

Victor Bacelete Miranda

O SER MORAL, AMORAL E IMORAL
UMA ANÁLISE DO PERCURSO ANTROPOLÓGICO DA MORAL
NA HIPÓTESE PRIMITIVA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2017

Victor Bacelete Miranda

O SER MORAL, AMORAL E IMORAL
UMA ANÁLISE DO PERCURSO ANTROPOLÓGICO DA MORAL
NA HIPÓTESE PRIMITIVA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro.

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Miranda, Victor Bacelete

M672s O ser moral, amoral e imoral: uma análise do percurso antropológico da moral na hipótese primitiva de Jean-Jacques Rousseau / Victor Bacelete Miranda. - Belo Horizonte, 2017. 119 p.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Rousseau, Jean-Jacques. I. Ribeiro, Elton Vitoriano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Victor Bacelete Miranda** defendida e aprovada, com a nota 9,0
(nove) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:

Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE (Orientador)

[Assinatura]

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior / UFU e FAJE

José Luiz Furtado

Prof. Dr. José Luiz Furtado / UFOP (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 27 de abril de 2017.

Dedico este trabalho as quatro mulheres que habitam meu existir. À minha avó Mathildes, pelos conselhos sabor café com broa de fubá; à minha mãe Suely, pela confiança incondicional; à minha noiva Letícia, pela paciência com meus devaneios; e à minha pequena Sofia, que em tão poucos dias de vida já extasiou meu coração. Eu vos amo!

AGRADECIMENTOS

Ao meu avô João, pelas horas dispensadas me ensinando sobre a linguagem das plantas, a água da terra e o perfume das flores. Também, por toda paz e tranquilidade oferecidas.

À minha avó Mathildes, pelos cuidados que transcendem ao próprio amor.

À minha mãe Suely, pelos esforços dedicados à minha formação enquanto pessoa.

À minha noiva Letícia, pela confiança inabalável em meu êxito pessoal e profissional.

À minha filha Sofia, fonte dos meus mais sinceros sorrisos.

Aos meus tios maternos, Carlos Pacífico e Alexandra Santos, pelos exemplos de vida, sinceridade e bondade de coração.

Aos meus amigos da Confraria Unidos Pela Fé - UPF, Azevedo, Pinheiro, Correa, Antunes, Magno e Venturini, pela honra, confiança e lealdade existentes entre nós.

Aos meus colegas de turma, Gregory, Daniel, Hilton, Cláudio, Camila, Kênia e Jordan, pelas saudáveis discussões multitemáticas que abreviaram o desgaste emocional deste período.

Ao professor Dr. Elton Vitoriano Ribeiro, quem ao meu lado aceitou este desafio e que, diante da complexidade desta dissertação, soube me orientar pelo caminho das pedras. Também, pelas aulas acerca da sociedade contemporânea, as quais enriqueceram meu senso de justiça e meu espírito livre.

Ao professor Dr. Delmar Cardoso, pela credibilidade em mim investida para honrar este compromisso.

Ao professor Dr. João A. A. Mac Dowell, pelos conselhos pacientemente cedidos.

Ao professor Dr. Édil Guedes, pelo carinho e preocupação com seus alunos.

Ao Bertolino, secretário do Departamento de Pós-Graduação, por toda ajuda fornecida nos momentos de maior necessidade, fazendo sempre seu melhor para auxiliar os discentes.

A todos os funcionários da Biblioteca Padre Vaz, por todo profissionalismo e cooperação durante as inúmeras horas em que lá estive.

À instituição Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, por ter me aberto as portas e possibilitado a realização deste sonho.

Muito obrigado!

“A justa defesa de mim mesmo obriga-me somente a fazer-vos observar que, ao pintar as misérias humanas, meu objetivo é desculpável, e mesmo louvável; pois mostro aos homens como eles próprios produzem suas desgraças e, conseqüentemente, como podem evitá-las”.

Jean-Jacques Rousseau

RESUMO

O problema da sociedade contemporânea é mais profundo do que sugere possíveis enquadramentos ideológicos; diz respeito, anteriormente, a um vício pelo poder disposto por uma crise ética. Sabendo que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) é um dos principais pensadores da filosofia iluminista e um estudioso da relação entre política, moral e natureza, o presente estudo é uma investigação acerca do desenvolvimento da moralidade a partir da exposição filosófica de Rousseau sobre a hipótese natural do homem. Retornando criticamente à perspectiva moderna, a pesquisa questiona se o progresso ético do homem, alienado pelas paixões e ignorante dos sentimentos naturais, conduz a sociedade à imoralidade política e, conseqüentemente, ao distanciamento do homem para consigo mesmo. Ao fazer uso da inferência hermenêutica e por possuir como fontes primárias o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1753) e o *Ensaio sobre a origem das línguas* (1781), a dissertação se divide em três capítulos, nos quais aborda os quadros teóricos que estruturam o percurso antropológico da moral, a fundamentação do *ser moral* e o declínio ético do indivíduo a partir das associações humanas. Conclui, portanto, pela responsabilização do próprio homem sobre as mutações do *eu* em um *não-eu* ou *eu-disforme*.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau, estado primitivo, homem natural, moral, corrupção.

ABSTRACT

The problem of contemporary society is deeper than it suggests possible ideological frameworks; refers to an addiction to power posed by an ethical crisis. Knowing that Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) is one of the leading thinkers of enlightenment philosophy and a scholar of the relationship between politics, morality and nature, the present study is an investigation into the development of morality from the philosophical exposition of Rousseau on the natural hypothesis of man. Returning critically to the modern perspective, the research questions whether the ethical progress of man, alienated by passions and ignorant of natural feelings, leads society to political immorality and, consequently, to man's estrangement from himself. In making use of hermeneutical inference and having as primary sources the *Discourse on the origin and basis of inequality among men* (1753) and the *Essay on the origin of the languages* (1781), the dissertation is divided into three chapters, in which he approaches the theoretical frameworks that structure the anthropological course of morality, the foundation of moral being and the ethical decline of the individual from human associations. It concludes, therefore, by the responsibility of man himself on the mutations of the *self* in a *non-self* or *self-deformity*.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, primitive state, natural man, moral, corruption.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: O SER AMORAL	18
1.1 Precedentes históricos de Jean-Jacques Rousseau.	18
1.2 Rousseau, cidadão de Genebra.....	21
1.3 Uma hipótese de leitura para o segundo discurso.	28
1.3.1 A dedicatória à República de Genebra.....	29
1.3.2 O segundo discurso enquanto obra filosófico-idealista do ser/poder ser.	32
1.4 Fundamentação do ser amoral em Rousseau.....	34
1.4.1 A narrativa do segundo discurso na delimitação do natural.....	34
1.4.2 Selvagem: a tese do ser amoral.....	40
CAPÍTULO II: O SER MORAL	48
2.1 O progresso animalesco do ser amoral.	49
2.1.1 Rousseau, leitor de Hobbes.....	49
2.1.2 Dos primeiros progressos do espírito humano.....	54
2.1.3 A constituição das ideias.	58
2.2 O estatuto da linguagem primitiva.	60
2.2.1 O Ensaio enquanto obra adjacente ao segundo discurso.....	60
2.2.2 Rousseau em diálogo com Condillac.....	62
2.2.3 Teoria da linguagem em Rousseau.	64

2.3 Fundamentação do ser moral em Rousseau.....	72
2.3.1 Bárbaro: o estado de natureza secundário e a tese do ser moral.	72
2.3.2 A estrutura fundamental do homem bárbaro.....	74
CAPÍTULO III: O SER IMORAL	79
3.1 Inflexões do ser moral.	80
3.1.1 O bárbaro enquanto ser consciente: moral, linguagem e territorialidade.....	80
3.1.2 Desenvolvimento do ser moral.	85
3.1.3 Da segunda revolução: alicerces da desigualdade moral entre os homens.	90
3.2 Fundamentação do ser imoral.....	94
3.2.1 Discurso sobre as ciências e as artes.	94
3.2.2 Sociedade civil: o verbo “associar-se”.	96
3.2.3 O ser (est)ético: o homem civilizado.	102
CONCLUSÃO.....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

INTRODUÇÃO

Eis aqui uma das grandes e mais belas questões que jamais se levantaram. Não se trata [...] destas sutilezas metafísicas que conquistaram todas as partes da literatura e de que os programas de academias nem sempre estão livres; mas se trata de uma destas verdades que estão ligadas à felicidade do gênero humano. Prevejo que dificilmente me perdoarão o partido que ousei tomar. Chocando de frente com tudo o que hoje constitui a admiração dos homens só posso esperar a condenação universal; e não é por ter sido honrado com a aprovação de alguns sábios que devo contar com a do público: assim, já tomei o meu partido; não me preocupo em agradar nem aos belos espíritos, nem às pessoas na moda.¹

O objeto de nossa investigação se apresenta no ano de 2014, ainda de modo embrionário sob a forma de trabalho de conclusão de curso, perante a tutela científica das disciplinas curriculares *Filosofia do direito e Sociologia jurídica* do curso de Direito da Escola Superior Dom Helder Câmara. Naquele momento a pesquisa, intitulada *A ideologia socialista na política nacional à luz de Rousseau e Marx*, se debruça sobre a estrutura política contemporânea a partir do embasamento filosófico que (hipoteticamente) a sustenta, qual seja, aquele derivado primeiramente de Jean-Jacques Rousseau e, a posteriori, Karl-Heinrich Marx. Entretanto, no decorrer do estudo esta hipótese inicial se revela intelectualmente insustentável, menos pelos fundamentos do filósofo genebrino, Rousseau, do que pelas concepções ideológicas do pensador alemão, Marx.

