade natural”, tampouco despachar a tese do *Segundo Discurso* acusando seu autor de ingênuo ou mero sentimental – como se ingenuidade e sentimentalismo fossem títulos “condenáveis” para ele.

Rousseau distingue, portanto, as paixões, e as caracteriza, dotando as primeiras – amor-de-si e piedade (ou comiseração) – do atributo natural, uma vez que são anteriores à reflexão, pertencem ao domínio do instinto e estão presentes em qualquer espécie animal. As demais, filhas da reflexão e resultado dos desenvolvimentos que conduziram os homens à corrupção, nascem apenas no seio da vida social, são numerosas, violentas e imperiosas. Se no primeiro caso estamos diante da amoralidade ou do simples instinto, no segundo, estamos diante da pura manifestação de uma moral corrupta.

O amor-de-si (ou *amour-de-soi-même*), é um sentimento natural que tem a ver com o impulso pela autoconservação, presente em todos os animais, ele move os homens no sentido da satisfação de suas necessidades mais básicas, capazes de assegurar o bem estar e perpetuação da espécie. É uma paixão moderada e incapaz de incitar o homem ao excesso. Rousseau afirma, no *Segundo Discurso*, que o homem selvagem, estando satisfeito após uma refeição, está em paz com toda a natureza e pode relacionar-se docilmente com seus semelhantes. O amor-de-si faz com que o homem se volte para si mesmo, é a única paixão capaz de tirá-lo, por instantes, de sua existência preguiçosa, mas, sendo limitada, vê suas forças se extinguirem no exato momento em que estas necessidades estão satisfeitas. Certamente essa paixão poderia opor os homens entre si mas, antes que uma

disputa se instaurasse, ambos procurariam meios mais fáceis e simples de satisfazer suas necessidades sem que fosse necessário um conflito. O homem da natureza, guiado pelas paixões que a própria natureza lhe atribuiu, vive em equilíbrio com todos os demais seres. Não é difícil imaginar isso, basta olhar para a natureza, tudo nela se articula com perfeição; o homem teria feito parte de tal cenário idílico antes que acasos funestos tivessem posto em marcha os desenvolvimentos de sua razão.

Assim como o amor-de-si, a piedade, ou *pitié*, está presente no homem natural; é sua segunda paixão, aquela que, nas palavras de Rousseau, nos inspira uma repugnância nata a ver perecer ou sofrer um ser sensível, sobretudo quando se trata de um semelhante. Instinto presente também nas demais espécies animais, anterior à razão e ao cálculo. Trata-se de um sentimento de comiseração, uma espécie de contrapeso ao amor-de-si, capaz de conduzir a um equilíbrio e impedir o homem natural de provocar a dor e o sofrimento nos demais seres sensíveis ou mesmo, esquivar-se de socorrê-los; ela é o tempero para o ardor do impulso pela autoconservação. Assim, o homem natural, movido por estas duas paixões era incapaz de raciocinar, só podia agir em conformidade com a natureza e não desejava mais do que o repouso e a satisfação das necessidades mais básicas. Rousseau afirma que todas as regras do direito natural resultam da combinação destas duas paixões e sob sua vigência: o homem jamais poderia cometer excessos e agir em prejuízo de seus semelhantes. Impossível imaginar o conflito quando os homens, assim como todas as demais espécies animais são movidos por tais “regras”, a todos comuns e “impressas em seus corações em caracteres indeléveis”. São elas que, em estado de natureza exercem o papel de Lei, de moral e de virtude. A natureza as imprimiu no coração do homem de modo que jamais poderão ser apagadas. Por este motivo, a piedade é descrita por Rousseau como aquela paixão que está por traz de todas as virtudes sociais, tais como a generosidade, a clemência etc. No homem natural a piedade é fruto da identificação espontânea com o sofrimento alheio, algo instintivo que independe da razão.

*

Mas “não se deve confundir o amor-próprio com o amor-de-si; são duas paixões bastante distintas”, alerta Rousseau, na nota “o” de seu *Segundo Discurso*. Ao marcar tal distinção, o autor aponta para o fenômeno paradoxal da *corrupção* e para o modo como ele se manifesta no desenvolvimento das paixões humanas. Em outras palavras, se o paradoxo já estava presente na *perfectibilidade*, ele não se faz menos presente na moral. O amor-de-si, como sentimento natural que nada mais faz que mover o homem no sentido de sua autoconservação, dá lugar ao seu contrário, o amor-próprio, este sentimento relativo e fictício capaz de mover o homem em outra direção muito diversa daquela para a qual se movia sob os impulsos da natureza. Quando nasce o amor-próprio, a vaidade torna-se o guia, e é em nome dela que homens se tornam capazes das piores atrocidades. Como se constata na leitura de Rousseau, o homem transformou-se no que é através de um movimento que o corrompeu; as origens deste movimento da corrupção estariam paradoxalmente presentes na própria natureza, o que, mais uma vez, parece cercar a noção de corrupção de um paradoxo aparentemente insolúvel.

Il ne faut pas confondre l'Amour propre et l'Amour de soi-même; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur.⁸¹

O amor-próprio é a paixão que torna os homens capazes de desprezarem-se mutuamente e de agirem em seu próprio prejuízo. Trata-se da única paixão que pôde colocar os homens em ação uns contra os outros e que os tornou uma espécie sociável e má. O surgimento da honra e da consideração pública são explicados por Rousseau como resultado da vaidade e do desprezo. A reflexão e a comparação mútua, que terão lugar apenas com a aproximação entre os homens e o

81 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 146-147. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra”.

desenvolvimento dos primeiros estágios de vida social, se fazem em consonância com a corrupção da moral humana. O amor-próprio não existia quando os homens viviam em estado de natureza, pois, quando cada homem é seu único espectador e se sente como o único ser no universo interessado em si, não era possível que um sentimento que só pode existir através da comparação mútua pudesse ter germinado em seu espírito. “Homens que não sabem se comparar são incapazes de praticar o mal”, afirma Rousseau.

Ceci bien entendu, je dis que dans nôtre état primitif, dans le véritable état de nature, l'Amour propre n'existe pas; Car chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite, il n'est pas possible qu'un sentiment qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire, puisse germer dans son ame: par la même raison cet homme ne sauroit avoir ni haine ni desir de vengeance, passions qui ne peuvent naître que de l'opinion de quelque offence reçue; et comme c'est le mépris ou l'intention de nuire et non le mal qui constitue l'offense, des hommes qui ne savent ni s'apprécier ni se comparer, peuvent se faire beaucoup de violences mutuelles, quand il leur en revient quelque avantage, sans jamais s'offenser réciproquement. En un mot, chaque homme ne voyent guère ses semblables que comme il verroit des Animaux d'une autre espèce, peut ravir la proie que plus foible ou ceder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des événemens naturels, sans le moindre mouvement d'insolence ou de dépit, et sans autre passion que la douleur ou la joye d'un bon ou mauvais succès.⁸²

Na natureza, os homens estão paradoxalmente ligados entre si por uma força que inexiste em sociedade. Se o encontro furtivo promovido pelo amor-de-si entre seres dispersos nada mais é que uma sucessão de vínculos provisórios e precários, há, entre eles, um reconhecimento mútuo e instintivo, algo que só se explica pela piedade. Em sociedade, onde a coabitação promove uma série de vínculos forçados e duradouros, assim como um convívio intenso porém conflituoso,

82 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 146-147. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estudo primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma. Pelo mesmo motivo, esse homem não poderia ter nem ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente. Em uma palavra, cada homem só vendo os seus semelhantes como veria animais de outra espécie, pode tomar a presa do mais fraco ou ceder a sua ao mais forte, considerando suas rapinagens ou de despeito e sem outra paixão além da dor ou da alegria de um bom ou mal êxito”.

a unidade entre os homens paradoxalmente inexistente.

O homem em natureza era um ser completo e que desconhecia as misérias do estado social. Seu avesso é o homem da sociedade, escravo de uma infinidade de paixões que o coloca em constante conflito com seu semelhante e com o meio no qual habita. Uma cisão se faz presente no espírito do homem social. A sobreposição da aparência à essência, a fragmentação, a supressão da piedade e a intensidade de um amor-próprio que torna-se a força motriz para o movimento e a multiplicação das paixões explica a ininterruptibilidade de um conflito que opõe todos contra todos. O idílico estado de natureza é enterrado sob os escombros da moral natural que, a seu turno, tal como a descreveu Rousseau, é a moral da transparência, do imediato e do absoluto. Ora, por que meandros, ou melhor, de que modo foi possível a substituição dessa moral natural pela moral social? Como foi possível o ofuscamento da comiseração pela razão e a entrada em cena do amor-próprio, filho das paixões sociais perversas e da corrupção?

O que há de paradoxal na noção de corrupção torna-se, decerto, mais evidente quando ela é encarada sob a óptica do movimento. Desse modo, o *Segundo Discurso*, ao formular a hipótese da corrupção do homem, propõe um problema concomitante: por que meandros e forças teve início o “movimento da corrupção”? O escritor genebrino apresenta o modo pelo qual uma série de infortúnios e intempéries naturais, conjugadas outros fatores de escassez deram início a uma primeira aproximação entre os homens. A perfectibilidade, esta faculdade inata e natural, está na raiz do primeiro impulso de aproximação, não fosse assim, os homens não aprenderiam a calcular os benefícios de uma ação conjunta pela sobrevivência quando a natureza deixou de ser tão abundante e protetora. Diante de uma ameaça maior, esta faculdade entrou em ação permitindo que todas as demais faculdades do espírito humano se desenvolvessem progressivamente. Na óptica do movimento, a perfectibilidade é apenas mais um dos paradoxos: é natural, mas é por ela que se torna possível o abandono da natureza. Não faria jus à precisão do argumento rousseauiano se optássemos por um juízo de valor acerca dela, tampouco se a responsabilizássemos por todos os males que se sucederam ao seu despertar. O autor jamais incorreria neste erro, ao contrário, fez questão de explicitar que, se ela é ao mesmo tempo a causa dos males, é

também, a causa de todos os benefícios que os homens conheceram ao longo de sua história.

O argumento de Rousseau é posto a prova pelo próprio autor quando ele recoloca o problema eivado de todos os seus paradoxos: no momento em que todas as faculdades humanas estão desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade e o espírito quase ao cabo de tudo quando lhe pôde atribuir a perfectibilidade, estão estabelecidas a posição e o destino de cada homem. A quantidade de bens, a beleza, a força, o poder, a capacidade de impor-se sobre os demais, tudo quando promove o movimento do espírito no seio da sociedade se define concomitantemente à capacidade humana de construção de valores sociais imaginários e de jogar com eles definindo entre si quem manda e quem obedece. As qualidades que só se desenvolvem à força da perfectibilidade tornam-se sinais de distinção e mais vale afetar possuí-las do que possuí-las de fato. “Por proveito próprio foi preciso mostrar-se diferente do que se era”, afirma Rousseau, na segunda parte do *Discurso*, procedimento que só se tornou possível com a instauração da cisão entre o *ser* e o *parecer*, problema central que remete diretamente aos paradoxos da corrupção e sobre o qual Salinas Fortes, Bento Prado Jr. e Jean Starobinski se detiveram. Vejamos como o próprio Rousseau o descreve:

Voilà donc toutes nos facultés développés, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour propre intéressé, la raison rendüe active et l'esprit arrivé presqu'au terme de la perfection, dont il est susceptible. Voilà toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établi, non seulement sur la quantité des biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents, et ces qualités étant les seules qui pouvoient attirer de la consideration, il falut bientôt les avoir ou les affecter; Il falut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet.⁸³

Ser e parecer, agora, dois elementos distintos, ambos presentes no homem.

Tudo se passa como se duas esferas de existência pudessem coabitar o espírito,

83 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p.174. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era”.

assim, dá-se a aludida cisão e a dimensão do *ser* é sufocada tanto quanto possível pela do *parecer*. Eis a fonte da miséria humana, diria Rousseau. A existência desfaz-se diante da imposição da aparência. Os homens inauguram uma nova fase em seu movimento de corrupção, doravante, a força motriz do movimento, sob o comando do amor-próprio, desenvolverá ao infinito os critérios que definirão a luta de todos contra todos. A liberdade originária, a felicidade e a inocência estão definitivamente enterradas em um passado que de esquecido torna-se hipotético. Da distinção entre o *ser* e o *parecer*, advieram todos os vícios, reforça Rousseau. Todo um cortejo de perversidades terá lugar a partir de tal cisão no espírito humano. Uma infinidade de novas necessidades surgem sucessivamente e a soma de todas elas, suas imposições despóticas e seu movimento colocarão os homens em estado de total dependência e fragilidade. De livre e independentes que eram, tornam-se escravos. Desta escravidão não escapam os ricos e poderosos, tampouco os pobres. Se antes a piedade e o amor-de-si eram o que assegurava a plenitude da igualdade entre os homens, agora a escravidão das paixões artificiais e o estado de conflito incessante tornaram-se elemento capaz de igualar todos os homens. Paradoxalmente, no estágio mais desenvolvido da corrupção, uma nova espécie de igualdade viria a se instaurar no seio da desigualdade: aquela que os equipara “por não valerem nada”.