As resoluções do exame acadêmico descortinam uma problemática da sociedade contemporânea mais profunda do que sugere o enquadramento ideológico – um vício pelo *poder* disposto por uma crise *ética*. Incapaz de se alcançar uma resolução da questão em Marx, a investigação, agora vinculada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, área de concentração Filosofia, linha de pesquisa Ética, descobre em Rousseau o preceito fundamental hábil a circundar tal esfera. Recorre-se, portanto, à doutrina rousseauiana para se alcançar o elo entre modernidade e contemporaneidade, mas, do mesmo modo, se adultera o próprio objeto de pesquisa a uma fase anterior à própria sociedade e aos conflitos que nela ocorrem.

Isto posto, aqui está o problema desta investigação, a saber, se o progresso ético do homem, alienado pelas paixões e ignorante dos sentimentos naturais, conduz a sociedade à

¹ ROUSSEAU, Discurso sobre as ciências e as artes, p. 17.

imoralidade política e, conseqüentemente, ao distanciamento do homem para consigo mesmo. Em seu tempo, Rousseau demonstra estar além do mesmo, predicando às gerações futuras – nós – os riscos deste progresso, mas, simultaneamente, a exposição da inevitabilidade de sua ocorrência. Deste modo, como bem afirma Bento Prado Júnior,

[...] ele [Rousseau] é lido menos com a curiosidade historiográfica que quer reconstruir o Outro, para conhecê-lo em sua alteridade e em seu distanciamento, do que com a inquietação daquele que se questiona a respeito de si mesmo através da leitura de um Outro. A obra já não é julgada por um olhar que a transcende e a domina sobrevoando-a: nós a questionamos do próprio lugar em que ela fala, pois parece que fala daqui mesmo; se o nome de Rousseau indica uma virada estratégica da história do Ocidente, é porque essa virada não está concluída, é porque ela define um “aujourd’hui” [hoje] que ainda não passou e ainda serve de horizonte.²

O próprio autor afirma não escrever para leitores de sua época, mas para aqueles vindouros, pois “sempre haverá homens feitos para serem subjugados pelas opiniões de seu século, de seu país e de sua sociedade [...]. Não devemos escrever para tais leitores quando queremos viver para além do nosso século”.³ Segundo ele, a racionalidade que aflige a modernidade encanta os doutos através do desenvolvimento das ciências, artes e letras, mas esvazia as inspirações mais puras do indivíduo a partir do momento em que tal progresso é posto como aceção ética do próprio homem.

Há em Rousseau, portanto, uma busca incansável por aquilo que transcende a estrutura sócio-política existente e o modo como a humanidade se organiza diante de si mesma e governa sua própria condição de existência. Longe de imputar à razão os males cotidianos observados entre os homens, o filósofo aguarda em nós, leitores pósteros, a sensibilidade necessária para compreensão de suas palavras. Tal sensibilidade deriva, entretanto, não do ato racional em si, tão maculado por desvirtudes, corrupções e figuras estranhas ao *ser natural*, mas, do contrário, justamente dos sentimentos mais íntimos do ser humano, aqueles próprios de um período, histórico ou hipotético, que desnuda o homem de todas as exigências sociais e premissas políticas.

A este período Rousseau denomina de *estado primitivo*,⁴ o qual, apesar de anteriormente ilustrado por outros pensadores (Thomas Hobbes, John Locke, dentre outros),

² PRADO JÚNIOR, A retórica de Rousseau, p. 43-44.

³ ROUSSEAU, Discurso sobre as ciências e as artes, p. 17.

⁴ Cf. id., Discurso sobre a desigualdade, p. 90: “Não se devem tomar as pesquisas nas quais podemos entrar sobre este assunto como verdades históricas, mas apenas como raciocínios hipotéticos e

acumula no genebrino uma singularidade própria de sua narrativa romanesca.⁵ Com efeito, o aprofundamento teórico neste estado sinaliza sua proposição inicial, a saber, que o estudo do homem deve se originar menos das estruturas sociais vividas e presenciadas à sua época do que da concepção natural do próprio homem. É essencialmente esta concepção que almejamos desnudar nesta investigação, evidenciando o trajeto antropológico da moral nesta hipótese primitiva do autor.

Moral e política se correlacionam mutuamente em todos os escritos filosóficos de Rousseau, ainda que neles não sejam explicitadas. A cumplicidade entre ambas é tão copiosa que o mesmo confere à moral, enquanto produto da relação entre o *pensar* e o *sentir* que proporciona ao homem a capacidade de observar, refletir e julgar, a legitimidade da conjectura política enquanto universo de organização socioeconômica. Sabendo ser “preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade”,⁶ eis a asserção defendida pelo genebrino, um retorno prognóstico ao cerne da sociedade – o homem – e, após isto, do mesmo modo, uma imersão no seio deste – o *ser moral*. Consequentemente, o objeto desta investigação não é outro senão este que se antecipa à própria estrutura política da sociedade, i. e., a moralidade, a capacidade humana de se perceber não apenas como ser existente, elemento intrínseco à natureza, mas ser consciente, capaz de se identificar enquanto sujeito de vontades, paixões, sentimentos, necessidades e emoções.

Todavia, antes de adentrarmos aos inquéritos primordiais da dissertação se faz relevante uma abordagem das obras escolhidas para o trato da matéria, bem como uma elucidação acerca do método de coleta, averiguação e exposição da mesma. Por este traçado textual, o estudo possui duas fontes elementares que se cumulam de vasta indispensabilidade no decorrer da produção, quais sejam: (i) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, obra original de 1753 cuja melhor tradução encontrada é de Roberto Leal Ferreira, pela editora Martin Claret, ano de 2010, seja pela disposição integral do texto ou pela presença das inúmeras notas posteriormente incluídas por Rousseau que, em

condicionais; mais próprios a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem delas, e semelhantes aos que fazem todos os dias os nossos físicos acerca da formação do mundo”.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 90: “Sequer ocorreu a maior parte dos filósofos duvidar de que o estado de natureza tivesse existido, quando é evidente, pela leitura dos Livros Sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava ele mesmo nesse estado e que, dando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve todo filósofo cristão, cumpre negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens um dia tenham se achado no puro estado de natureza, a menos que nele tenham tornado a cair por algum acontecimento extraordinário. Paradoxo muito embaraçoso de se defender e totalmente impossível de se provar”.

⁶ *Id.*, O contrato social, p. 325.

diversas versões, se ausentam; e (ii) *Essai sur l'origine des langues*, publicação póstuma de 1781, aqui utilizada a tradução de Lourdes Santos Machado, tanto na edição de 1973 quanto na de 1999, ambas da coleção Os Pensadores da editora Nova Cultural, uma vez que se complementam perfeitamente na busca pelo real significado dos vocábulos do autor.

Apesar de toda relevância ofertada a estas obras, outras duas confecções de Rousseau não podem se esvaír desta exposição inicial, dado que seu caráter secundário na pesquisa é incapaz de diminuir ou ocultar os inúmeros aportes teóricos promovidos por elas. Estas são, primeiramente, o *Discours sur les sciences et les arts*, de 1750, cuja tradução escolhida também é de competência de Roberto Leal Ferreira, mesma editora e ano do discurso anteriormente mencionado; e *Du contrat social*, de 1762, talvez a obra mais célebre e também a mais polêmica do filósofo, traduzida por Paulo Neves, pela editora L&PM, em 2014.

Ademais, seria injusto, e até certo ponto aviltante, se nos esquecêssemos ou deixássemos de mencionar três prestigiados comentadores de Rousseau que, testemunhando contra ou a favor aos nossos intentos, suportam os ônus e os bônus de nossas constatações e, para além disto, corroboram para que as mesmas se atribuam da máxima solidez doutrinária e veracidade intelectual. O primeiro é o pensador Ernst Cassirer (1874-1945), que em *A questão Jean-Jacques Rousseau* evita separar no genebrino o que seja produto do filósofo, do indivíduo, do teórico político ou do crítico literário, almejando assim “revelar o significado de seu pensamento a partir da inteção de sua obra como um todo”.⁷ O segundo é Jean-Starobinski (1920-), filósofo e linguista, autor de *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, obra na qual o autor expõe as contendas entre sensibilidade e razão presentes em Rousseau sem se afastar do contexto histórico do crítico político, pois reconhece que “é pelo conflito com uma sociedade inaceitável que a experiência íntima adquire sua função privilegiada”.⁸ Por fim, mas de modo algum menos importante, Bento Prado Júnior (1937-2007), professor de Filosofia da Universidade de São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Universidade Federal de São Carlos, autor de *A retórica de Rousseau*, livro no qual discorre, dentre outros temas, sobre a metamorfose da leitura genebrina, os mistérios da linguagem e os caracteres da verdadeira interpretação.

Todas estas obras, incluindo as mencionadas do próprio Rousseau, apesar das diferenças de pensamento que existem entre elas, robustecem o método de pesquisa aplicado à

⁷ GAY, Introdução a Cassirer, p. 8.

⁸ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 10.

dissertação. Neste sentido, por se tratar de uma investigação estritamente bibliográfica, menos histórica do que conceitual, usamos a interpretação de escritos filosóficos para produzirmos um texto dissertativo expositivo-argumentativo capaz de elucidar nossas expectativas teóricas através da inferência hermenêutica, elucidando o método hipotético-dedutivo utilizado por Rousseau nas obras que problematizam a questão da moralidade a partir da conjectura do estado primitivo ante a sociedade civil.

Visando a elaboração de uma exposição retilínea desta conjectura, a investigação é dividida em três capítulos, de tal sorte que o primeiro, intitulado *O ser amoral*, objetiva ilustrar o estado de natureza ao mesmo tempo em que visa compreender a amoralidade humana perpetuada em tal período. Deste modo, iniciamos o trabalho a partir dos precedentes históricos do autor, tendo como ponto exordial as influências de Martinho Lutero e Ulrico Zwinglio na edificação protestante de Genebra, terra natal do filósofo. A República de Genebra guarda em si um importante elo com o pensamento rousseauiano, motivo pelo qual clarificamos os conflitos existentes tanto externamente, enquanto Estado independente e autônomo, quanto internamente, sobre a estabilidade da fé protestante, os progressos econômicos e culturais e, principalmente, a fragmentação da sociedade em classes, como cidadãos, burgueses, habitantes, nativos, estrangeiros e súditos.

A partir desta contextualização narramos e descrevemos os principais fatos da vida de Rousseau desde seu nascimento enquanto cidadão genebrino a seu falecimento como filósofo. Aliás, é nítida em toda sua história como a perspectiva filosófica sempre esteve presente em seus traços cotidianos, perspectiva esta que se aflora no *Discurso sobre as ciências e as artes* e se amadurece no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Neste horizonte, a dissertação discorre justamente acerca desta última obra, para a qual estabelecemos uma hipótese de leitura que concilie as idiossincrasias da dedicatória à República, que a antecede, com o texto em si. Por este modo, há no escrito um caráter filosófico-idealista do *ser/poder ser* que transcende as disposições da produção que o precede e, com isto, busca a verdade do que o homem é sem abandonar a ideia de como pode ser.

Portanto, ao adentrarmos especificamente no âmago filosófico de Rousseau, descortina-se o *ser amoral*, um cenário teórico que somente é alcançado através da investigação daquilo que o cerca e lhe confere significado, como a natureza, o ser natural, o homem original e o estado primitivo. Isto posto, chamamos ao diálogo Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, em quem o genebrino confere legitimidade suficiente para

apoiar, até delimitada altura, o precedente da condição humana. É somente após o esclarecimento deste precedente que a pesquisa avança sobre o estado de natureza primário e a constituição física, psicológica e moral do selvagem.

O segundo capítulo da dissertação, por sua vez, sob o título de *O ser moral*, procura identificar os fatores e condições que possibilitam o desenvolvimento da moralidade no homem, sem que para isto se restrinja isoladamente à doutrina rousseauiana. Pelo contrário, a mesma logo é confrontada com os encadeamentos teóricos do filósofo Thomas Hobbes (1588-1679), e se sobrevive a tal embate é menos por nosso desejo investigativo do que pela força potencial que possui. A propósito, ambos os filósofos possuem entre si particularidades que se coincidem e se alinham diante de nosso objeto de pesquisa, porém, antes de serem expostas, são as diferenças que marcam os primeiros progressos do espírito humano e a constituição das ideias.

A concepção das ideias revela, do mesmo modo, a necessidade de um estatuto da linguagem primitiva em Rousseau, o qual é cognoscível a partir do *Ensaio sobre a origem das línguas* enquanto obra adjacente ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. É por esta adjacência que dialoga com Étienne Bonnot de Condillac, autor do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de 1746, do *Tratado dos sistemas* e do *Tratado das sensações*, ambos de 1754. A leitura de Condillac revela o berço de uma teoria da linguagem, a qual lhe permite o estudo dos signos comunicativos dos gestos, vocalizações e escritos. Mas qual é o papel destes signos perante o enredo da moralidade?

São eles que nos permitem avançar do estado de amoralidade para o da moralidade e, conseqüentemente, enxergar os primeiros traços da imoralidade humana. Sendo assim, o terceiro e último capítulo, intitulado *O ser imoral*, verifica o progresso moral das comunidades bárbaras e por quais razões estas declinam em uma imoralidade civil. Para tanto, investigamos a consciência enquanto elo entre moral, linguagem e territorialidade e, após, deslindamos as revoluções éticas que ocorrem na espécie humana enquanto parte de uma história da natureza. Somente pelo todo apresentado é que se averigua a fundamentação do ser imoral, suas origens, causas e conseqüências dentro do verbo *associar-se*, do *ser estético* e, por fim, do próprio homem.

Eis a importância desta dissertação, sua justificação e indispensabilidade: a compreensão dos esvaziamentos éticos contemporâneos perpassa pelo entendimento

rousseauniano do próprio homem, no qual o sentimento antecede a razão.⁹ Se hoje há um desequilíbrio ético nas relações frutíferas da espécie humana, seja social, econômico ou político, é porque houve, em algum momento do progresso moral do homem, um rompimento deste para com sua natureza, sentimentos, sentidos e instintos. Entretanto, longe de pretender afirmar em Rousseau um pensamento ético meramente naturalista, a investigação almeja contribuir, a partir da reconstrução de um percurso hipotético da moral (quicá histórico), uma doutrina ética da consciência, i. e., aquela que transmite à razão e às correspondências sociais firmadas pelas instituições civis os princípios universais ditados pela natureza, partindo para tanto do indivíduo puro e simples ao ser social complexamente organizado. Tais princípios, no entanto, como bem ressalta Rousseau, devem ser adaptados ao conjunto de civilidades ao qual o homem está inserido, sem que para isto seja necessário retornar ao estado primitivo, uma vez que é impossível dado o avanço da espécie, ciências, artes e letras.

⁹ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 82.

CAPÍTULO I: O SER AMORAL

Nossa caminhada pelo percurso antropológico da moral, quadro hipotético-racional projetado pelo filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), tem início na delimitação do *ser amoral*. Desta maneira, o presente capítulo objetiva identificar as bases teóricas deste *ser* à luz do estado de natureza. Para tanto, inicialmente, investiga os precedentes históricos que moldam o berço republicano do pensador, Genebra, além de contextualizar a composição de suas obras no decorrer de sua vida.

Sendo os escritos de Rousseau compostos por múltiplas variáveis que transcendem a ele mesmo, o capítulo apresenta uma hipótese de leitura para o texto de maior valor referencial aos nossos intentos – o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, o segundo discurso. Através deste, o exame do mesmo avalia a importância da dedicatória que o precede diante da elucidação de seu caráter filosófico-idealista do *ser/poder ser*.

Estruturada, portanto, a primeira parte do capítulo, prosseguimos a fundamentação da amoralidade por intermédio da análise dos elementos que compõem a narrativa do segundo discurso na delimitação do *natural*. Tais elementos – *natureza, ser natural, homem original e estado primitivo* –, nos permitem a compreensão da tese do ser amoral implicitamente elaborada pelo filósofo quando da produção textual. Deste modo, pelos limites teóricos acolhidos pelo autor acerca da condição humana, asseveramos seu entendimento sobre a perspectiva *primária* do estado de natureza, a constituição física e psicológica do homem natural, aqui denominado de *selvagem*, e, por fim, a estrutura amoral deste.

1.1 Precedentes históricos de Jean-Jacques Rousseau.

Situada no oeste suíço, envolvida por microrregiões de fronteira entre Suíça e França, a Genebra de Rousseau é um conjunto de situações históricas que compõem sua narrativa. Pelas influências de Martinho Lutero (1483-1546) e Ulrico Zwinglio (1484-1531), o Conselho Geral de Genebra, em 1536, acolhe a fé protestante como firmamento religioso de

seu território, o qual, antes cidade, rompe definitivamente com o bispado e se declara uma República protestante independente.¹

Sob o ícone da República, Genebra se reorganiza religiosa, jurídica e politicamente. João Calvino (1509-1564), entre idas e vindas, conflitos e amenidades, é uma das mais importantes figuras responsáveis por tal reestruturação. Na esfera religiosa, o teólogo participa da formulação das *ordenações eclesiásticas* da igreja genebrina, um conjunto de preceitos normativos escritos “que institui e regulamenta as funções dos seus quatro ministérios: a pregação, o ensino, a disciplina e a caridade”.² No âmbito jurídico, Calvino se preocupa com duas vias do Direito, a saber, a processual e a material, pelas quais busca a efetividade da técnica jurídica e o encadeamento prático das leis. Por fim, o teólogo se dedica à “organização dos poderes, como também suas atribuições e prerrogativas”,³ momento no qual as formulações estatais e governamentais tomam-lhe os intentos.