Etre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. D'un autre côté, de libre et indépendant qu'étoit auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître; riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux.⁸⁴

Ao passo que predomina a desigualdade extrema – com fronteiras muito bem marcadas entre ricos e pobres, poderosos e oprimidos –, os homens tornam-se escravos de si próprios e de seus semelhantes. Uma dependência mútua se

84 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p.174-175. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes, dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver ser eles”.

instaurou e tomou o lugar à autonomia natural. A animalidade dos primeiros estágios de desenvolvimento foi progressivamente substituída pela sociabilidade perversa e do amor-próprio adveio paradoxalmente a necessária coabitação entre o esplendor e a miséria. “O homem nasce livre e por todos os lados encontra-se a ferros”, afirma Rousseau, no início do *Contrato Social*, como se fizesse uma recapitulação metodológica do “diagnóstico da corrupção” levado a cabo nos dois primeiros discursos e complementado pelo posterior – e ainda inexistente quando da redação do *Contrato – Ensaio sobre a origem das línguas*. Mas não se trata, por ora, de estabelecer a ligação lógica e estrutural que garante a coerência e a unidade da obra de Rousseau, tarefa realizada por Victor Goldschmidt no já citado *Anthropologie et politique – Les principes du système de Rousseau*, trata-se, antes, de analisar de que modo os paradoxos da corrupção se fazem presentes nisso que optamos, em um breve esforço de metonímia, por chamar de “diagnóstico”.

A cisão que se opera no espírito humano – e que se abre progressivamente ao passo que se agrava a corrupção –, assim como o estabelecimento das esferas da essência e da existência não são mero recurso argumentativo, são, antes de tudo, um problema fundamental que se coloca para a compreensão do *Segundo Discurso*; ademais, não são poucas nem tampouco desprezíveis as consequências que ela teria trazido para a “história hipotética da humanidade”. Neste sentido a escolha de Starobinski mostra-se acertada e Salinas o corrobora nessa tentativa de estabelecer o método de análise da obra pela via da cisão. O problema da sobreposição da aparência em relação à essência, ao qual Bento Prado Jr. dedica algumas páginas em *A retórica de Rousseau*, assim como o conflito perpétuo entre elas ajuda a compreender as regras que pautam a guerra de todos contra todos na sociedade anterior ao primeiro pacto social. De fato, como em um grande teatro, cada qual veste a sua máscara e atua em defesa de seus interesses e de seu amor-próprio. Quantos sofrimentos e desgraças não acometem aos homens sujeitos a tantas exigências de uma civilização marcada pelo conflito e pela miséria?

Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien: ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, quand il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. Enfin l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune

relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à et nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui; Tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante.⁸⁵

Uma vez reunidos em uma mesma sociedade, os homens estão obrigados a se comparar mutuamente. A comparação torna-se inevitável e nela, berço do amor-próprio, reside a impulso – irresistível? – capaz de tirar o homem da inércia natural e fazer com que se mova e mobilize todas as forças e capacidades, todas as faculdades que a natureza lhe concedeu, na luta para se sobrepor aos demais e subjugar-los ao seu interesse tanto quanto possível. As diferenças individuais e o modo como se manifesta o interesse determinam os valores e símbolos pelos quais os homens irão caracterizar suas posições na sociedade; o uso recíproco e a dependência mútua os colocam em uma relação necessária na qual meios e fins são fixados em comum acordo.

Si c'étoit ici le lieu d'entrer en des détails, j'expliquerois facilement comment l'inégalité de crédit et d'autorité devient inévitable entre les Particuliers sitôt que réunis en une même Société, ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres. Ces différences sont de plusieurs especes; mais en général la richesse, la noblesse ou le rang, la Puissance et le mérite personnel, étant les distinctions principales par lesquelles on se mesure dans la Société, je prouverois que l'accord ou le conflict de ces forces diverses est l'indication la plus sûre d'un Etat bien ou mal constitué: Je ferois voir qu'entre ces quatre sortes d'inégalité, les qualités personnelles étant l'origine de toutes les autres, la richesse est la dernière à laquelle elles se réduisent à la fin, parce qu'étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste.⁸⁶

85 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p.175. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “É preciso, pois, que incessantemente procure interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalho para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. 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, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, 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”.

86 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p.188-189. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os

Rousseau demonstra como o amor-próprio brota da comparação necessária entre homens reunidos em uma mesma sociedade; demonstra também de que maneira o desejo universal de reputação, de honras e de preferências, intrínsecos a ele somam forças para moverem os homens uns contra os outros: são desejos que devoram a todos e que excitam e multiplicam as paixões. O ardor de fazer falar de si e o furor de distinguir-se, projetam os homens frequentemente para fora de si mesmos e legitimam o conflito e a competição generalizados, como se a falsa desigualdade construída historicamente e como se a corrupção fossem tão naturais quanto se apresentam “reais”.

Observation qui peut faire juger assés exactement de la mesure dont chaque Peuple s'est éloigné de son institutuin primitive, et du chemin qu'il a fait vers le terme extrême de la corruption. Je remarquerois combien ce désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès, et de catastrophes de toute espèce en faisant courir la même lice à tant de Prétendants: Je montrerois que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujourns hors de nous mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos Sciences et nos erreurs, nos Conquérens et nos Philosophes, c'est-à-dire, une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes. Je prouverois enfin que si l'on voit une poignée de puissans et de riches au faite des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misère, c'est que les premiers n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseroient d'être heureux, si le Peuple cessoit d'être misérable.⁸⁷

Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Se aqui coubesse entrar em pormenores, explicaria facilmente como, sem querer imiscuir-se o Governo, torna-se inevitável entre os particulares a desigualdade de consideração e de autoridade, desde que, reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se entre si e a tomar conhecimento das diferenças reveladas no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros. Essas diferenças são de várias espécies. Mas a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal sendo, em geral, as distinções principais pelas quais as pessoas se medem na sociedade, provarei que o acordo ou o conflito dessas forças diversas são a indicação mais certa de um Estado bem ou mal constituído; mostrarei depois que, entre esses quatro tipos de desigualdade, constituindo as qualidades pessoais a origem de todas as outras, a riqueza é a última a que por fim elas se reduzem, porque, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar e a mais fácil de comunicar-se, servem-se dela com facilidade para comprar todo o resto”.

87 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p.189. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): “Essa observação permite julgar com batante precisão como cada povo se distanciou de sua instituição primitiva e do caminho que percorreu até o termo extremo da corrupção. Saliitaria como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda a espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si,

A corrupção tem em seu núcleo o amor-próprio com todos os seus matizes e nele está presente um paradoxo: ao nos projetar constantemente para fora de nós mesmos, aos nos fazer mover-nos, ao nos tirar da inércia natural, nos faz criar, pela abstração e pela competição o que há de melhor e o que há de pior entre nós. Paradoxalmente, como demonstra Rousseau, devemos a este mesmo amor-próprio todas as virtudes, os vícios, as ciências e os erros. Entretanto, dentre uma multitude de coisas más há um pequeno número de boas. Se a balança tende à conclusão de que perdemos mais do que ganhamos é porque os males da corrupção certamente não se justificam por seus benefícios. A humanidade teria passado por este desenvolvimento paradoxal, esta seria a sua história, segundo Rousseau. Paradoxalmente o extremo do desenvolvimento é também o extremo da miséria e a história da humanidade é a história de seu declínio.⁸⁸

a esse furor de distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e filósofos, isto é, uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas. Provaria, por fim, que, se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável”.

⁸⁸ Ainda como decorrência da ação do amor-próprio, nos alienamos e alienados – para usar uma expressão de Bronislaw Baczko – estabelecemos uma relação com os objetos que não se faz em razão de sua utilidade prática mas do valor simbólico que eles passam a ter. A própria noção de “utilidade” das coisas é posta em cheque quando os homens aprendem a suplantá-la pelo valor de sua posse, como signo de distinção social. Ademais, a existência através do olhar do outro concentra em si a ideia da total destruição da personalidade. A sociedade procede, também, como agente de uniformização dos caracteres: todos os homens perseguem a satisfação dos mesmos desejos, todos miram-se uns nos outros a fim de constituir e dar significado à própria existência, afirma o comentador, “nos teatros de Paris, deixou-se de ouvir o 'eu', e passou se ouvir sempre o 'nós'”. O próprio Rousseau afirma, no *Segundo Discurso* que, quando nos tornamos camponeses, cidadãos, franceses... Deixamos de ser homens e passamos a ser nada.

O APARENTE E O OCULTO DA CORRUPÇÃO

Os paradoxos que permeiam a noção de corrupção na obra de Rousseau, permitem ao leitor afirmar que da perfectibilidade à perversidade, um longo e tortuoso caminho foi percorrido pela humanidade. Entre a saída da natureza – e o conseqüente abandono da animalidade que caracterizava o homem em seu estágio primitivo – e o ingresso na sociedade – com a concomitante transformação de sua “moral natural” em “moral corrupta” – teve lugar toda uma sucessão de episódios dignos de uma epopeia. A igualdade natural dá lugar à desigualdade artificial que, por sua vez, termina por se firmar como uma nova espécie de igualdade, às avessas, caracterizada por um fenômeno um tanto quanto paradoxal – como, aliás, não poderia deixar de ser –, isto é, uma igualdade que se funda na própria corrupção: “os homens tornaram-se novamente iguais agora por não valerem nada”, afirma Rousseau, no final do *Segundo Discurso*. E não apenas por já não valerem nada, por serem vãos e dependentes entre si, mas, sobretudo, por estarem todos igualmente subjugados a um mesmo déspota. Se Rousseau tinha em vista o despotismo político vigente em seu século, decerto não podia ignorar um aspecto ainda mais perturbador: os homens, ao cabo de sua história hipotética, teriam se tornado escravos de si e de seus semelhantes; submissos a um conjunto de paixões e necessidades que se multiplicam ao passo que se aprofunda a corrupção que lhes condena à dependência.

Se os desenvolvimentos intelectuais permitiram aos homens toda uma série de conquistas materiais que garantiram sua sobrevivência e algum domínio sobre a natureza; se a perfectibilidade deu ao homem a possibilidade de conhecer a liberdade em sua primeira acepção – a desobediência aos instintos e autodeterminação, algo que nenhuma outra espécie animal jamais logrou intentar –, ao mesmo tempo, os atirou para a infelicidade, ao passo que a criação da civilização significou concomitantemente a realização mais alta a qual podia lograr o espírito humano e o declínio ao estágio mais miserável ao qual nem a mais estúpida das espécies animais poderia chegar.

Simultaneamente aos desenvolvimentos intelectuais se teve lugar a consciência de si e do outro; a comparação necessária entre os homens teria sido o

elemento impulsionador das abstrações que o amor-próprio viria a fazer. O homem, antes um animal preguiçoso e sereno, movido única e exclusivamente pelas forças de um amor-de-si desinteressado, tornou-se por fim um ser em constante atividade, de espírito desenvolvido, capaz de formular mil critérios de distinção e criar todas as circunstâncias necessárias à realização e à multiplicação frequentes de paixões que, longe de estarem ligadas à natureza, são a manifestação da corrupção. O movimento agora dá-se em torno do amor-próprio e de suas exigências. A infinitude do desejo tornou-se manifesta e a imaginação entrou em atividade para lhe dar as mais variadas feições. A infelicidade, antes desconhecida, passou a ser a marca deste animal “cuja paixão crê racionar e cujo entendimento delira”.

Os mesmos desenvolvimentos intelectuais que permitiram ao homem “inventar” a civilização trouxeram consigo todo um cortejo de paixões, desejos e insatisfações, ligadas estreitamente com uma relação de dependência entre os seus membros, de modo que a escravidão pôde se manifestar como contraponto da libertação: a desobediência inicial aos ditames da natureza e a libertação em relação aos instintos contribuíram para o advir de um estado no qual, crendo serem livres os homens aprisionaram-se em um emaranhado de relações sociais cada vez mais estreitas que se configuraram como uma certa forma de escravidão. A liberdade conquistada à força da perfectibilidade em nada se confunde com a independência que caracterizava a vida animal. No novo estado, vigoram o conflito e a servidão. A existência social se pauta por uma ferocidade de ambições, estimulada por uma concorrência incessante e capaz de voltar os homens uns contra os outros.