Apesar de aparentar, principalmente em seu caráter político, uma extraordinária renovação da metodologia republicana, toda essa sistematização das esferas da vida genebrina culmina apenas na confecção de *Éditos*, os quais, apesar de perdurarem até o século de Rousseau, “são, em sua essência, meramente a codificação de práticas herdadas da Idade Média”.⁴

Segundo os éditos, o poder em Genebra era distribuído entre quatro corpos: o Conselho Geral, o Conselho dos Duzentos, o Conselho dos Sessenta e o Conselho dos Vinte e Cinco (ou Pequeno Conselho). O Conselho Geral era composto de todos os cidadãos e burgueses da cidade, e os outros conselhos por subconjuntos de cidadãos. [...] Ele [Conselho Geral] se reunia, embora dificilmente ocorresse, como um tipo de corpo consultivo quando o Pequeno Conselho, o verdadeiro órgão governante de Genebra, estava dividido ou de algum modo incapaz de tomar uma decisão. Em suma, ele era essencialmente um corpo consultivo, apesar de manter o poder de eleger os quatro Síndicos que dirigiam a república, mas sempre a partir das listas submetidas pelo Pequeno Conselho.⁵

O período entre os séculos XVI e XVII é demarcado por copiosos conflitos na administração estatal. A consolidação da República de Genebra e consequentes transformações políticas, religiosas, econômicas, sociais e legislativas contrastam com

¹ PISSARRA, A república genebrina, p. 22.

² Ibid., p. 23.

³ Ibid., p. 24.

⁴ BERTRAM, Rousseau e Genebra, p. 95.

⁵ Ibid., p. 95-96.

ameaças externas, vindas principalmente do território de Saboia, e com a insatisfação popular acerca da primazia jurídica do Pequeno Conselho sobre o Conselho Geral.⁶

Apesar da notória estabilidade da fé protestante entre os genebrinos, especialmente entre as famílias mais afortunadas – o que amplia os fatores de influência dos ricos sobre os costumes morais da sociedade – a recuperação econômica, impulsionada pela valorização dos produtos internos, também faz surgir uma nova condição cultural na região, pela qual “a hegemonia da escolástica protestante cede espaço para o despontar do racionalismo das luzes”.⁷

O início do século XVIII não finda os contrastes entre os aspectos econômicos e sociais do período anterior. Se, por um lado, a República obtém enormes progressos econômicos e culturais provenientes do desenvolvimento científico e do liberalismo teológico, bem como da harmonização entre fé e razão,⁸ por outro, as disparidades políticas internas acentuam as inquietudes sociais, sobretudo quanto à divisão da sociedade em classes, sejam estas em sentido oficial ou sociológico.⁹

Cidadãos, burgueses, habitantes, nativos, estrangeiros e súditos compõem, nesta ordem, a hierarquia social de Genebra. Na República, somente os *cidadãos*, classe composta por nativos, filhos de pais também cidadãos, possuem plenos direitos políticos e civis, além de prerrogativas econômicas. Logo abaixo se encontram os *burgueses*, que são estrangeiros, habitantes ou nativos com condições financeiras para adquirir tal título.¹⁰ Diferente dos cidadãos que, dentre outros privilégios, podem votar e se candidatar aos mais prestigiados cargos públicos, os burgueses possuem liberdade de comércio, bem como “podem votar no Conselho Geral, mas não podem disputar os principais postos do Pequeno Conselho”.¹¹

Juntos, cidadãos e burgueses representam pouco menos de 6% da população de Genebra, o que significa, aproximadamente, um número de 1.500 (um mil e quinhentos) cidadãos e burgueses em uma população estimada entre 20.000 (vinte mil) e 25.000 (vinte e cinco mil) pessoas.¹² Os outros 94% da população, que não possuem quaisquer direitos políticos, são compostos pelos *habitantes*, “estrangeiros que haviam comprado o direito de

⁶ PISSARRA, A república genebrina, p. 28.

⁷ Ibid., p. 30.

⁸ Ibid., p. 30.

⁹ BERTRAM, Rousseau e Genebra, p. 96.

¹⁰ PISSARRA, A república genebrina, p. 32.

¹¹ Ibid., p. 32.

¹² BERTRAM, Rousseau e Genebra, p. 96.

residência em Genebra”;¹³ *nativos*, aqueles nascidos no território, mas filhos de estrangeiros; *estrangeiros*, os quais buscam adquirir por meio de compra o status de habitante; e os *súditos*, “soldados mercenários ou camponeses dos territórios submetidos à Genebra”.¹⁴

Esta cisão entre as classes e a majoração da impossibilidade de transição entre elas agravam as relações políticas e sociais da República. Até mesmo entre cidadãos e burgueses – bem como entre cidadãos menos ou mais afortunados (cidadãos comuns e elite patricia, respectivamente) – há duelos pelo gozo de direitos políticos e manutenção de privilégios econômicos, acarretando uma grave crise administrativa e representativa.

De um lado estava o patriciado genebrino – os cidadãos – e de outro, o restante da burguesia, que tinha o *direito de representação*. Com o tempo, os primeiros passaram a ser chamados de “Negativos” em decorrência do *direito negativo* que eles pretendiam se arrogar, enquanto os outros ficaram conhecidos como “Representantes”. Portanto, pode-se afirmar que, aos poucos, duas forças opostas se afirmaram em Genebra: uma aristocracia financeira e detentora do poder, de um lado, e os Cidadãos, cada vez mais cientes e ciosos de seus direitos, de outro. [...] Não havia, portanto, uma única Genebra.¹⁵

1.2 Rousseau, cidadão de Genebra.

Neste cenário nasce Jean-Jacques Rousseau, adoentado, em 28 de junho de 1712, filho de Isaac Rousseau, cidadão que exerce o ofício de relojoeiro, e de Suzanne Bernard, cidadã, descendente de abonada família, falecida dias após o nascimento do filho em virtude de complicações no parto. A pequena criança herda dos pais não apenas a cidadania genebrina, mas também a intensa paixão por livros e o hábito de refletir sobre aquilo que aprende, o que, com o tempo, impulsionado pelo pai e pela própria vontade ainda em formação, o faz buscar na leitura o conhecimento do mundo, das coisas e de si mesmo.

Depressa adquiri não só uma grande facilidade de ler e compreender, como também uma compreensão das paixões única em minha vida. Ainda não tinha nenhuma noção das coisas, e já todos os sentimentos me eram conhecidos. Nada concebera ainda e já sentira tudo. Essas emoções confusas, que eu sentia uma sobre outra, não alteraram a razão que eu ainda não tinha, mas me forjaram uma outra têmpera diferente, e me deram da vida humana

¹³ PISSARRA, A república genebrina, p. 32.

¹⁴ Ibid., p. 32.

¹⁵ Ibid., p. 33-34.

noções bizarras e romanescas de que a experiência e a reflexão nunca me puderam curar.¹⁶

Talvez a leitura seja para pai e filho um refúgio pela perda da mãe. Ambos se entristecem ao dela lembrar, tanto Rousseau, por carregar consigo um sentimento de culpa, quanto Isaac, por amargar a solidão em seu coração. Contudo, esta prematura paixão pelos livros tão logo se molda em um gosto literário raro entre crianças desta idade. Dos meros romances, ora esgotados na biblioteca pessoal de sua mãe, o pequenino migra para obras poéticas, históricas e filosóficas mais complexas, recebidas como herança da biblioteca de seu avô materno.

A “História da Igreja e do Império”, por Le Sueur; os “Discursos sobre a História Universal”, de Bossuet; os “Homens Ilustres”, de Plutarco; “A História de Veneza”, por Nani; as “Metamorfoses”, de Ovídio; os “Mundos”, de Fontenelle [...]. Sobretudo Plutarco tornou-se a minha leitura favorita. [...] Dessas interessantes leituras, das conversas que elas produziam entre mim e meu pai, formou-se esse meu espírito livre e republicano, esse caráter indomável e altivo que não suporta jugo nem escravidão, que me atormentou durante toda a vida e nas situações menos próprias a lhe dar vazão. Entretido continuamente com Roma e Atenas, vivendo, por assim dizer, com os seus grandes homens, filho eu próprio de uma república e filho de um pai cuja mais forte paixão era o amor da pátria, inflamava-me ao exemplo dele.¹⁷

Em sua infância e adolescência experimenta os sabores de uma vida itinerante entre regiões vizinhas à Genebra (Bossey, Nyon, Annecy, Chambéry e Sabóia, dentre outras). Apaixona-se pelas pequenas cidades, pela forma como as pessoas se tratam nestes locais – com muito menos formalidades e de maneira muito mais amigável – e pela liberdade que somente o campo lhe proporciona. Esta liberdade, inclusive, semeia-se tanto em seu espírito que se torna futuramente uma das marcas personalíssimas de suas obras – o ser livre.

Experimenta, também, a educação dada por vários educadores. Inicialmente o próprio pai lhe instrui, mas devido a um desentendimento do mesmo com o sr. Gautier, capitão francês, Rousseau é mandado a Bossey, sob o zelo do ministro Lamercier.