A desigualdade se configura, pois, no decorrer da história narrada no *Segundo Discurso*, como um elemento caracterizador do agravamento da corrupção e, ao mesmo tempo, como a própria estrutura do estado social: o individualismo que nasce paradoxalmente no seio do estreitamento do liame social e se projeta como o terreno fértil para o cultivo das paixões artificiais, apresenta-se finalmente como a face menos oculta da sociabilidade perversa; ele é, também, como Rousseau demonstra ao longo de sua obra, o campo de realização do conflito incessante entre homens cuja finalidade teria se tornado a mera satisfação egoísta do interesse pessoal.

Examinons les réalités sociales que Rousseau met en relation avec le “monde des apparences” et la désintégration de la personnalité de l'homme. Nous voyons, avant tout, une société dans laquelle l'intérêt constitue le lien social fondamental. Elle se compose d'individus autonomes dont le mobile d'action est l'intérêt tel que chacun d'eux le conçoit, ce qui ne mène nullement à l'harmonie, mais à la concurrence, au conflit des intérêts et au désordre social. Dans cette société, la relation quantitative et concrète de l'homme à la chose a été bannie, tant que les buts des actions et aspirations humaines s'expriment dans des chiffres, dans des grandeurs abstraites que les besoins réels de l'homme ne limitent pas...⁸⁹

Quando a realização dos desejos e necessidades – criados artificialmente pelo espírito humano e multiplicáveis ao infinito – torna-se o fim perseguido irrestritamente por todos homens, eles não apenas voltam a ser iguais – por perseguirem incessantemente o mesmo objetivo, sem jamais alcançá-lo, como ratos em uma argola – como fazem desta nova e rebaixada igualdade a essência do liame social. Em meio ao caos instaurado pela instituição da propriedade privada, quando o direito natural deixou de ser suficiente para assegurar a paz, estão dadas as condições para a formulação e realização do primeiro pacto social e para a instauração de uma nova ordem, na qual o direito positivo e as instituições políticas passaram a ser responsáveis por sua manutenção – aqui sinônimo da vontade do mais rico. Não são poucas as camadas que se sobrepuseram sobre o homem e sua história. O núcleo daquilo que Rousseau chamaria de humano, sua natureza, esconde-se sob os escombros e sob as ruínas sua própria existência. O reino do aparente se erige sob alicerces ocultos. A explicação de tudo parece estar situada na origem mesma da sociedade, entretanto, não teria sido a partir dos paradoxos da corrupção que Rousseau teria logrado enxergar aquilo que de oculto se mostrava essencial?

A noção de civilização aparece na obra de Rousseau – mesmo que o termo não esteja presente senão na forma de um mero substantivo – como um objeto de análise central. Ela está ao mesmo tempo na raiz das investigações do autor – e consequentemente de suas preocupações – e na superfície de sua obra. Ora, em

89 BACZKO, Bronislaw. *Id.*, *ibidem*. p. 25. “Examinemos as realidades sociais que Rousseau confronta com o “mundo das aparências” e a desintegração da personalidade do homem. Nós veremos, antes de tudo, uma sociedade na qual o interesse constitui o liame social fundamental. Ela é composta por indivíduos autônomos cuja ‘força motriz’ da ação é o interesse tal qual o conhecem cada um deles, o que não lhes projeta à harmonia mas a concorrência, ao conflito de interesses e à desordem social. Em uma sociedade, a relação qualitativa e concreta do homem com coisa foi banida à medida em que os objetivos das ações são os valores nas grandezas abstratas que as necessidades reais do homem não limitam”.

meio ao “século das luzes”, que outro problema seria o foco das especulações filosóficas senão a própria civilização? Sem dúvida, o *Primeiro Discurso*, ao criticar de maneira tão contumaz às ciências e as artes e ser laureado com o prêmio da Academia de Dijon, foi o prenúncio do que se seguiria na obra do escritor genebrino; vale dizer, desde o primeiro momento ele optou por transformar o conceito em problema e atacar o valor normativo daquilo que os intelectuais de seu século apresentavam como sendo um certo estado da sociedade correspondente à sua forma mais bem acabada e perfeita, em outras palavras, o mais alto estágio ao qual poderia aspirar o homem. Ao atacar tal princípio, tão caro aos “philosophes”, Rousseau disseminou a dúvida sobre a crença sega no progresso.

Não é novidade afirmar que, para os intelectuais do século XVIII, a civilização era nada menos que a fé em um certo estado social marcado pela superioridade intelectual e moral do homem, caracterizada pelo refinamento da moral e dos costumes e também pelo domínio sobre os instintos e pelo desenvolvimento material. Ora, Rousseau afirma que, longe de ela coincidir com a realização das mais nobres aspirações humanas – ou seja, o resultado da formação de indivíduos cultos, virtuosos, justos e capazes de elevar ao mais alto grau as suas faculdades intelectuais – ela é, antes de mais nada, o resultado da corrupção. No centro das críticas do escritor genebrino à noção de civilização está a própria ideia de *afetação* e *polidez*, elementos do mais alto grau da corrupção, que pautam o comportamento de homens suficientemente perversos para usarem máscaras e fingirem ser o que não são e instrumentos para o recalque da natureza, ao mesmo tempo que formas de um convívio dócil capaz de esconder o conflito permanente e a aniquilação de todas as formas de comunhão.

Rousseau ataca diretamente essa concepção da história segundo a qual o progresso sucessivo do conhecimento, na medida em que poderia livrar o homem da ignorância e da servidão constituiria um movimento no sentido de “salvar o mundo” isentando-o das mazelas da obscuridade, como se tudo pudesse ser resolvido com a difusão das luzes. O “ataque” tinha endereço certo e produziu efeito no campo dos debates intelectuais da França setecentista. Voltaire não se faria de rogado, tampouco os demais intelectuais, em especial os enciclopedistas, com os quais o escritor genebrino chegou a ter estreita relação. Mas a crítica rousseuniana da

noção de progresso não teria sido corroborada pelos rumos da história? A perspectiva “otimista” da qual Rousseau se afastou não viria mais tarde a ser desmentida pela barbárie que se instaurou no mundo, em especial no século XX?

Longe de intentar percorrer as veredas da história – o que, aliás, não faz parte dos objetivos deste trabalho –, vale dizer: Rousseau, ao opor à noção de progresso sua formulação acerca do declínio e ao dar à sua obra os rumos de uma crítica à sociedade com apoio de uma noção muito peculiar de *natureza*, tornou possível um outro olhar sobre os problemas em torno dos quais se detinha a filosofia de sua época. Mas seria um exercício de mero reducionismo afirmar que ele “divergiu” do pensamento dominante entre os intelectuais – por razões as quais sua obra não se furtou a explicitar.

Com efeito, no capítulo “História e declínio” Maria das Graças mostra que para Rousseau a história dos homens é a história da queda; que o percurso não é o da salvação, mas o da perdição; que o “progresso das coisas” traz o declínio do humano e das instituições, na medida em que a perfectibilidade do homem é um processo de desnaturação e que as circunstâncias trazidas pelo progresso culminam com o despotismo, figura final da desigualdade.⁹⁰

Mas, se para Rousseau o sentido maior da história estaria situado no passado, isso tampouco condena sua concepção como fadada a apresentar meramente aquilo que os homens se tornaram como resultado de sua “queda”, e a conformar-se com as contingências de uma constatação assaz perturbadora. Ademais a crença cega no progresso intelectual não estaria comprometida pelos eventos que marcaram a história? Auschwitz não seria também um resultado paradoxal do iluminismo? Tema que viria a produzir tantos debates e rumores ao longo do século XX, em especial nas investigações sobre o iluminismo empreendidas por pensadores como Theodor Adorno.

Rousseau seria, afinal, o tal “médico que constata um mal incurável”, como afirma Alexis Philonenko⁹¹? É fácil incorrermos aos termos clínicos para explicar – como se a medicina não passasse de uma metonímia – de que maneira, na visão de

90 DOS SANTOS, Laymert Garcia. “Prefácio de *Ilustração e História: o pensamento e a história no iluminismo francês*”, de Maria das Graças Souza, p.8.

91 PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: le traité du mal*. Paris: Vrin, 1984. O autor afirma, no prólogo, mais especificamente no segundo parágrafo do prólogo, que a divisão de sua obra obedece ao esquema rousseauiano, ou seja, a uma espécie de esquema geral de forma medical: diagnóstico, busca pelo remédio e tentativa de tratamento e, por fim, fracasso da tentativa.

Rousseau, os homens adoeceram ao contraírem uma doença incurável. Mais difícil é perceber o grau de complexidade presente no “diagnóstico” e, para tanto, em nada ajuda se perguntar sobre quais teriam sido as motivações e aspirações de nosso autor, tampouco se ele incarna ou não o figurino do “médico capaz de ver com exclusividade aquilo que outros não seriam capazes de ver”; ademais, a ideia de que “tudo quanto nasce tende a se corromper” já está presente na história da filosofia desde, ao menos, Platão.⁹² Colocar Rousseau no banco dos réus da “academia” para acusá-lo de impropriedades técnico epistemológicas – cuja verificação assaz rigorosa talvez só seja possível através das lentes de um certo “neokantismo” – e discutir se ele era ou não filósofo, como se isso algum dia tivesse sido um problema para ele, tampouco ajuda na tarefa de remexer nos problemas teóricos por ele tratados para ver com certa nitidez a complexidade que lhes é própria; mais valeria a pena levar em consideração que o potencial de negatividade do escritor genebrino inova no sentido de dar a conhecer os paradoxos que permeiam a própria ideia de civilização.

E, afinal, convém perguntar: tais paradoxos não estariam profundamente ligados a um certo mal estar na corrupção? O abandono da natureza não teria se passado de modo tranquilo e sem traumas, senão o recalque da animalidade não teria nenhuma consequência na constituição dos indivíduos e em sua experiência na sociedade. A “entrada” na civilização não se fez sem a concomitante a ocultação da natureza, ademais, como pudemos verificar na leitura da tríade nuclear do “sistema” de Rousseau: *Primeiro* e do *Segundo Discurso* e *Ensaio sobre a origem das línguas*, e como foi demonstrado no capítulo anterior, essa “saída” da natureza se deu a partir de “recursos”, ou melhor, “faculdades” inatas ao homem mas que só viriam a se desenvolver, como sustenta Rousseau, depois que as circunstâncias de meio induziram o recurso à *perfectibilidade* – que, obviamente não teria sido um impulso reflexivo mas “instintivo” –, um movimento pela sobrevivência que só pôde se fundar

92 Platão, como se sabe, aborda o tema da corrupção no livro VIII da República, através do discurso de Sócrates, para argumentar em favor da concepção segundo a qual as cinco formas de governo, decorreriam de cinco caracteres humanos: o movimento que leva da Timocracia à Tirania nada mais é do que a corrupção moral dos homens que compõe a cidade hipotética. De Platão a Rousseau o termo decerto sofreu inúmeras outras inflexões de sentido de modo que uma simples referência ao filósofo grego traz consigo os riscos de mil impropriedades técnicas as quais seria melhor evitar. De qualquer modo, a referência pode ser feita desde que a consciência dos anacronismos envolvidos permita ao pesquisador formular hipóteses que iluminem o diagnóstico rousseauiano.

naquilo que a própria natureza criou.⁹³ Por essa via, a formulação – cuja filiação está no direito natural – de que a moral natural teria se corrompido e desta corrupção resultasse a moral social não daria conta de explicar o nascimento da escravidão e da dependência concomitantes à entrada do homem na sociedade? E se a linguagem clínica puder ser usada não como mera metonímia para “explicar” a estrutura do pensamento de Rousseau mas como um argumento, seria prudente que passássemos a palavra à Sigmund Freud e ao seu estudo sobre o *mal estar na cultura* sem, contudo, abandonarmos a hipótese nada absurda de que o diagnóstico rousseauiano estaria por trás de algumas das formulações do “pai da psicanálise”.⁹⁴

Um certo mal estar na corrupção

Se fosse o caso de tomar de empréstimo alguns versos poéticos que, por seu conteúdo, servissem como uma espécie de alusão literária ao problema em questão – porque a literatura de certo se encontra menos distante da filosofia do eventualmente se pode supor⁹⁵ – a obra poética de Fernando Pessoa, pela via de seus vários “Eus”, seria, certamente, um mar a ser explorado – mar repleto de intrincados problemas, alguns dos quais, recorrentes na obra de Rousseau. Exemplo disso é o próprio conflito moral presente em alguns dos versos de Álvaro de Campos, ou, ainda, de Bernardo Soares, esse desassossegado. Guardadas as devidas proporções, é preciso dizer que nos versos do poeta português se faz presente uma certa condição melancólica e aparentemente insuperável; atemporal e

93 Ao menos é a hipótese formulada no decorrer desta dissertação, por meio da qual faria sentido falar em “paradoxos da corrupção”.

94 É no mínimo prudente acrescentar que não é objeto deste trabalho o estudo das relações que podem ser estabelecidas entre Freud e Rousseau, em especial no que concerne à concepção rousseauiana de “declínio”. Se, por um lado, a aproximação entre ambos os autores parece impossível dado o abismo que os separa, por outro, não faltam elementos para que se vislumbre um certo cruzamento de perspectivas entre suas obras. Ademais, sempre é bom lembrar que o caráter paradoxal do tricentenário escritor genebrino pode conferir ao leitor a chave para investigações que certamente podem ir além da estrita – e, por que não? –, demasiado especializada leitura de sua obra.

95 Proximidade que talvez não fosse desmentida por Rousseau, escritor e cidadão de Genebra, autor de obras como *Júlia ou a nova Heloísa* e de uma escrita cuja forma, ritmo e linguagem frequentemente fazem alusão à literatura. Para não dizer que, por vezes, provoca no leitor a sensação de estar diante de uma prosa literária quando, em verdade, se está diante de uma obra de filosofia. E se em Rousseau a fronteira entre literatura e filosofia parece mais estreita do que em outros intelectuais, talvez seja em virtude de sua relação estreita com as palavras – ou seria melhor dizer: ardente paixão pela escrita? Do contrário o autor dos *Devaneios de um caminhante solitário* ficaria à mercê do rótulo por ele descartado de “philosophe”.

que, não obstante, manifesta em tipos desajustados com o meio em que vivem e nos quais pode-se notar um *mal estar* constante, que se faz presente em seus versos e sugere que tudo se passa como se um mal maior tivesse acometido não a eles como indivíduos mas a todo o gênero humano, o que daria, ao leitor dotado de uma certa dose extra de imaginação, a oportunidade de vislumbrar zonas de proximidade com algumas das formulações presentes nos textos do escritor genebrino.

Nas palavras de Álvaro de Campos, quando escreve, no poema Tabacaria: “serei sempre o que não nasceu para isso”, ou, ainda, em diversos momentos do *Livro do desassossego*, este último, assinado por aquele que seria decerto o mais melancólico dos heterônimos de Pessoa, o já mencionado Bernardo Soares, cujo olhar sobre os homens – olhar de um quase anônimo ajudante de guarda livros e habitante da rua dos Douradores, em Lisboa –, que recai inevitavelmente sobre a condição humana, muito próxima, segundo ele, da ruína de um “não-ser”, podemos notar a presença de um outro elemento caracterizador disso a que optamos chamar *mal estar* e que em Freud passa a ter uma significação ainda mais profunda.

Jean Starobinski, no entanto, ao abordar o problema da relatividade e da cisão entre “ser” e “parecer” presentes no homem corrupto, aponta para o fenômeno – central para a compreensão da obra de Rousseau – da *transparência* e do *obstáculo* que, a seu turno, nasce da passagem da natureza para a sociedade, como uma das manifestações do “trauma”, para usar da linguagem clínica tão cara ao Dr. Freud. O problema do *obstáculo* que se coloca para o homem social, tal qual o abordou Starobinski diz respeito à insuficiência e à dependência mútua que se instaura entre os homens e que, uma vez presentes, passam a determinar – em consonância com os sentimentos da vaidade, do desprezo, da vergonha e da inveja, filhos do amor-próprio – seu destino. Quando a multiplicação de desejos e necessidades artificiais resulta na escravização do homem e em seu acorrentamento à condição na qual se inseriu, algumas “sequelas” profundas se fazem presentes em sua alma. Tudo seria mais simples se a passagem não tivesse exigido o assassinato da moral natural e não provocasse essa espécie de abismo entre o homem e si mesmo e entre ele e seus semelhantes. A insuficiência de si, assim como esta cisão interna ao sujeito que o impede constantemente estar pleno, íntegro, satisfeito; o

mal estar permanente que subjaz ao homem social, assim como a intransponível solidão, denunciam esse estado de ânimo melancólico e aparentemente insuperável, presente em todo o gênero humano.

...Era a ocasião de estar alegre. Mas pesava-me qualquer coisa, uma ânsia desconhecida, um desejo sem definição, nem até reles. Tardava-me, talvez, a sensação de estar vivo. E quando me debrucei pela janela altíssima, sobre a rua para onde olhei sem vê-la, senti-me de repente um daqueles trapos úmidos de limpar coisas sujas, que se levam para a janela para secar, mas se esquecem, enrodilhados, no parapeito que mancham lentamente.⁹⁶

O excerto acima destacado pertence ao já mencionado *Livro do desassossego* e nele talvez seja possível observar uma certa ressonância do *mal estar*. É como se uma ferida aberta não cessasse de irradiar dor e sofrimento; como se a natureza sufocada gritasse do fundo da alma e tornasse impossível a realização da felicidade e da paz entre homens movidos pelo amor-próprio, ou, ainda, como se Rousseau houvesse dito: “não há felicidade possível sob as rédeas demasiado rígidas da vaidade, do desprezo, da vergonha e da inveja”. Até podia ser a ocasião de se estar alegre, mas pesava uma ânsia desconhecida, um desejo sem definição, tardava a sensação de estar vivo! Se o poeta acerta a mão na construção de frases de tamanha perfeição e argúcia, o que não dizer da precisão com que, à guisa de falar sobre um certo desajuste melancólico cuja manifestação estética se dá pela via da literatura, fala sobre o “sentimento da existência”, tão caro à Rousseau, que tarda a se manifestar naquela personagem que, da janela altíssima sobre a rua sente-se tal qual um trapo esquecido sobre o parapeito cuja única “manifestação da existência” não passa de uma mancha que lentamente vai deixando na parede?

Ao nos depararmos com este espírito melancólico – não menos do que em tantas outras passagens e representações, seja na literatura, nas artes ou em outras manifestações humanas –, somos levados a meditar sobre essa aparente inevitabilidade da dor melancólica ou, em outra palavras: sobre a presença do *mal estar*. De fato, a inevitabilidade do “descompasso” – ou “desajuste” que pode ser tanto o do indivíduo frente ao mundo que o cerca quanto do gênero humano frente à natureza – muito tem a ver com a contingência da corrupção, cuja constatação – um

96 PESSOA. *Livro do desassossego*, p. 60-61.

tanto precipitada mas nem por isso inadequada – leva a crer que estamos todos sujeitos ao *mal estar*, como se ele, de fato fosse intrínseco à sociedade. Se, entretanto, o problema for visto sob a óptica do indivíduo, a verificação se dará na forma de um retardamento do “sentimento de si”; estaríamos, pois, condenados ao sofrimento eterno? Se a resposta for positiva, o que nos impediria de crer que o “inferno” já não é mais o destino dos malfeitores mas a condição mesma da vida em sociedade? Talvez seja o caso de darmos “mais uma volta ao parafuso” – parafraseando ao escritor Henri James – para devolvermos a palavra ao próprio Rousseau, agora não mais o do *Segundo Discurso*, mas o dos *Devaneios* – para quem a experimentação do sentimento absoluto de si no “sonho acordado” do devaneio solitário – que, por vezes faz crer ter se procedido no espírito daquele caminhante solitário um verdadeiro reencontro com a ataraxia –, tem muito a dizer.

Estamos, pois, condenados ao sofrimento cada vez que abandonados à nossa miserável condição de homens corrompidos e deformados pelo tempo e pela história, tal qual a estátua de Glauco? E todos os progressos técnicos e materiais alcançados pelo gênero humano? Eles não nos podem socorrer de nós mesmos? Dos horrores de nossa condição? De saída seria prudente que afastássemos, pois, o prejulgamento que considera o melancólico um doente e déssemos ainda mais uma volta ao parafuso, do contrário, teremos de nos reconhecer a todos como doentes incuráveis, quem sabe, personagens de *O Alienista* de Machado de Assis. Ora, se a melancolia mostra-se como esta espécie de atributo do homem social, como um mal moral inevitável à condição de ser civilizado na qual nos colocamos ao sair de nosso estado originário e à qual estaríamos desde então condenados, por que não nos questionarmos sobre o quê, em nós, deu início a tamanho mal?

Freud certamente nos dá pistas para encontrarmos resposta a tão intrigantes questões, entretanto, a solução clínica para o *mal estar* pode ser insuficiente diante da dimensão do problema. Mesmo assim, a conclusão de que a cultura implica em uma diminuição da felicidade nos indivíduos proporcional ao recalçamento da natureza – e que quanto mais civilizados formos maior será a nossa culpa – já é suficientemente perturbadora e contribui, em muito, para a explicitação daquilo que de paradoxal está intrínseco à sociedade. Não obstante, é preciso reconhecer que, no âmbito clínico, a formulação freudiana ainda tem imensa validade como

instrumento para compreensão e tratamento de sujeitos em estado de melancolia⁹⁷.

De fato, tudo indica que é no abismo entre os instintos – que são naturais e, portanto, muitas vezes incompatíveis com a vida em sociedade – e as convenções sociais que reside uma das causas da infelicidade. A ordem social, contrária em todos os termos à ordem natural, é corrupta e está consubstancialmente ligada a um movimento de constante massacre da natureza que, interna ao homem, não deixa de reclamar seus direitos. O homem social vive um conflito incessante consigo mesmo. Não há paz, não há satisfação e tampouco reconciliação possível no reino da corrupção. Feito o mal, estamos condenados, em última instância, ao vazio e à dor. Mas o abismo não se restringe ao homem e sua relação consigo mesmo, ele está em todas as relações, espontâneas ou não, entre uma e outra consciência, entre si e qualquer objeto que deseje usar para mascarar tão inóspita realidade. O *amor-próprio* rousseauiano, que em Freud ganha nova significação ao ser denominado *narcisismo*, é um sentimento relativo e fictício que só tem razão de ser no seio da sociedade; é o sentimento de comparação, o suspiro do depravado, capaz de manipular até mesmo seus sentimentos mais íntimos e latentes e a estabelecer a relatividade de seus valores e a superioridade da conveniência em favor da estima e da consideração pública.

Tendo em vista a gravidade do “diagnóstico” de Rousseau e sua relação estreita com a análise freudiana do fenômeno do *mal estar*, não seria equivocados afirmar que estamos diante de mal intrínseco à própria sociedade. E se em Freud a solução pode parecer demasiado próxima de apontar para um tratamento voltado para o indivíduo⁹⁸ – conclusão que certamente poderia ser tirada da leitura de outros ensaios, não do *Mal estar na cultura*, o que, aliás, explica, em parte, as apropriações de seu discurso por uma certa corrente revisionista –, em Rousseau, ela parece mais distante e paradoxal.

97 Ademais, parece haver, ainda, estreita relação entre as noções rousseauianas de amor-próprio – que resultam em nada menos que a multiplicação de necessidades artificiais geralmente associadas aos signos e objetos de distinção social – e a formulação freudiana do sujeito melancólico – este que se apresenta como incapaz de fazer o luto diante da perda de um objeto de amor –, o que nos permite formular ainda algumas questões: estaríamos, pois, “condenados” à escolha constante de objetos de amor? Que movimento de nosso espírito nos induz a isso? Por que razão perseguimos constantemente objetos externos a nós? Deixamos, portanto, de ser suficientes em nós mesmos? Seria essa “insuficiência” a causa mesma do impulso de identificação e projeção de nosso ser para fora de nós?

98 Como se a própria noção de “indivíduo” não estivesse contaminada pela ideia de massa e como se o problema todo se resumisse a um mero desajuste individual.

Por ora, mais vale a constatação de que não estamos, pois, diante de um problema patológico mas da condição mesma que subjaz à corrupção humana. É como se o homem, visto pelas lentes de um observador situado no mais alto grau de civilização, não passasse de um amontoado de ruínas, signo da catástrofe e resultado de um movimento auto destrutivo por ele mesmo empreendido; uma espécie de habitante de um mundo tornado inóspito e cercado de relações sociais perversas, condenado a trabalhar incansavelmente e a lutar contra si mesmo, a fim de tentar se convencer de que um certo delírio socialmente criado é a mais pura expressão da realidade.

Eis porque a figura do melancólico, recorrente nas personagens de Pessoa, é tão perturbadora: o “descompasso”, ali manifesto no indivíduo, é manifestação patente dos paradoxos que permeiam a corrupção; é uma espécie de agressão à própria cultura, sob a forma de uma crise individual que pode assumir um caráter exemplar perante a crise que tem lugar na própria civilização. E se no melancólico a manifestação da dor já não reside mais apenas no impulso para o suicídio – incapaz de se configurar como solução por se restringir à mera destruição do que resta das ruínas de si – mas passa a se dar sob a forma de seu próprio comportamento – socialmente “anormal”, o que pode se configurar na denuncia de uma anormalidade que não é intrínseca a si, mas presente na própria sociedade.