O meu modo de viver em Bossey me fez tanto bem que só lhe faltou durar mais tempo para me fixar absolutamente o caráter, cujo lastro era constituído

¹⁶ ROUSSEAU, Confissões, p. 32.

¹⁷ Ibid., p. 32.

por sentimentos ternos, afetuosos, serenos. [...] Tudo me alimentava no coração as disposições dadas pela natureza.¹⁸

De aluno do sr. Lambercier, Rousseau passa aos cuidados do tio e, ao retornar para Genebra, se torna aprendiz do sr. Ducommun em um cartório, em 1724, como gravador, serviço que lhe desagrada menos pelo trabalho em si do que pelos maus tratos que sofre do mestre, além de aprender com este diversos vícios “como a mentira, a vagabundagem e o roubo”.¹⁹ São estes os piores momentos de sua jovem adolescência, admite Rousseau em suas *Confissões*, obra póstuma de 1782.

Cansado do descuido e da judiação a que é exposto na casa do mestre, e temendo a perda de sua própria vivacidade, inocência e juventude, Rousseau foge em direção à Confignon, pequena cidade ao sudoeste de Genebra, onde é recebido pelo pároco da região, em 1728, e encaminhado para a casa da sra. Louise-Éléonore de Warens, em Annecy, na França. Com a ajuda desta senhora, elegante e polida mulher com quem, de início, estabelece um vínculo filial e, posteriormente, uma relação de amante, Rousseau recupera sua alegre mocidade. Entretanto, para não voltar à Genebra e manter o pecúlio necessário a sua sobrevivência que lhe é concedido por outrem, Rousseau aceita, contra o mais íntimo querer de sua alma, renunciar à fé protestante em nome do catolicismo.

Em Turim, Itália, território para o qual é enviado a fim de cumprir suas instruções católicas, o protestantismo não é compreendido apenas como uma prática oposta ao catolicismo, mas uma heresia contrária ao próprio cristianismo. Sabendo ir contra tudo em que acredita, o coração do jovem pensador se atormenta pela ideia de negar sua cidade, religião e a si próprio, tormenta que se aflora ainda mais por seu virginal sentimento de liberdade genebrina, pelo qual acredita que “o católico deve adotar a decisão que lhe dão, enquanto o protestante tem de aprender a se decidir”.²⁰

A fé dogmática é um produto da educação. Além desse princípio comum que me prendia ao culto dos meus pais, eu tinha aversão ao catolicismo, peculiar em nossa cidade, que no-lo fazia considerar como a uma horrenda idolatria, e onde nos pintavam o clero com as mais negras cores.²¹

¹⁸ Ibid., p. 36.

¹⁹ Ibid., p. 51.

²⁰ Ibid., p. 79.

²¹ Ibid., p. 36.

Convertido, Rousseau retoma suas viagens. Nos anos seguintes é lacaio, criado, cantor, professor de música e preceptor educacional. Aprende diversos ofícios, desenvolve habilidades e vivencia inúmeras experiências, no entanto nunca se firma em uma profissão regular, tampouco se entusiasma por uma função definitiva. A influência social que a Sra. Warens possui, aliada ao doce carisma de Rousseau, faz com que ele se aproxime de importantes figuras em Besançon, Lyon, Grenoble, Montpellier e Genebra. Passa a frequentar nobres eventos e se encanta pelos assuntos políticos, oportunidade em que se torna secretário do embaixador francês em Veneza, em 1743, e secretário dos Dupin, em Paris, por volta de 1745.

A paixão pelos livros nunca o abandona. Em suas viagens ou entre um ofício e outro, a leitura lhe conforta o ânimo e amansa os sentidos da realidade. Todavia, é certo dizer que nem todas as leituras lhe provocam esta temperança; algumas, pelo contrário, lhe despertam ansiedade e o colocam a discordar de pensadores como Locke, Malebranche, Leibnitz e Decartes, dentre outros.

Depressa me apercebi de que esses autores viviam em perpétua contradição entre si, e concebi o quimérico projeto de os pôr de acordo, projeto que me fatigou e me tomou muito tempo. Quebrava a cabeça e não adiantava um ponto. Enfim, renunciando a mais esse método, empreguei outro infinitamente melhor [...]. Ao ler cada autor, resolvi adotar e ler todas as suas ideias sem lhes misturar as minhas nem as de outrem e sem nunca discutir com ele. Disse comigo: comecemos por formar um armazém de ideias, verdadeiras ou falsas, mas claras, esperando que minha cabeça fique bem provida delas para poder então comparar e escolher. Esse método não me deixa de ter inconvenientes, eu o sei, mas deu resultados quanto ao desígnio de me instruir.²²

Rapidamente a filosofia se torna um dos temas com os quais Rousseau mais se ocupa, tanto quanto as disciplinas musicais. “A primeira grande paixão de Rousseau é a música, e a maior parte de sua produção criativa na década de 1740 e começo de 1750 é na área da composição musical e dos escritos sobre música”,²³ acerca dos quais apresenta à Academia de Paris o *Projeto a respeito de novos sinais para a música*, em 1741; publica a *Dissertação sobre a música moderna*, em 1743; e compõe a ópera *Muses galantes*, em 1745, dentre inúmeros outros trabalhos.

²² Ibid., p. 229.

²³ DENT, Dicionário Rousseau, p. 70.

Os estudos acerca da literatura musical contribuem para o pensamento filosófico do autor. Apesar de haver controvérsia, alguns historiadores bibliográficos de Rousseau acreditam que foi nesta época em que ele começa a escrever o *Ensaio acerca da origem das línguas*, obra publicada postumamente em 1781. Segundo Dent, é lógico imaginarmos o *Ensaio* como uma “resposta às críticas [musicais] de Rameau [compositor francês] aos seus pontos de vista”,²⁴ uma vez que grande parte do texto se refere exclusivamente à música.

Não obstante, Charles Edwyn Vaughan citado por Arbousse-Bastide e Machado, considerando toda a estrutura da obra e seus elementos formais, afirma que “o *Ensaio* já estava escrito antes, com certeza, do Discurso sobre a desigualdade e, talvez, até do primeiro discurso”,²⁵ o que contraria a alegação de P. M. Masson, também citado por Arbousse-Bastide e Machado, de que “o *Ensaio* não passa de uma das muitas e extensas notas adicionadas, como apêndices, ao segundo discurso, que, contudo, acabou por assumir proporções e caráter de texto autônomo”.²⁶

A ideia do primeiro discurso surge entre Paris e Vincennes, no ano de 1749. Rousseau se depara com um concurso de produção intelectual organizado pela Academia de Dijon, no qual os candidatos ao prêmio devem responder “se o progresso das ciências e das artes contribui para corromper ou apurar os costumes”.²⁷ Empolgado com a ideia e encorajado por Denis Diderot, com quem firma próspera amizade já há alguns anos, entrega-se à formulação do texto com uma ferocidade que lhe desassossega o íntimo.

Trabalhei nesse discurso de um modo bem singular, e que empreguei também em quase todas as minhas outras obras. Consagrei-lhe as insônias das minhas noites. Meditava na cama, de olhos fechados, e virava e revirava os períodos na cabeça, com um sacrifício incrível; depois, quando conseguia ficar satisfeito com eles, depunha-os na memória até que os pudesse gravar no papel.²⁸

“A probidade é ainda mais cara às pessoas de bem do que a erudição aos doutos”,²⁹ responde Rousseau à questão inicial, condenando as ciências e as artes pela sedução do espírito humano. Apesar de trabalhoso, o texto final não agrada ao autor. “Carece

²⁴ Ibid., p. 167.

²⁵ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao *Ensaio*, p. 247.

²⁶ Ibid., p. 247.

²⁷ ROUSSEAU, Confissões, p. 322.

²⁸ Ibid., p. 229.

²⁹ Id., Discurso sobre as ciências e as artes, p. 19.

absolutamente de lógica e de ordem; [...] é o mais fraco de raciocínio e o mais pobre de número e harmonia”,³⁰ afirma Rousseau em suas *Confissões*. Embora insatisfeito, vê sua produção ganhar o prêmio em 1750, o que lhe traz não apenas fama entre os intelectuais, mas a vontade de escrever suas ideias acerca da natureza do homem e da sociedade.

É certo que esta peça que me valeu um prêmio e me deu renome é, no máximo, medíocre, e ousou acrescentar que é uma das menores de toda coletânea. Que abismo de misérias não teria o autor evitado, se este primeiro livro não houvesse sido recebido senão como merecia sê-lo?³¹

Rousseau prossegue conciliando sua devoção à música, à filosofia, ao teatro e a ofícios diversos. Nem mesmo os filhos que tem com Thérèse Levasseur, com quem vive desde 1745, lhe animam como as reflexões de suas longas caminhadas. Aliás, toda sua prole, cinco no total, é entregue à Casa dos Expostos – um orfanato –, fato este que admite muito menos como justificção moral do que como mera confissão pessoal.