Desse modo, a figura do melancólico tal qual estudada por Freud em *Luto e Melancolia* – ou até mesmo a do hipotético “desajustado” – aparece como um elemento perigoso na medida em que se mostra capaz de ver o outro lado das coisas e julgar impiedosamente o mundo à guisa de julgar-se a si mesmo. Ele vê, com os olhos da alma o quadro miserável que pintou a humanidade. A visão que o melancólico tem acerca de si e do mundo é a visão de quem por alguma razão viu abalada sua relação narcísica com objetos de amor, e que, por algum “infortúnio”, perdeu as lentes que permitiam ver sem enxergar, o mundo que desfila diante de seus olhos. Ele, se pudesse escolher, certamente teria evitado as circunstâncias que o jogaram em tal estado sombrio e saturnino. O melancólico não deixa de ser, de alguma forma, aquele que perdeu os instrumentos de perversão que dão aos homens a capacidade de participar de um jogo coletivo, ou seja, o que pretende transformar delírios em realidade, condenar a imaginação e o sonho legítimos de

outros mundos nos quais seria possível, ao menos em parte, cicatrizar a ferida que não cessa de nos perturbar.

Ora, se a realidade tornou-se insuportável, por que não transformá-la? Se a *melancolia* é reação ao gozo frustrado com objetos aos quais não cessamos de perseguir para sairmos de nós, tapando os olhos para aquilo que eles insistem em querer ver; se se tornou mais importante nutrir uma sede insaciável da alma mais que as necessidades do corpo; se a existência tornou-se subproduto da busca incessante de objetos libidinais – por que não destruimos toda esta falsa realidade e suas determinações, para nos livrarmos das amarras que nos prendem à esta ficção diabólica? Estamos irremediavelmente condenados a perambular por este deserto em que se metamorfoseou a realidade? Aparentemente sim; e se o cenário tornou-se excessivamente sombrio, talvez seja o caso de recorrer à uma espécie de “imaginação do real”.

A “imaginação do real” e os meandros da aparência

A expressão “imaginar o real” contém tamanha carga de impossibilidades que Bento Prado Jr. quando a escolheu como subtítulo para seu ensaio *Romance, moral e política no século das luzes: o caso Rousseau*, publicado no nº 17 da Revista Discurso e posteriormente inserido na obra *A retórica de Rousseau*, não o fez sem antes alertar o leitor para os problemas nela envolvidos. De fato, se trata de uma “expressão paradoxal”, como ele mesmo afirmou, e, mais que isso, aparece carregada de impossibilidades quando confrontada com a tese de Espinosa – citada no texto de Bento – segundo a qual é impossível imaginar o real, uma vez que “não há, na alma, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além daquela que envolve a ideia no lugar de ideia”, afirmação extraída do escólio da proposição XLIX da segunda parte da *Ética*. Por trás do escólio estaria toda uma investida de Espinosa contra Descartes em torno do problema da “dúvida”; ele teria examinado a ideia da *suspensão do juízo* para mostrar sua inadequação e então atacar o argumento cartesiano do sonho.

Imaginar o real – eis uma expressão bem paradoxal! Não deveríamos nela enxergar antes a expressão de uma impossibilidade? Pois não se deve

entender com isso que a imaginação se remeta, direta ou indiretamente, “à distância”, ao mundo real; é preciso entendê-la no sentido mais forte, de uma imaginação que recobre a presença do imediato e acaba por se fundir na percepção. Certamente, em Rousseau, também a imaginação é a instância que abre o campo do possível, que arranca o sujeito do imediato e do instante, que torna possível a consciência do tempo e de um *alhores*, e que faz do homem o ser que habita os *planos distantes*...⁹⁹

As impossibilidades da expressão tais quais apontadas por Espinosa, começam, entretanto, a serem postas à prova quando se toma a *imaginação* não como aquilo que remete direta ou indiretamente ao mundo real, mas, ao contrário, como o que recobre a presença do imediato. Bento Prado Jr. aponta para o fato de que, em Rousseau, ela é tomada como a instância que abre o campo do possível, e, por isso, abre a possibilidade de o sujeito ser arrancado do imediato ou daquilo que se mostra mais rente ao mundo real.

O que quer dizer, então, *imaginar o real*, como Rousseau justifica a existência de um mundo *imaginário*? Na impossibilidade de atribuir uma significação positiva a essas expressões no quadro da metafísica clássica (da qual Sartre apareceria aqui como tributário), somos tentados a interpretá-las na linguagem do *romantismo*: o ser passa para o outro lado da linha e o mundo da percepção se torna ilusório...¹⁰⁰

O tema está repleto de lacunas nas quais se encaixam inúmeras interpretações. Não é o caso, por ora, de mapeá-las à exaustão, Bento Prado Jr. já o fez à seu modo, por meio de suas escavações no interior do campo arqueológico do pensamento filosófico. O objetivo? Identificar a posição na qual se encontra o discurso rousseauiano frente ao esquema historiográfico tradicional. Para quê? Talvez seja demasiado precipitado afirmar que em Rousseau, a *imaginação*, esta instância capaz de tornar possível ao homem escapar às determinações do tempo e enxergar um novo campo de possibilidades para além do imediato, pode vir a configurar-se como uma espécie de dispositivo de reversibilidade da corrupção. E se a afirmação vem repleta de impossibilidades – algumas decerto nada desprezíveis, especialmente se tivermos em conta que a imaginação, ela mesma filha da corrupção, uma vez que só o animal perverso é capaz de imaginar, está, há muito, “colonizada” e vem sendo explorada para fins bem menos “reversivos”. Antes que as

99 PRADO JR., Bento. “A imaginação rente às coisas”. In: *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, p. 240.

100 PRADO JR., Bento. *Id. Ibidem.*, p. 245.

conclusões precipitadas sejam impossibilitadas pelo que nelas há de ousado, é preciso verificarmos a posição de Rousseau, seja frente ao pensamento clássico, como bem estabeleceu Bento Prado Jr., seja em relação às suas próprias formulações, tendo vista que, se o homem corrupto está impregnado de imagens e símbolos – tantas vezes produzidos por uma imaginação ágil da produção de objetos de amor e de distinção social –, se vive imerso no “mundo das aparências”, como personagens da alegoria da caverna, de Platão, é premente que se encontre um meio de identificar as essências que estão ocultadas por trás das aparências; do contrário, poder-se-ia pensar que, diante dos infortúnios da história e da realidade aparente, nada haveria para fazer além de contemplar passivamente o espetáculo do mundo.

Sejam quais forem o sentido e o alcance da expressão “realidade do imaginário”, essa frase mostra que ela pressupõe uma ideia “progressiva” da história do conceito da imaginação, e que esse progresso consiste na descoberta da “autonomia” ou da riqueza da imaginação. Rousseau aparece como o herói dessa história, o primeiro a ver nitidamente um país por longo tempo ignorado. Reconhecemos aí o esquema historiográfico tradicional, que situa Rousseau na virada que faz passar da submissão da imaginação, no pensamento clássico, para a sua glória romântica, momento crítico da “crise da consciência europeia”.¹⁰¹

E se a distinção tradicional entre imaginação reprodutiva e imaginação produtiva vem a aumentar o grau de complexidade do tema, mais vale estabelecer os termos da questão: é a segunda espécie a que mais interessa, por ser aquela que, nas palavras de M. Eigeldinger – citado por Bento e autor de *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire* –, “não imita a realidade percebida mas se nutre dela e dela se solta para inventar outra realidade”. Desse modo, afirmaria mais adiante o intelectual brasileiro, “a primeira característica essencial da imaginação é a liberdade”. Ela pertence à uma dimensão na qual toda a necessidade teria sido eliminada e onde o espaço estaria livre para a onipotência da espontaneidade. Sob um viés sartreano, ela produz imagens equivalentes à realidade e concede a liberdade de o sujeito se distanciar do mundo. A imaginação seria, portanto a instância capaz de fazer o homem passar do finito ao infinito.

101 PRADO JR., Bento. *Id. Ibidem.*, p. 245.

É essa definição da imaginação como meio de acesso ao *outro* mundo, no estilo do romantismo, que permite estabelecer o esquema da história da imaginação, de Cyrano de Bergerac a Diderot. Essa história insiste, sobretudo, na grande ruptura que o século XVIII assinala: a crítica empirista aparece nela como o momento em que a imaginação deixa de remeter ao que há de infra-humano no homem, resíduo da sensibilidade e da matéria, para tornar-se o índice da própria humanidade do homem. De Pascal à Diderot, passamos da condenação epistemológica e moral (a imaginação como senhora do erro e da falsidade) à sua recuperação: “A imaginação”, M. Eigeldinger cita a frase de Diderot, “eis a qualidade sem a qual não se pode ser nem poeta, nem filósofo, nem homem de espírito, nem ser racional, nem homem”. À exceção de Cyrano de Bergerac (que, em *L'Autre Monde ou les états et empires de la lune et du soleil*, estabelece a superioridade imaginativa), M. Eigeldinger nota a unanimidade da condenação da imaginação no século XVII: “A doutrina clássica ensina a conter a imaginação dentro dos limites da razão e a submete ao controle do juízo. É importante refrear seus impulsos, evitar seus desvios, pois ela está sempre prestes a gerar monstros e fantasmas”.¹⁰²

E se a doutrina clássica ensina a conter a imaginação dentro dos limites da razão, por achar necessário refrear seus impulsos e evitar seus desvios é porque ela, decerto, se constitui como uma ameaça à ordem estabelecida sobre os alicerces de uma noção da história que, de certo modo crê no progresso. Ora, em Rousseau, como vimos, a própria noção de progresso é posta à prova; e a razão, de heroína, passa à vilã, por ser aquela que nos induz ao erro mais do que a imaginação.

Desse modo, mesmo uma rápida inserção naquilo que optamos por chamar “meandros da aparência” – ou esfera de realidade marcada pela imposição das relações sociais, na qual coabitam os homens corruptos –, já seria suficiente para formularmos a hipótese de que, em meio à intrincada rede de relações sociais pautadas pelo interesse material que se estabeleceu progressivamente entre os homens na passagem da natureza à sociedade – momento no qual a esfera do mero aparente se sobrepôs à das essências, fazendo desaparecer tudo aquilo que de essencial havia e travestindo o real de um certa dose de ficção capaz de cegar os homens e torná-los incapazes de verem-se a si mesmos tal qual a natureza os teria criado –, a tarefa “imaginar o real”, ou, em outras palavras, abstrair o sensível para alcançar o infinito acabaria por se configurar em um meio pelo qual, tornar-se-ia possível vislumbrar uma outra realidade que pudesse se sobrepôr à vigente. Diante de tamanha abstração, tudo indica fazer sentido questionar os limites da realidade tal qual posta diante de nossos sentidos. Senão, como fazer para identificar a

102 PRADO JR., Bento. *Id. Ibidem.*, p. 248.

essência submersa nos meandros da aparência? Seria prudente que tal questão fosse melhor explicitada para que a busca pelas respostas tenha onde se apoiar, ainda que tentativa corra o risco de constituir respostas precipitadas. O risco é incontornável, do contrário, a própria via especulativa estaria comprometida: o primeiro passo é, certamente, o de buscar a compreensão da exata dimensão desta noção de “essência” que estaria submersa nos meandros da “aparência”, ela não poderia simplesmente ser definida como o conjunto de características que dão identidade a um ser ou coisa.

Em Rousseau, de todo modo, a positividade da imaginação não tem nada a ver com uma possível visão dos trans-mundos. Embora a imaginação também seja poder de recuo ou de transcendência (mas isso apenas no nível de uma teoria psicogenética, antropológica e moral, sem nenhuma consequência “gnóstica”), ela só oferece sua face positiva como adesão ao mundo dado, como “faculdade animadora do real” – e isso quer dizer, nem Descartes, nem Novalis. Totalmente ao contrário da imaginação romântica, a imaginação de Rousseau nos reconduz ao rés das coisas: o meio que lhe é próprio não é a noite que submerge as coisas na noite da indiferença, que suprime o reino terrestre; a luz é indispensável e o devaneio não pode se desencadear sem o suporte do olhar. Marcel Raymond dá um grande passo quando se pergunta, a respeito de Rousseau, sobre a etimologia do verbo *rêver* [sonhar]...¹⁰³

O aparente e o oculto entram em cena e jogam com seus papéis opostos. De um lado aquilo que se mostra imediatamente, que desenha um aspecto mas cuja apresentação não deixa de ser enganosa, fingida e capaz de induzir ao erro, à ilusão; de outro lado aquilo que estaria oculto por trás do visível, do evidente (ou o autêntico) e do “real”. O aparente revestido de real é falso e o oculto por trás do visível é o verdadeiro real que carece ser identificado e conhecido, para que venha a ser aparente. Antes disso o caos das aparências, o estado desorganizado da matéria, a confusão. O aparente é ilusório e caótico, o oculto, em contrapartida só pode ser o verdadeiro e harmonioso. Haveria, contudo, uma certa ordem por trás do caos e seria preciso decifrá-la. Imaginar o real seria, portanto, olhar para o oculto, virar a moeda e se deparar com os contornos de seu lado desconhecido: identificar a essência. Mas como imaginar o real? A imaginação é capaz de revelar o oculto sem que seja ela mesma a nova aparência de uma outra ilusão? Não é ela que torna

103 PRADO JR., Bento. *Id. Ibidem.*, p. 252.

possível enxergar como verdadeiro aquilo que até então não podia ser sequer pensado?