Se sua atenção não é objeto de intervenções externas alheias ao seu querer, uma nova empreitada intelectual desperta seu ânimo. A Academia de Dijon, em 1753, propõe uma nova discussão, desta vez “sobre a origem da desigualdade entre os homens e se a lei natural lhe confere legitimidade”.³² Surge assim a continuidade das ideias acerca dos tempos primitivos esboçadas no *Discurso sobre as ciências e as artes* e, se compreendermos como Vaughan, premeditadas no *Ensaio acerca da origem das línguas*.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, também conhecido como segundo discurso, o genebrino trabalha como deve ter sido a natureza constitutiva homem em seu estado original, i. e., aquele despido de civilidade. Diferente do êxtase provocado pelo primeiro discurso, sua nova obra não atrai a admiração do público europeu, sendo ignorada pela Academia francesa.

Sabendo que este tipo de concurso acadêmico não é o leito ideal para seu texto, Rousseau se pôs a intentar publicá-lo de maneira independente. Já se preparando para uma viagem à Genebra, esboça uma dedicatória à terra natal, projetando, talvez, um retorno à fé protestante e, principalmente, a reconquista de sua cidadania genebrina, ora perdida pela conversão ao catolicismo. Em verdade, Genebra nunca se ausenta do coração de J.-J. Rousseau. O entusiasmo pelo retorno e o gozo patriótico que sente diante de seus

³⁰ Id., *Confissões*, p. 323-324.

³¹ Id., *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 15.

³² Id., *Confissões*, p. 354.

conterrâneos o fazem submeter-se às instruções pastorais e declinar-se do catolicismo, pelo qual não nutre bons sentimentos mesmo após ser convertido. Jura pela fé protestante e, após, retoma sua cidadania.

Impresso de modo autônomo em território holandês em 1755,³³ com a ajuda de Marc-Michel Rey, livreiro e editor por quem Rousseau mantém forte apreço, o segundo discurso não fascina a comunidade intelectual de Genebra. A dedicatória à República, longe de ser considerada uma demonstração de amor à pátria, somente lhe traz problemas junto às classes políticas genebrinas.

Recebi de particulares [...] alguns cumprimentos; e foi tudo; nunca nenhum genebrino deu valor ao verdadeiro impulso do coração que se sentia nessa obra. Tal indiferença escandalizou a todos que a notaram. [...] A única vantagem que me trouxe essa obra, além de me satisfazer o coração, foi o título de cidadão, que me foi dado por meus amigos, depois pelo público, a seu exemplo, e que perdi depois porque o merecera demais.³⁴

Desolado, Rousseau parte novamente de Genebra para a Ermitage, desta vez tomando-a como perdida. Retoma seus escritos líricos, como *Julie ou a nova Heloísa*, por volta de 1757, e empreende-se, também, em dois textos que, mal sabia ele, lhe trariam glória e condenação – *Emílio ou da educação* e o *Contrato social*, ambos publicados em 1762.

“Tudo o que há de ousado no *Contrato Social*, já aparecera antes no *Discurso sobre a desigualdade*; tudo o que há de ousado no *Emílio* aparecera antes em *Julie*”,³⁵ proclama o autor, sem aparentemente compreender a proporção do escândalo que suas obras causam. Ambos os textos são condenados na França e em Genebra, sendo queimados exemplares de *Emílio*, conforme determinação do parlamento francês, e expedida ordem de prisão contra o intelectual. Acuado e também expulso de Berna, Rousseau se abriga em Neuchâtel e Môtiers, sem nunca se esquecer de sua república, Genebra, embora agora sob um olhar menos benigno e um coração menos afável.

Tomei por fim o meu partido; e vendo-me abandonado entre os meus concidadãos, resolvi renunciar à minha ingrata pátria, onde nunca tinha

³³ DENT, Dicionário Rousseau, p. 112. “Mesmo ano da confecção do *Discurso sobre a economia política* [...]. Por vezes conhecido como o ‘terceiro discurso’ [...], esta obra apareceu primeiro como um artigo no volume V da *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, publicado em novembro de 1755. Em 1758, foi impresso como ‘discurso’ separado e, embora não seja um discurso na acepção em que os outros dois o são, é esse o nome pelo qual é hoje em dia conhecido”.

³⁴ ROUSSEAU, op. cit., p. 360.

³⁵ Ibid., p. 372.

vivido, da qual não recebera nenhum bem nem favores e de onde, como paga da honra que eu tinha procurado prestar-lhe, me via tão indignamente tratado por consentimento unânime, já que aqueles que deviam me defender nada tinham feito.³⁶

A última década de sua vida é entregue às justificações de seus pensamentos, condutas e obras; as *Cartas a Beaumont*, *Cartas escritas da montanha* e suas próprias *Confissões* parecem confirmar esta ideia. Em 1765 recebe uma permissão temporária para retornar a França, onde se dedica ao término de alguns escritos e à cópia musical, seu ofício. Escreve *Rousseau, juiz de Jean-Jacques* e os *Devaneios do caminhante solitário*, obra inacabada.

Morre em 2 de julho de 1778, aos 66 anos de idade, em Ermenonville.

1.3 Uma hipótese de leitura para o segundo discurso.

Rousseau é um dos autores mais confrontados da história do pensamento moderno. Seus escritos, tão dispersos por várias esferas do saber (religião, política, educação, música, linguagem, dentre outras), contribuem consideravelmente para isto. Um dos principais argumentos de seus leitores é a presença de elementos contraditórios entre as obras, elementos estes que inexistem diante da percepção contingente que existe entre elas. É neste horizonte que Bento Prado Júnior afirma que “o problema da leitura de Rousseau, das condições que a tornam possível e dos obstáculos que a ela se opõem, é [...] colocado no próprio interior de sua obra”.³⁷

Sabendo disto, devemos eleger um centro teórico das ideias do filósofo que nos guie pela complexidade intelectual de seus escritos de forma a não nos perdermos do objeto que nos propusemos a investigar, i.e., um princípio básico de seu pensamento que nos sirva de referência para a construção da moralidade selvagem. Tal centro teórico é, sem dúvidas, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, pois, como alega Emile Faguet, citado por Peter Gay, “tudo de Rousseau pode ser encontrado no segundo discurso”,³⁸ todos – ou quase todos – os pontos posteriormente debatidos em outros escritos são, ainda que brevemente, esboçados neste texto.

³⁶ Ibid., p. 549.

³⁷ PRADO JÚNIOR, A retórica de Rousseau, p. 35.

³⁸ GAY, Introdução a Cassirer, p. 11.

Obra de circunstância e simultaneamente realização necessária de uma virtualidade profunda, o segundo discurso expõe, na escala da história universal, o perigo e a fecundidade da defrontação das circunstâncias. O livro traz em si mesmo a imagem ampliada de seu próprio nascimento, e como uma ilustração do risco pelo qual ele existe.³⁹

Servindo-nos justamente como “principal declaração das ideias políticas e sociais de Rousseau”,⁴⁰ o segundo discurso conduz à reflexão duas exposições, a saber, a *formal* e a *material*. A primeira diz respeito ao conteúdo da dedicatória do filósofo à República de Genebra, ao passo em que a segunda adentra pela hipótese primitiva deste *ser natural* propriamente dito. Apesar da exposição formal ser muito menos condizente com nossos intentos investigativos do que a segunda, porquanto ser sobrecarregada de demandas políticas, ela nos é relevante para a plena compreensão da teoria rousseauiana enquanto *unidade*, uma vez que o próprio genebrino acredita que aquele que pretender “tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas”.⁴¹

Tratemos, portanto, da dedicatória que acompanha o segundo discurso e, posteriormente, do modo como este escrito deve ser envolvido no conjunto de obras do autor.

1.3.1 A dedicatória à República de Genebra.

“Suplico-vos que perdoais a terna afeição de um verdadeiro patriota e o zelo ardente e legítimo de um homem que não vê para si mesmo maior felicidade do que a de vos ver felizes”.⁴² Se na maturidade o genuíno coração de Rousseau é atordoado por desvirtudes políticas estranhas às próprias vontades, é com esta epígrafe que o jovem pensador, embriagado pela delicadeza que o anima, concede integralmente à República de Genebra o segundo discurso.

Tendo a felicidade de nascer entre vós, como poderia eu meditar sobre a desigualdade que a natureza pôs entre os homens e sobre a desigualdade por eles instituída, sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, felizmente combinadas neste Estado, concorrem da maneira mais favorável à

³⁹ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 380.

⁴⁰ DENT, Dicionário Rousseau, p. 106.

⁴¹ ROUSSEAU, Emílio, p. 325.