Há, portanto, um *mundo imaginário* e o sonho pode sobreviver à luz da percepção: mas isso só é possível porque esse mundo não rivaliza com o outro, porque ele consiste em *colocar em perspectiva* o mundo percebido no fundo da Ordem ou na ótica de Deus. Imaginação *superficial e terrestre*, de fato, que se limita a iluminar as coisas com uma nova luz e que consagra as aparências em seu *ser* e confere, às superfícies, a maior dignidade ontológica. O sonho de Deus, poderíamos dizer, é a realidade do mundo – o solitário, por sua vez, reencontra à sua maneira a onipotência de Deus, seu *simulacro*, ao tornar-se espectador puro que sobrevoa a paisagem e que, no sentimento de sua própria existência, “basta-se a si próprio como Deus”. À ausência do outro, desse outro olhar que arriscaria lembrar a perigosa *profundidade* do mundo e a face invisível das coisas, realmente deixa o solitário à vontade para deslizar sobre um mundo reduzido à sua superfície, como o sonhador nas águas do lago de Bienne.¹⁰⁴

A imaginação pode, ainda, se opor ao mesmo tempo à realidade e à razão. E se a segunda é traiçoeira, é preciso lembrar a primeira, sendo fruto da intrincada rede de relações sociais, também tem sua dose de abstração. Imaginar como ato de vislumbrar o novo a partir do que não está presente ou do que não é real, pode ser sinônimo de inventar, representar, visualizar. Assim, esse imaginário (irreal) pertenceria a um domínio alheio àquele do mundo presente e se contraporía à noção dominante de “verdade”. Paradoxalmente, estamos diante da construção de um “real verdadeiro” em contraponto ao “real ilusório” (realidade vigente) presente no domínio das aparências. A imaginação não seria, afinal, reveladora do oculto?

De Descartes à Rousseau passando por Pascal teria se operado um deslizamento semântico da prosa “psico retórica” à narrativa, que teria seu ápice na ideia de “devaneio profundo”. É sobretudo nos *Devaneios de um caminhante solitário* que a noção de imaginação – outrora presente no *Segundo Discurso* mais como via especulativa do que sensitiva e capaz de formular uma história hipotética da humanidade – ganha força na obra de Rousseau, momento em que a filosofia vê nascer uma nova forma de expressão estética fundada mais no sentimento do que na razão. Rousseau procede ao esvaziamento de todos os objetos para chegar ao “sentimento absoluto de si”, ele teria trazido para a esfera do discurso narrativo o atributo por excelência do homem natural, sua autossuficiência. Ao narrar em primeira pessoa sua experiência na *Île de Saint-Pierre*, Rousseau se coloca na

104 PRADO JR., Bento. *Id. Ibidem.*, p. 256.

condição de alguém que, pela via do imaginário, sentiu-se próximo da natureza, redescobrando o sujeito em si mesmo e encontrando o tempo da felicidade em contraponto ao tempo da infelicidade. A *ilha* ganha feições de o lugar por excelência da redescoberta de si, lugar imaginário mas não menos real. Em meio ao devaneio profundo, é a experimentação do absoluto que pode recolocar o homem em contato direto com a natureza outrora recalçada.

A maneira rousseuniana de abordar o problema do caos que se instaurou no seio da sociedade, a própria reconstrução da história humana – especulação que se propôs a tirar o pó que encobre a humanidade para encontrar o homem tal como a natureza o concebeu – é a própria aplicação da imaginação na tarefa de identificação daquilo que não está ao alcance dos olhos. O real do sistema social opressor, da iniquidade, da submissão a um déspota era sensível o homem do século XVIII, mas, seria ao mesmo tempo visível? A dinâmica dos jogos de poder e dos interesses privados não estaria maquiada e oculta sob as máscaras ou sob as aparências de um mundo falsamente real? Paradoxalmente o real coloca-se como irreal e o imaginário como verdadeiro real. O caos do emaranhado de relações sociais e do mundo aparente, pretensamente real esconderia o harmônico funcionamento de um sistema corrupto. A realidade não estaria, portanto, na experiência visível do que é aparente mas submersa, na estrutura, no oculto. Olhar para o oculto e identificar sua essência, eis a tarefa da imaginação. Descrever o oculto e torná-lo tão real quanto se pretende o sensível, eis a tarefa do discurso. Rousseau parece ter se dado conta deste paradoxo entre o real e o imaginário e superado a falsa dicotomia segundo a qual o que se imagina não é, e o que é não se imagina.

O retiro espiritual e a experiência na *Île de Saint-Pierre* teriam sido para Rousseau o momento da formulação de uma de suas mais decisivas teses, a de que o tempo da felicidade é o tempo presente e o critério para obtê-la é construir o novo com os elementos que se dispõe, ou imaginar um outro mundo seria começar a torná-lo real; conhecer o lado oculto do mundo presente, assimilá-lo e superá-lo é o mesmo que tornar eterna a experiência do sentimento absoluto de si. O reencontro com a natureza, a reconciliação com o passado seriam assim tão reais quanto imaginárias.

Na esteira da hipótese de a imaginação configurar-se como um dispositivo de reversibilidade da corrupção, está o problema da liberdade. Trata-se de postulá-la mesmo que a “caverna” pareça profunda demais e os grilhões demasiado apertados. O sonho acordado dos *Devaneios*¹⁰⁵, aponta para isso na medida em que toca na ideia de libertação em relação ao acorrentamento e ao aprisionamento que constituiu, na história hipotética da humanidade. Rousseau nega possibilidade de retorno à natureza, de modo que a felicidade deve se construir no presente. Paradoxalmente a sociedade humana e todas as suas conquistas são fruto da corrupção e, ao mesmo tempo, a condição da qual o homem não pode sair a não ser imaginariamente. A tarefa que se oferece à imaginação é então outra: olhar para o presente, compreendê-lo em sua essência para assimilá-lo e transformá-lo. Ora, a compreensão da essência do presente nada mais é que o olhar profundo para aquilo que está oculto. O devaneio profundo de Rousseau, o esvaziamento de todos os objetos do mundo sensível e a experimentação do sentimento absoluto de si recolocam o autor em contato com sua natureza e este retorno ao natural ou reencontro com o primordial – reviver da ataraxia – é ao mesmo tempo sensível e espiritual. Rompem-se os grilhões e o homem retorna a si, livre, reconciliado.

Mas a sociedade continua perversa, o mundo dos homens caminha diretamente rumo ao precipício. Lá fora é a guerra de todos contra todos. O refúgio da *Île de Sanit-Pierre* não é uma fuga mas um reencontro necessário consigo

105 Cumpre salientar que em *Gravité de Rousseau*, [Op. Cit.], Alain Grosrichard, se detém sobre o problema do “silêncio” que se faz presente tanto na “tríade” formada pelos *Primeiro* e *Segundo Discurso*, e *Ensaio sobre a origem das línguas* – em especial na descrição do estado de natureza –, quanto nas *Confissões* e nos *Devaneios*; o comentador afirma que o silêncio, em Rousseau, deve ser compreendido em duas partes: uma que se refere ao “silêncio das origens”, onde não há nada para ser dito – trata-se, portanto, do silêncio da natureza, que pode ser entendido também como silêncio de Emílio quando crianças, antes de ter aprendido a falar, fase em que há toda uma sorte de comunicação que se estabelece nos gestos, feições, gritos, choro, movimentos etc – e uma outra, que se refere ao “silêncio do escravo”, que se estabelece no momento em que a liberdade se faz escravidão, que a Vontade Geral sucumbe à tirania, a consciência à opinião, a palavra à escrita e, em geral, o homem à representação – à medida que este abandona-se ao jogo das aparências. Grosrichard afirma que a obra de Rousseau se situa entre estes dois silêncios: ela rompe um para escapar ao outro! Desse modo, os *Devaneios* pertenceriam a um lugar insituável e agiriam como “contrapeso” na totalidade do argumento de Rousseau.

Tal concepção acerca da coerência da obra do escritor genebrino seria, decerto, corroborada por Salinas Fortes, autor que, como se sabe, em *Paradoxo do espetáculo* [Op. Cit.], também aponta para a coerência interna da obra – que deve ser lida “como um todo” –, o que, aliás, em nada contradiz as já referidas concepções de Victor Goldschmidt – para quem, conforme explicitado anteriormente, o estruturalismo configura-se como um método para se estudar o “sistema” de Rousseau –, ou, ainda de Bento Prado Jr. – para quem o estruturalismo não pode se esgotar em si como método, apesar de todas as contribuições que traz para compreensão da obra de Rousseau –, de Olgária Matos, de Jean Starobinski, dentre outros.

mesmo. É preciso transformar a sociedade, é preciso formar um novo homem, educar sua sensibilidade e seu coração, prepará-lo contra a perversidade da razão. A educação é integral mas isso não basta, é preciso ir além, refazer as instituições políticas, criar fórmulas para que a vida em sociedade seja virtuosa e que o tempo da felicidade torne-se presente e eterno.

Rousseau imaginou o novo, viu aquilo o que os olhos humanos não podiam ver. O real oculto por trás das aparências de um mundo em ruínas. A partir de então, reivindicar a liberdade passou a ser algo tão real quanto a própria existência. Imaginar, para Rousseau, foi inventar o novo a partir de elementos que não estavam visíveis aos olhos daqueles que se ocupavam demasiado em exercer seus múltiplos papéis no teatro do mundo. O identificar da essência do velho e do próprio processo de constante transformação do homem teria sido, para Rousseau, a maneira de ver que as contingências de um presente sombrio não necessariamente devem obscurecer o futuro. A experiência da *Île de Saint-Pierre*, a força da imaginação como elemento revolucionário teriam permitido à Rousseau, a partir do esvaziamento de todos os objetos do mundo “aparente”, redescobrir o sujeito e redimensionar não apenas o indivíduo mas também as noções de “cidade” e “floresta” dando à segunda a atribuição de fazer reviver no homem a sua própria história.

O velho desmorona no nascer deste novo, filho da odisséia da imaginação rousseauniana. A essência do velho fora identificada e conhecida e se a imaginação outrora havia sido o meio para se alcançar tal visão e entendimento, é também ela que agora ressurgem em nova tarefa: dar a enxergar o novo que se descortina. A visão rousseauniana do paraíso e a redimensão do sujeito enquanto ser capaz da plenitude de espírito e cidadão numa nova sociedade dão novo significado ao presente enquanto processo para um futuro ainda por se fazer. O presente deixa de ser mera contingência e perde a capacidade de condenar o futuro, ao contrário, a visão de um passado imaginário e não menos real, a consciência da essência do presente, esta sim não mais oculta e portanto verdadeira e real, retiram da mera aparência de realidade a atribuição de construir uma ilusão coletiva mascarada no presente e dão ao cidadão a responsabilidade de fazer do novo imaginado algo real e sensível e do futuro incerto a realização plena da felicidade. O homem pode então

abandonar sua velha casca de escravo, romper com os grilhões e destruir a estrutura do edifício que sustentava todo o sistema que o massacrava para reconstruir um novo edifício sob novo alicerce fincado na soberania popular e na liberdade.

A consciência da existência e da realidade seria, portanto, filha da imaginação, aquela mesma que outrora fora acusada de falsidade. O projeto rousseauiano visto como um todo coerente teria suas bases fincadas neste terreno sólido que é a imaginação. Recria o velho, redimensiona o presente e constrói o novo. Em toda a sua estrutura está presente o elemento essencial: a formação integral do homem. Rousseau, esse Diógenes sutil ou Newton da moralidade, poderia também ser chamado de Odisseu da imaginação porque percorreu o imenso mar da história hipotética da humanidade para voltar à si, o ponto de partida e de chegada, em seu paraíso na *Île de Saint-Pierre*. A Odisseia rousseauiana teria a validade e a legitimidade de falar em nome de todos os homens. O novo mundo tornar-se-ia, assim, o reencontro do homem com sua essência outrora submersa e agora revelada.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O último “momento” do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é, decerto, um dos mais paradoxais de toda a obra; é, também, um dos mais perturbadores. Devia ser proibido, por decoro acadêmico, que o leitor se aventurasse a estabelecer uma conclusão. Não que seja impossível especular sobre as “conclusões” às quais se pode chegar ao cabo da leitura. O problema é que qualquer tentativa de sintetizar o que Rousseau afirmou nos últimos parágrafos de seu discurso é, no mínimo, arriscada. Entretanto, o próprio autor tem as suas conclusões sobre o “diagnóstico da corrupção” e o juízo acerca do fenômeno apresentado ao longo da obra revela-se constantemente naquilo que o texto afirma e, também, no que silencia. Desse modo, não seria precipitado dizer que, ao opor as imagens do selvagem e a do corrompido e ao mostrar, pela via argumentativa que a corrupção é um mal ao qual estamos fadados, por nossa própria condição de homens civilizados, Rousseau coloca o leitor diante de uma impossibilidade? Afinal, se por um lado, é possível concluir que a condição do “corrompido” é inaceitável, por outro, o retorno à do selvagem é irrealizável – e tampouco proposto pelo discurso.

A felicidade e a inocência estão desfeitas nas ruínas de nosso passado hipotético e tampouco temos a oportunidade de voltar atrás para recuperá-las; a sociedade só nos garante o mal e estamos todos compelidos a agir como exigem as circunstâncias da vida social. A referência da máxima realização do humano está no passado, não no futuro e, diante de nós está o vazio ou o abismo do real. O retorno à natureza é impossível mas a sociedade não parece passível de ser corrigida. O que fazer diante de tal impasse?

Se a resignação está fora de questão – até porque, depois de Sartre, tornou-se difícil abrigar-se sobre seu teto –, talvez convenha investigar, na articulação que se estabelece entre as obras de Rousseau, o caminho para o qual ele acena: caso em que uma leitura atenta do *Contrato Social* e do *Emílio* seria necessária. Mas, antes que a exigência por uma solução definitiva ao problema da corrupção, se entreponha às especulações que se pode fazer em torno dos últimos parágrafos do *Segundo Discurso*, seria prudente voltarmos os olhos para o que ali está escrito:

De l'extrême inégalité des Conditions et des fortunes, de la diversité des passions et de talents, des arts inutiles, des arts pernicioeux, des Sciences frivoles sortiroient des foules des préjugés, également contraires à la raison, au bonheur, et à la vertu; on verroit fomenter par les Chefs tout ce qui peut affoiblir des hommes rassemblés em désunissant; tout ce qui peut donner à la Société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle; tout ce qui peut inspirer aux différens ordres une défiance et une haïne mutuelle par l'opposition de leurs Droits et de leurs intérêts, et fortifier par conséquent le pouvoir qui les contient tous.¹⁰⁶

O extremo da desigualdade revela o ápice da dança dos talentos inúteis e das paixões perversas. É momento no qual as ciências frívolas esforçam-se por explicar e justificar a condição na qual se colocaram os homens pervertidos e arrebanhados. A desunião esconde-se sob a máscara de uma coesão social inexistente e o conflito entre ricos e pobres, poderosos e despossuídos se faz presente como realidade que se impõe entre as fissuras de um falso progresso. Ela mescla-se com uma espécie de delírio das paixões e o resultado é uma compressão que projeta os homens uns contra os outros em movimento de autodestruição que só será interrompido quando uma força maior se sobrepuser e subjugar a todos.

C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le Cercle et touche au point d'où nous sommes partis: C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les Sujets n'ayant plus d'autre Loi que la volonté du Maître, ni le Maître d'autre regle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent de rechef. C'est ici que tout se ramene à la seule Loi du plus fort, et par conséquent à nouvel Etat de Nature différent de celui par lequel nous avons commencé, em ce que l'un étoit l'Etat de Nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption...¹⁰⁷

106 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 190. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): "Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiria uma multidão de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e de seus interesses, e, conseqüentemente, fortificar o poder que os contém a todos".

107 ROUSSEAU, *D.O.I.*, *idem*. p. 191. Na tradução brasileira de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores. São Paulo, Nova cultural, 2005): "É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções de do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então, tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, seguindo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção...".

O último termo da desigualdade é apresentado por Rousseau como o ponto extremo no qual se fecha o círculo de sua história hipotética da humanidade, uma história que revela-se linear mas que ao cabo representa-se como circular. Tudo se passa como se os dois extremos pudessem ser vistos lado a lado, revestidos da mesma aparência: em ambos está a igualdade. Rousseau apressou-se em caracterizá-los antes que se estabelecesse a confusão entre as duas espécies de igualdade: se no ponto de partida todos os homens eram iguais porque assim os teria feito a natureza, no cume da corrupção, todos são novamente iguais, mas por não valerem nada. A inversão de sentidos operada na obra é decisiva e problemática: no despotismo os súditos são todos iguais porque igualmente inseridos no polo dominado. E se nos assemelhamos por nossa condição de súditos, não deixamos de nos assemelhar por nossa condição de escravos. A escravidão da qual trata Rousseau não se resume àquela verificada historicamente nas sociedades humanas, trata-se, antes, de uma outra espécie, paradoxal, na qual estão igualmente subjugados senhores e escravos. Quando se impõe o reino da necessidade e quando a coesão social se faz à força da dependência mútua, tornamo-nos iguais por estamos presos igualmente com os mesmos grilhões. E engana-se aquele que acredita na liberdade do déspota, pois ele, assim como seus súditos, é escravo das paixões.

E se o quadro mostra-se assustador, o que não dizer das perspectivas que ele invoca? O real como manifestação de um jogo de paixões despóticas e condição mesma da vida humana se assemelha à ideia de um deserto de possibilidades no qual se impõem determinações materiais e exigências sociais diante das quais parece não haver espaço para reivindicações de justiça e igualdade. Da maneira pela qual a corrupção foi germinada no coração humano e a natureza sufocada, tudo faz crer que não há alternativa possível. Tampouco as havia, historicamente, no século das luzes; entretanto, Rousseau não teria sido o primeiro a imaginar um outro real que, explicando e – por que não? –, justificando aquele no qual ele próprio estava inserido, fosse capaz de formular um outro, que viesse a se configurar como exigência de realização para a transformação do presente?

Se a hipótese for válida, recoloca-se o problema da imaginação como central para dar vida as possibilidades para quais aponta a obra do escritor genebrino e

que, todavia, não são nada sem a leitura que dela se pode fazer. Bento Prado Jr., em *Leitura e interrogação: uma aula de 1966*, retoma a abordagem que antes havia feito do problema da imaginação:

Falaremos, nestas aulas, de Rousseau e do imaginário. A questão será: como se esboça, em sua obra, a fisionomia do imaginário? Como, nos diverte a imaginação do real, instaurado para além dos entes do universo infinito das quimeras e como – por quais estranhos caminhos – nos faz retornar ao mundo e coincidir, novamente, com a nossa existência concreta? De um lado, com efeito, o imaginário é apresentado por Rousseau como “separado” – a imaginação é o poder que permite ao homem (tanto para seu bem quanto para seu mal) ultrapassar a finitude de sua condição, saltar para além de seu cenário imediato que é a natureza e sua experiência dela e ingressar numa nova dimensão onde todo o obstáculo foi suprimido: “O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito”.¹⁰⁸

Como o imaginário pode ser capaz de nos sacar do “universo infinito das quimeras”? Como ele pode nos fazer retornar ao mundo de nossa existência concreta? A imaginação – este poder que permite ao homem ultrapassar a finitude de sua condição, como afirma Bento Prado Jr. –, é capaz, por ela mesma, de nos fazer ingressar em uma nova dimensão, onde os “obstáculos” pudessem ser suspensos. Mas antes que a hipótese se sobreponha aos seus próprios obstáculos, é preciso verificar suas condições de possibilidade no interior da obra, sob pena de incorrerem em impropriedades.

Como chegar, portanto, à unidade desse pensamento que insiste em permanecer no nível do diagnóstico das situações? Como chegar a uma concepção unitária da imaginação, quando o que o autor *queria dizer* era outra coisa, quando ele sempre a visava em contextos particulares? E, sobretudo, como fazê-lo sem deixar-se enganar pelo charlatanismo das transições feitas por encomenda para o gosto dos filósofos? A única maneira de fazê-lo é tentar determinar através dos textos – mas para além deles – uma estrutura que os torne possíveis, para além dos argumentos de um “não-pensado” onde o que era pura convicção subjetiva se torna unidade patente e compreensão do Ser tornada explícita? Na linguagem de Merleau-Ponty, só resta passar dessa linguagem que é o sistema à relação com o Ser que ela, ao mesmo tempo, revela e esconde.¹⁰⁹

Determinar, através dos textos e para além deles, uma estrutura que os torne possíveis, vislumbrar neles o “não-pensado” que estaria por trás dos

108 PRADO JR. Bento. “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”. In: *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, p. 375.

109 PRADO JR. Bento. *Id. Ibidem.*, p. 379.

argumentos e que seria a própria conexão entre os textos e a esfera do Ser, onde a verdade seria algo mais do que sugere a aparência enganadora do real vivido (e lido). A linguagem seria, ao mesmo tempo reveladora e ocultadora do Ser? Resultado da corrupção, ela teria o poder de projetar os homens em uma esfera na qual uma outra existência, antes imaginada, possa se impor àquela rebaixada para a qual Rousseau faz referência no último momento de seu discurso?

É preciso, pois, antes de justificar a escolha de nosso tema, que forneçamos as razões que podem sustentar o ponto de vista que escolhemos para abordá-lo. Para tanto, será preciso mostrar que é possível encontrar um sentido para uma obra num espaço diferente daquele instaurado pela intenção do autor, para além do que ele disse e queria dizer, que a obra contém em si uma espécie de “superabundância” de significações. Isto significa que justificar nossa perspectiva consistirá, simultaneamente, na definição dos limites do estruturalismo. Pois o estruturalismo pode ser definido como a atitude que entende a explicação do movimento da reflexão que se efetua entre o que o filósofo disse e o que ele queria dizer. Com efeito, o estruturalismo, entendido não apenas como técnica (pois neste sentido ele coincidiria com a exigência da leitura cuidadosa), mas como um método, nos reenvia a um pressuposto fundamental: o filósofo é integralmente responsável pelo que diz.¹¹⁰

Se cada obra tem uma “superabundância” de significações, como afirma Bento Prado Jr., por que não postularmos que a obra de Rousseau, divide-se em um primeiro momento no qual se dá aquilo que Alexis Philonenko chamou de fase do “diagnóstico”, onde a corrupção é identificada e reconstituída em sua origem e dinâmica; e um segundo momento, no qual o autor teria se esmerado na formulação de um “esboço de dever-ser”, ou dispositivo de reversibilidade da própria corrupção? Por esta via, *Contrato Social* e *Emílio* seriam, de fato, aquilo que Bento Prado Jr. identificou como uma “exigência de realização”. Entretanto, tal postulação parece esbarrar na base da ideia de estruturalismo que, por seu turno, pretende o filósofo deve ser plenamente responsável por suas teses – ideia que supõe que o discurso filosófico é integralmente explicitável. Ora, não se trata apenas de explicitar o discurso filosófico mas tirar dele as consequências que, todavia, aparecem através e para além dele, de modo que a postulação da coerência interna à obra do escritor genebrino – defendida, sobretudo, por Victor Goldschmidt – faz supor que uma intervenção no real vivido, por maiores que sejam as impossibilidades e os paradoxos, é, antes de tudo, exigida pelo próprio texto.

110 PRADO JR. Bento. *Id. Ibidem.*, p. 380.

...Tornar o filósofo responsável por suas teses, no sentido do estruturalismo, significa pressupor que o discurso filosófico é integralmente *explicitável*: em outras palavras, é pressupor que *é possível dizer tudo*. Se dizer algo é calar outra coisa, trata-se, para o estruturalista, de um silêncio apenas provisório. Na passagem que se operou do filósofo ao historiador a única transformação que se pôde observar foi uma multiplicação de rigor, um acréscimo de clareza... Mas este acréscimo de rigor não corresponde – como se pretende – apenas a uma intensificação na minúcia da argumentação. Na realidade, passamos de um plano a outro: é o próprio discurso que muda de natureza. Fala-se *sobre* o discurso, ao mesmo tempo que se o retoma em seu próprio nível. Língua e metalíngua são projetadas num único plano; não subsiste nenhuma distância entre uma e outra (e esta coincidência reflete a identificação entre as perspectivas do historiador e do filósofo). Aparentemente o procedimento consiste, apenas, na suspensão do juízo em relação à pretensão de verdade que habita a obra. A atitude do historiador se apresenta como uma *modificação* da atitude do leitor, que passa a aparecer como *ingênuo*.

Não se trata aqui de retomar o debate que há décadas se faz em torno do tema do estruturalismo. Bento Prado Jr. discorreu suficientemente sobre o problema, mas isso em nada invalida a hipótese de que possivelmente há mais coisas do que se poderia supor entre as intenções do autor (e da obra) e as percepções do leitor. De fato, como afirma Jean Starobinski em seu ensaio sobre o *Segundo Discurso*:

Mais le second *Discours* est une oeuvre qui, dans tous les sens, dépasse les intentions conscientes ou inconscientes que le biographe pourrait être tenté d'attribuer à Rousseau¹¹¹.