⁴² Id., Discurso sobre a desigualdade, p. 77.

sociedade e mais próxima da lei natural, à conservação da ordem pública e à felicidade dos particulares?⁴³

Na dedicatória, se assegura que a cidade representa as melhores máximas constitutivas de um governo e, caso não tivesse tido o júbilo e a honra de ali nascer, “três ordens de razões seriam suficientes para nela reconhecer o Estado perfeito”,⁴⁴ quais sejam: (i) razões morais, (ii) razões políticas e (iii) razões provinciais.⁴⁵ As razões morais que justificam o encantamento de Rousseu por sua cidade natal, bem como contemplam uma constituição sócio-política desejável, permeiam inicialmente uma extensão territorial contida, na qual, pelos indivíduos muito bem familiarizados entre si, “nem as manobras obscuras do vício, nem a modéstia da virtude não podem furtar-se aos olhares e ao julgamento do público”.⁴⁶

Um governo democrático, moderadamente conduzido por um soberano que represente o mesmo interesse-fim do povo, i. e., a felicidade comum, é também uma razão moral. É esta mesma razão que estrutura a principal característica de um bom Estado, a liberdade. Não podem considerar-se livres, portanto, aqueles que habitam onde outrem não se submeta à lei, pois, neste caso, a vontade deste sempre prevalecerá sobre todas as outras, tornando-as inócuas e submissas a um querer forasteiro.⁴⁷

Sendo livre, democrática, territorialmente modesta e guiada pela felicidade comum daqueles que nela vivem, a república desejável é, ainda, antiga. A juventude das leis, do governo e de sua própria história, aliada com os devaneios de particulares e contínuas intimidações externas, é uma perigosa ameaça à jovem estrutura, podendo vir a ruir antes mesmo de nascer.⁴⁸

Deste modo, temos como razões morais:

1. A virtude individual ser idêntica à virtude social. 2. Existir uma unidade profunda entre os governantes e os governados. 3. O homem ser livre. 4. A autoridade da lei não reconhecer exceção para nenhum privilegiado. 5. A ancianidade da lei ser a fiadora de sua adaptação ao povo que, de sua parte, está muito bem adaptado a ela.⁴⁹

⁴³ Ibid., p. 69.

⁴⁴ PISSARRA, A república genebrina, p. 40.

⁴⁵ Ibid., p. 40.

⁴⁶ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 70.

⁴⁷ Ibid., p. 70.

⁴⁸ Ibid., p. 70.

⁴⁹ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 7.

Duas são as razões políticas que justificam as preferências de Rousseau na conceituação de um Estado próximo do perfeito. Estas não são, de maneira alguma, independentes ou autônomas das razões morais, pelo contrário, as complementam de significação política. A primeira é aquela na qual a República se encontra afastada, “por uma feliz incapacidade, do feroz amor das conquistas e garantida, por uma posição ainda mais feliz, do temor de ser ela mesma conquistada por outro Estado”.⁵⁰ Já a segunda é a garantia de participação legislativa de cada membro deste Estado, i. e., deseja o autor viver em “um país onde o direito de legislação seja comum a todos os cidadãos; pois quem pode saber melhor do que eles sob que condições lhes convém viver juntos numa mesma sociedade?”.⁵¹

Teria escolhido aquela em que os particulares, contentando-se em sancionar as leis e em decidir todos juntos e com base no relatório dos chefes os mais importantes casos públicos, estabelecessem tribunais respeitados, distinguissem com cuidado os diversos departamentos; elegessem de ano em ano os mais capazes e os mais íntegros de seus concidadãos para administrar a justiça e governar o Estado; e em que, dando assim testemunho da virtude dos magistrados da sabedoria do povo, se honrassem uma à outra mutuamente.⁵²

Acrescenta ainda Rousseau a este Estado livre e intrépido, e a este governo tão romanesco e democrático, a razão providencial, terna concedente de fecundos campos, infinitos horizontes verdes, agradável clima temperado e todas as condições naturais propícias ao gozo espontâneo de uma vida simples, feliz e tranquila.⁵³ Sem nenhuma tormenta senão àquelas oriundas de sua própria devassa, o Estado desejável é berço das leis que tutelam o seio da sociedade, dos cidadãos e dos interesses comuns que o cerca.

“A República de Genebra oferece a imagem da verdadeira felicidade. A Rousseau basta contemplá-la para sentir-se feliz”.⁵⁴ Esta é a visão que, senão irretocável como os quiméricos laços que o une aos seus concidadãos, talvez esteja próxima o suficiente da maturidade histórica descrita como necessária à própria excelência de Genebra enquanto Estado. É neste sentido que admite não “imaginar que a natureza das coisas humanas possa comportar outra melhor”.⁵⁵

⁵⁰ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 71.

⁵¹ Ibid., p. 71.

⁵² Ibid., p. 72.

⁵³ Ibid., p. 72.

⁵⁴ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 8.

⁵⁵ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 73.

Em todos os outros governos, quando se trata de assegurar o maior bem do Estado, tudo se limita sempre a projetos ideais e, no máximo, a simples possibilidades. No vosso caso, a felicidade é completa, basta dela gozar, e não precisais, para tornar-vos perfeitamente felizes, senão saber contentar-vos em sê-lo. A soberania [...] é, enfim, plena e universalmente reconhecida. Honrosos tratados definem os vossos limites, garantem os vossos direitos e asseguram o vosso repouso. É excelente a vossa constituição, ditada pela mais sublime razão e garantida por potências amigas e respeitáveis; o vosso Estado é tranquilo, não tendes nem guerras, nem conquistadores que temer; não tendes outros senhores do que as sábias leis que fizestes; administradas por magistrados íntegros que são de vossa escolha.⁵⁶

1.3.2 O segundo discurso enquanto obra filosófico-idealista do ser/poder ser.

Aparentemente, a principal dificuldade de se alcançar uma compreensão uníssona das obras de Rousseau está na própria obscuridade subjetiva do mesmo, que ora impede o leitor de adentrar em suas intenções, ora o mergulha profundamente em seus desassossegos políticos. A relação entre Rousseau e Genebra não foge a esta regra, sendo acentuada por textos como a dedicatória, que nos fazem questionar o conhecimento do pensador acerca da realidade da República e, posteriormente, as (possíveis) contribuições desta em seu pensamento.

Três conflitantes teses interpretativas surgem deste cenário, a saber: (i) tese da *ingenuidade* ou *ignorância*; (ii) tese da *polêmica oculta* e (iii) tese *conservadora tácita*.⁵⁷ A primeira tese sustenta que a inspiração do filósofo na composição de sua doutrina não é outra senão o direito natural e as teorias políticas existentes, acreditando que ele desconhecesse a realidade de sua cidade. De outra forma, ao ignorar tal possível alienação, a tese da *polêmica oculta* confere ao autor conhecimento suficiente das minúcias políticas de Genebra, tanto que seus elogios à cidade seriam uma crítica indireta à oligarquia hereditária genebrina.⁵⁸

De fato, Genebra, como Rousseau a concebeu, é uma presença constante que informa seu pensamento de modos diferentes. Rousseau não foi tão ingênuo a ponto de pensar que a cidade encarnava seus princípios, mas também não viu a verdadeira natureza do território como uma oligarquia hereditária. Ele a julgou defeituosa, porém remediável, uma avaliação talvez marcada pela

⁵⁶ Ibid., p. 73.

⁵⁷ Em todas são consideradas para exame os textos do *Contrato social* (1762) e da dedicatória (1755).

⁵⁸ BERTRAM, Rousseau e Genebra, p. 100.

aversão ao conflito civil, ao menos até que a realidade genebrina colidisse com suas ilusões.⁵⁹

Com efeito, as extremidades discordantes das teses da ingenuidade e da polêmica oculta não são aptas a fundamentar o vínculo existente entre cidade e cidadão. Se, entretanto, de modo isolado, ambas são insustentáveis, deveríamos buscar outra capaz de minimamente aproximá-las, i. e., um enunciado “que rejeite tanto a ideia de que ela [Genebra] é simplesmente irrelevante ao núcleo das doutrinas políticas do autor, quanto a que essencialmente lê tudo como uma intervenção na política genebrina”.⁶⁰ É com este intento que pela tese conservadora tácita

[...] deveríamos também reduzir a tensão entre a Genebra real e o “governo democrático sabiamente temperado”, porém, dessa vez, questionando o compromisso de Rousseau com os ideais democráticos. Tanto na visão “polêmica oculta” quanto na “conservadora tácita”, deveríamos considerar a atitude de Rousseau como algo menos do que completamente sincera: ou ele não é o entusiasta de Genebra que pretende ser, ou seu compromisso com a soberania popular, em obras como o *Contrato Social*, é mais questionável do que parece, na superfície.⁶¹

Eis duas distinções necessárias à materialização deste consenso teórico. A primeira, desenvolvida sob o refúgio do *ser perfeito* e do *ser possível*, é a ilustração teórica *ideal* e *não ideal*. Enquanto uma teoria ideal contempla conjecturas perfeitas, quiçá utópicas, relevantes a uma sociedade, sem se preocupar com sua aplicabilidade – ser perfeito –; de outro modo, uma teoria não ideal atenta-se às medidas cabíveis e oportunas, considerando todas as particularidades do objeto para o qual são destinadas – ser possível.⁶²

A segunda distinção, muito mais histórica e personalíssima, mas que complementa a explanação acima esboçada, é a empreendida entre o Rousseau *filósofo* e o *ativista político*. Se, enquanto filósofo, ele manifesta “preocupação com a verdade, embora verdades sobre objetos diferentes (ideais ou não ideais)”,⁶³ é pela maquiagem do ativista que ele propõe transformações sociais, culturais, políticas e religiosas. Neste sentido, como afirma Christopher Bertram, há uma classificação da produção literária do genebrino, pela qual obras como o *Contrato Social*, o *Ensaio* e os dois discursos se enquadram em um modelo *ideal*, ao

⁵⁹ Ibid., p. 95.

⁶⁰ Ibid., p. 95.