Há, decerto, enorme diferença entre as figuras do biógrafo e do historiador estruturalista, mas, não teriam ambos a pretensão da verdade intocável acerca do autor e da obra? Se na afirmação de Starobinski identificamos a figura o biógrafo tentado a atribuir à Rousseau as intenções conscientes ou inconscientes¹¹² que o teriam levado a escrever da maneira como escreveu, em Bento Prado Jr., o que se vê é o estruturalista que, ao estabelecer a verdade quanto ao texto, poderia incorrer no absurdo de tolhê-lo de algumas de suas possibilidades interpretativas. Ora, as consequências de uma obra, podem ser incalculáveis, ao menos é o que parece estar manifesto na história. Mas, antes que tal afirmação nos conduza aos meandros

111 STAROBINSKI, Jean. *Id. Ibidem.*, p. 336. Tradução para o português: Mas o *Discurso* é uma obra que, em todos os sentidos, ultrapassa as intenções conscientes ou inconscientes do autor que o biógrafo poderia estar tentado a atribuir à Rousseau.

112 O que seria, no mínimo, uma tarefa um tanto quanto ingrata, sobretudo em se tratado de Jean-Jacques Rousseau, cidadão.

da especulação acerca das hipóteses de influência dos escritos de Rousseau na Revolução de 1789 – influência que, entretanto, parece evidente –, caso em que estaríamos certamente compelidos a mobilizar o texto *Rousseau: filosofia política e revolução*, também de Bento Prado Jr., sob pena de cometermos a impropriedade de responsabilizar¹¹³ gratuitamente Rousseau pela Revolução – uma vez que o paradoxo da memória retrospectiva está eivado de armadilhas.

Do mesmo modo que a imaginação aparenta situar-se no cerne do problema acerca do que fazer com a corrupção, a própria noção de existência reposiciona-se na esfera das possibilidades do texto. E existência, aqui tomada em seu sentido mais amplo e, portanto, paradoxal: a mesma que nos *Devaneios*, supõe-se forjada pela imaginação e experimentada sensitivamente como “sentimento absoluto de si”, no isolamento de uma vivência para além das exigências do “mundo corrupto” e onde a natureza reconfigura-se no espírito do próprio narrador; ou, ainda, aquela do próprio Rousseau, que, ao partir em busca das origens, redimensiona o presente; ou, ainda, aquela do escritor que, nas palavras de Starobinski, torna-se romancista no exato momento em que sua relação com os outros começa a se tornar complicada.

Rousseau devient romancier précisément au moment où sa relation avec les autres commence à devenir plus compliquée. Le genre romanesque interpose un monde imaginaire entre l'auteur et son auditoire...¹¹⁴

A existência natural é o modelo distante segundo o qual se voltou Rousseau, este homem de imaginação cuja experimentação da plenitude e do silêncio desta mesma espécie de existência – natural, portanto, imaginária na medida que é hipotética – é narrada, em primeira pessoa, nos *Devaneios* mas que não deixa de estar presente na ficção da *Nova Heloísa*. Ele não ignora que a felicidade original está aquém e para além da palavra escrita: é o silêncio que revela o inexistente, o imaginário e – por que não? – o real. A negatividade do *Segundo Discurso* – como

113 Responsabilidade a qual Jean-Jacques possivelmente se furtaria, não sem algumas explicações, claro, porque decerto a obra permitiu de alguma maneira que a ligação pudesse ser feita, do contrário, sequer teria sido possível a Napoleão, em Fructidor do ano IX, dizer que, sim, foi Rousseau quem preparou a Revolução Francesa.

114 STAROBINSKI, Jean. *Id. Ibidem.*, p. 326. Tradução para o português: Rousseau torna-se romancista precisamente no momento em que sua relação com os outros começa a se tornar mais complicada. O gênero romanesco interpõe um mundo imaginário entre o autor e seu auditório.

discurso filosófico daquele que se esquivava do rótulo de filósofo –, ou seja, a recusa do mundo tal qual oferecido diante dos olhos do autor e a exigência da busca pelas origens do mal – uma recusa ela mesma filha de uma consciência revoltada –, foi capaz de opor à civilização o seu avesso, a natureza e, ao redimensioná-las ambas, lado a lado, no fechar do círculo da história hipotética da humanidade, deixou aberto o caminho para a formulação de um novo real que no campo do político viria a se concretizar no do *Contrato Social*.

O paradoxo de hoje *talvez* venha a ser uma evidência comum no futuro, como *parece* já ter sido no passado. A ideia de preconceito não se recorta negativamente no elemento intemporal da verdade, como o olhar da carne ou o limite da luz natural; preconceito significa aqui apenas uma forma de inserção no discurso coletivo. Paradoxo e preconceito figuram assim dois ritmos diferentes na pulsação de um discurso anônimo e a crítica é a inscrição da diferença. Mas que só se torna necessária na situação da adversidade, no século infeliz – quando, no limite, o discurso inatural já se tornou inútil: “Eu me explicarei: mas isso será tomar o cuidado mais inútil ou o mais supérfluo; pois tudo que lhe direi só poderia ser compreendido por aqueles a quem não é necessário dizê-lo”.¹¹⁵

Quanto mais se aguçam as lentes para ver o pensamento de Rousseau mais de perto, mais ele se torna paradoxal. Mas o próprio autor afirmou certa vez preferir ser um homem de paradoxos à ser um homem de preconceitos. De fato, o homem de preconceitos detém-se nos estreitos limites que lhe asseguram as formulações anteriores um exame mais detido dos fenômenos do mundo. Um homem de ciência, ao contrário, deter-se-ia, decerto, nos limites da razão, de modo a declarar ao mundo as verdades de suas conclusões lógicas, revestindo-as de um caráter de incontestabilidade própria da racionalidade. Já o homem de paradoxos tem consciência da inutilidade de se fazer entender e da perplexidade que resulta da tentativa de olhar para o mundo com os olhos de quem pretende decifrá-lo. Ora, o cidadão de genebra e escritor na contracorrente de seu século, ao defender o primado da sensibilidade sobre a razão, teria feito ruir o edifício da própria racionalidade, ela mesma contagiada pelo mesmo mal que vicia a civilização: o problema todo está no fato de os homens terem se tornado escravos de suas próprias paixões! Constatação que se mostra ao mesmo tempo insuficiente para explicar a causa desse mesmo mal e para apresentar o tratamento. Antes que se

115 PRADO JR. Bento. “O discurso do século e a crítica de Rousseau”. In: *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, p. 329-330.

caia na armadilha de uma crença ingênua no poder – sobrenatural – da imaginação, o que poderia resultar em uma tentativa de tomá-la como a salvadora da humanidade – ela que há tempos deixou de ser sequer uma mera esfera de intimidade intocável, agora colonizada pelos desejos e suas imagens –, não seria o caso de levarmos às últimas consequências os próprios paradoxos?

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de La Pléiade, Paris: Gallimard, 1959-1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Prefácio de Jean Deprum. Notas de Jean-François Braunstein. Trad. de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. São Paulo-Brasília: Ed. Ática-Ed.UnB, 1986.

_____. *Discurso sobre a economia política & Do contrato social*. Introd. Bento Prado Jr., trad. e notas de Maria Constança Peres Pissarra. Coleção “Clássicos do Pensamento Político”. Petrópolis: Ed. Vozes, 1966.

_____. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Trad. de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo-Campinas, Ed. Hucitec-Unicamp: 1994.

_____. *Obras escolhidas*. Introd. de Marilena Chauí, Paul-Arbousse Bastile e Lourival Gomes Machado e trad. de Lourival Gomes Machado e Lourdes Machado. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1978.

_____. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. PUC/SP e Ed. UNESP, 2006.

_____. *Os devaneios de um caminhante solitário*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Ed. UNB, 1986.

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

Autores consultados

ALTHUSSER, Luiz. “Sur le Contrat Social – Les décalages”. *Cahiers pour l’Analyse*, n.8. Cercle d’Epistemologie de l’École Normale Supérieure, Paris: 1967.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: École Pratique des

- Hautes Études – Sorbonne, 1974.
- CARDOSO, Sérgio. “Do desejo à vontade – A constituição da sociedade política em Rousseau”. In: *Discurso*, 6, São Paulo: 1975.
- CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Edusp, São Paulo: 1999.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Vrin, Paris: 1970.
- _____. “L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel, 1962, pp. 203-218.
- FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau – da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- _____. “O engano do povo inglês”. In: *Discurso*, 8, São Paulo: 1978.
- _____. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. *Paradoxo do espetáculo – política em Rousseau*. Apresentação de Luís Fernando Franklin Matos. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique – Lês principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.
- GROSRICHARD, Alain. “Gravité de Rousseau”. In: *Cahiers pour l’Analyse*, Paris: nº. 8, 1967.
- HAZARD, P. *A crise da consciência européia*. Lisboa: Cosmos, 1948.
- _____. *L’histoire au XVIII siècle*. Aix-em-Provence: Edisul, 1980.
- _____. *O pensamento europeu no século XVIII – de Montesquieu a Lessing*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1989.
- FREITAS, Jacira. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, 2003. v. 1. 148 p.
- _____. “A transcendência no corpo linguagem: a concepção de dança em Rousseau”. *Rapsódia (USP)*, São Paulo, v. 2, p. 37-45, 2002.
- _____. “O espírito alienado de si: o homem social”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, São Paulo, v. 1, p. 95-113, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “J. –J. Rousseau, fondateur dês sciences de l’homme”. In: *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel: La Baconnière, 1962.
- MATOS, Olgária C. F. *Rousseau, uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG editores associados, 1978.

- MONTEAGUDO, Ricardo. “Liberdade e licenciosidade no pensamento de Rousseau”. *Cadernos de ética e filosofia política*, n.4. São Paulo: Humanitas, 2002.
- _____. “Uma querela filosófica e política na historiografia roussoísta”. *Cadernos de ética e filosofia política*, n.1. São Paulo: Humanitas, 1999.
- _____. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, São Paulo, 1998.
- _____. *Retórica e política em Rousseau*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, São Paulo, 2003.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. “O contrato social – entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, 17, São Paulo, 1988.
- _____. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Edusp/NovaStella, 1989.
- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: le traité du mal*. Paris: Vrin, 1984.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: l'espoir de l'existence*. Paris: Vrin, 1984.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: apothéose du désespoir*. Paris: Vrin, 1984.
- PRADO Jr., Bento. “A filosofia das luzes e as Metamorfoses do Espírito Libertino”. In: NOVAES, Adauto (org). *Libertinos & Libertários*. São Paulo: Cia.das Letras, 1996.
- _____. “A força da linguagem”. In: DASCAL, Marcelo (org). *Conhecimento, linguagem e ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- _____. “A força da voz e a violência das coisas”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: EdUnicamp, 1998.
- _____. “Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss”. In: Ver: *Tempo Brasileiro*, n.15/16. São Paulo, 1966.
- _____. “Gênese e estrutura dos espetáculos”. In: *Estudos Cebrap*, 14, São Paulo, 1975.
- _____. “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”. *Almanaque*, n.8.

- São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. “Lecture de Rousseau”. *Discurso*, n.3, São Paulo, 1972.
- _____. “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”. In: *Dissenso*, 1, São Paulo, 1997.
- _____. “Metamorfoses do Enunciado de Ficção”. In: *Almanaque*, n.5. São Paulo: Brasiliense, 1977.
- _____. “Não dizer a verdade equivale a mentir?”. *Discurso*, n.15. São Paulo, 1983.
- _____. “O discurso do século e a crítica de Rousseau”. In: *Almanaque*, n.1. São Paulo: Brasiliense, 1976.
- _____. “Romance, moral e política no Século das Luzes: o caso de Rousseau”. In: *Discurso*, 17, São Paulo, 1988.
- _____. “Rousseau: Filosofia política e revolução”. In: *Discurso sobre a economia política & Do contrato social*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SOUZA, Maria das Graças. “História e declínio”. In: *Ilustração e história – o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- STAROBISNKI, Jean. “O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: *Rousseau, a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *L’oeil du vivant*. Paris: Gallimard, 1961.
- TROUSSON, Raymond. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Tallandier, 2003.

Obras de referência

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- D’ALAMBERT. Verbete “Genebra” da Enciclopédia. In: Rousseau, Jean-Jacques. *Carta a D’Alambert*. Campinas: Ed.Unicamp, 1993.
- _____. *Discurso preliminar da Enciclopédia* (edição bilíngüe). São Paulo: Ed. Unesp, 1989.
- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Alvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge

- Zahar, 1996.
- DIDEROT. Verbete “Droit Naturel”, verbete “Encyclopédie”. In: Diderot. *Oeuvres Complètes*. T.VII. Paris: Hermann, 1976.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Felix Alcan, 1932.
- SOURIAU, Étienne. *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: PUF, 2004.
- SPERBER, Monique Canto. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- TROUSSON, Raymond e EIGELDINGER, Frédéric S. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Éditeur: Paris, 2001.