⁶¹ Ibid., p. 100.

⁶² Ibid., p. 106.

⁶³ Ibid., p. 106.

passo que outras como as *Cartas escritas da montanha*, por seu ativismo específico, figuram no modelo *não ideal*.⁶⁴

Diferentemente, Antonio Pintor-Ramos realiza um agrupamento das obras através de um sistema de *ciclos*. Assim, compreende os escritos de Rousseau em três ciclos contínuos, sendo que o primeiro é reservado às obras que se preocupam com a relação *ser/poder ser* da natureza humana (primeiro e segundo discursos); o segundo, destinado aos escritos no campo do *dever ser*, como *Emilio*, *Contrato social* e *Julia*; e, por fim, no terceiro ciclo se encontram textos autobiográficos, que se ocupam da *subjetividade*, como as *Confissões* e *Os devaneios de um caminhante solitário*.⁶⁵

Por tudo, temos que a dedicatória aparenta certo distanciamento das classificações destinadas às obras do filósofo, podendo ou não atribuir à República de Genebra vândalas conjecturas de um ser irreal, o que explica os “escritos sobre ela serem marcados por um conservadorismo evidente que contrasta com o conteúdo revolucionário de das doutrinas políticas ideais”.⁶⁶ É, por outro lado, acertado afirmar que o segundo discurso rigorosamente ultrapassa o sentido do texto que o antecede e se enquadra como um escrito voltado a tais doutrinas ideais, grafado por um Rousseau filósofo comprometido com a verdade daquilo que o homem é e pode ser.

1.4 Fundamentação do ser amoral em Rousseau.

1.4.1 A narrativa do segundo discurso na delimitação do natural.

1.4.1.1 A natureza.

Quando Emile Faguet, citado por Peter Gay, afirma que o segundo discurso é “um lugar-comum”⁶⁷ à produção intelectual de Rousseau, ele apenas evidencia aquilo que o próprio filósofo oferece como certeza ao leitor em suas *Confissões*, i. e., que as ideias contidas no segundo discurso estão presentes não apenas na concepção política do *Contrato social*, mas também na estrutura pedagógica do *Emilio*, na formação da linguagem e composição

⁶⁴ Ibid., p. 107.

⁶⁵ PINTOR-RAMOS, Rousseau, p. 79.

⁶⁶ BERTRAM, Rousseau e Genebra, p. 108.

⁶⁷ GAY, Introdução a Cassirer, p. 11.

musical do *Ensaio*, na condição lírica de *Julie* e na crítica social do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Entretanto, não tão perceptível é o vínculo entre todos estes escritos, aquilo que os mantém atrelados ao senso de unidade – a preocupação do autor com a essência do homem, essência esta que podemos traduzir enquanto *natureza*.⁶⁸

Wright encontrou na “natureza” a ideia rousseauiana fundamental – mas na natureza interpretada de forma inusual. “A ideia,” afirma Wright, “de que o homem deve se aperfeiçoar por sua razão e em concordância com sua natureza percorre toda a obra de Rousseau e lhe confere uma unidade essencial”. Coerentemente, Wright expõe a doutrina rousseauiana em capítulos que discutem o homem natural, a educação natural, a sociedade natural e a religião natural.⁶⁹

Muitos pensadores modernos, em especial iluministas a partir da segunda metade do século XVIII, se aproximam de concepções naturalistas na tentativa de explicar a realidade presente. Recusam, em boa parte, o advindo do sobrenatural, do divino e de concepções puramente organicistas⁷⁰ ou mecanicistas,⁷¹ e embora não neguem que é do *ser natural* que surge o *homem natural*, ao fundamentarem tal ideia de natureza a ela atribuem traços estranhos à sua própria constituição.

Com a crescente popularidade das visões científica e materialista depois do século XVII, a concepção de natureza experimentou uma sólida transformação. Os cientistas definiam a natureza como o mundo nômico⁷² exterior que o homem deve compreender, os materialistas a encaravam como tesouro que o homem deveria explorar.⁷³

O entendimento de Rousseau também concebe o homem natural a partir do ser natural, mas não ilustra a natureza como algo externo ao homem ou, muito menos,

⁶⁸ CASSIRER, A questão J.-J. Rousseau, p. 102.

⁶⁹ GAY, Introdução a Cassirer, p. 24-25.

⁷⁰ Cf. ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 732. “Toda doutrina que interprete o mundo, a natureza ou a sociedade por analogia com o organismo. O organicismo é, portanto, bastante antigo e difundido, pois nele se incluem tanto as antigas especulações físicas do mundo como ‘grande animal’ quanto as especulações políticas em que o Estado é concebido por analogia com o homem”.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 653-654. “Entende-se por explicação mecanicista a que utiliza exclusivamente o movimento dos corpos, entendido no sentido restrito de movimento espacial. Nesse sentido, é mecanicista a teoria da natureza que não admite outra explicação possível para os fatos naturais, seja qual for o domínio a que eles pertençam, além daquela que os interpreta como movimentos ou combinações de movimentos de corpos no espaço. O mecanicismo pode ser considerado: 1º concepção filosófica do mundo; 2º um método ou princípio diretivo da pesquisa científica”.

⁷² Resultante de lei.

⁷³ GAY, Introdução a Cassirer, p. 24.

reduzido a um território geográfico a ser conhecido por este. Ao contrário, percorre o sentido de uma potencialidade, como descreve Friedrich Schiller citado por Peter Gay, uma abstrata “força moral em que o homem participa ou a que aspira”.⁷⁴ É justamente esta força que o pensador procura demonstrar em seu texto no intento de solucionar a questão acerca da origem da desigualdade entre os homens.

A natureza não é o tema objetivo colocado e explorado por um pensamento discursivo; ela se confunde com a mais íntima subjetividade do sujeito falante. Ela é o eu, e a tarefa que Rousseau se atribui não é mais, doravante, de discutir com os filósofos, os juristas e os teólogos sobre a definição da natureza, mas de narrar-se a si mesmo. Atitude que é preciso chamar de *regressiva*.⁷⁵

1.4.1.2 O ser natural e o homem natural.

Apresentada a natureza, percebemos, todavia, que os pares de Rousseau não apreendem a complexa cadeia de pensamento narrada pelo genebrino. Possuidor de certa *potência*, é verificável que seu objeto de análise, o homem natural, se confunde em si mesmo com o caminho para alcançá-lo, o ser natural. Isto porque, conforme o autor, se a natureza é uma *potencialidade*, e o homem natural é fruto de um processo de desconstrução, i. e., uma operação de descivilização do próprio homem, o ser natural é justamente esta relação entre ambos, constituindo um *ser* próprio.

É a partir deste *ser* que, por exemplo, o intelectual fundamenta a educação natural, a linguagem natural, o direito natural, a moral natural e o próprio homem natural, pois, embora estabelecido como um novo *ser*, é ainda natureza e homem. Com efeito, ninguém há de falar de um, sem se referir também aos outros dois. Vejamos que no prefácio do segundo discurso o autor propõe que a única maneira de se revelar este *ser* é a partir da diferenciação daquilo que superficialmente o homem é, daquilo que em essência é ou deveria ser. Contudo, lembra o filósofo,

[...] como viria o homem a se ver tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças que a sucessão dos tempos e das coisas pode ter produzido em sua constituição original e a desemaranhar o que deve a seus

⁷⁴ Ibid., p. 24.

⁷⁵ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 372.

próprios recursos daquilo que as circunstâncias e os seus progressos acrescentaram ao seu estado primitivo ou nele mudaram?⁷⁶

Eis o obstáculo que Rousseau precisa superar – desnudar o homem tal qual o conhecemos, infinitamente modificado ao longo do tempo por paixões, letras, ciências, sociedade, razão, vícios e erros que lhe dominam o espírito. Ludibriado pela civilidade, este homem se encontra desfigurado por fantasias que ocultam o íntimo de seu *ser* e o tornam, com efeito, o inverso de si mesmo. É sobre este ponto de vista que o genebrino assevera que, “em certo sentido, de tanto estudarmos o homem perdemos a condição de conhecê-lo”.⁷⁷

1.4.1.3 O estado de natureza.

Conhecê-lo, empreitada unicamente exequível pelo método racional; mais precisamente pela fundamentação de uma hipótese dedutiva que possibilite ao investigador uma interpretação filosófica. No segundo discurso esta hipótese é denominada de *estado de natureza*, estado este que, segundo a abordagem de Rousseau, “não mais existe, que talvez não tenha existido, que talvez nunca exista e sobre o qual, porém, é necessário ter noções justas para bem avaliarmos o nosso estado presente”.⁷⁸

Em meio às diversas características que compõem este ponto, a que melhor transparece o cerne de seu significado é o *primitivismo*, o qual pode, em concordância com Nicola Abbagnano, ser assimilado de duas maneiras, a saber: (i) como uma postura (física e/ou mental) de comunidades antigas ou (ii) como uma doutrina que vislumbra em tempos remotos uma forma de vida humana perfeita.⁷⁹ Desta segunda definição surge o elemento *primitivo*, também conceituado por duas vias, mas ambas complementares entre si: (i) o primitivo enquanto sinônimo de originário – período histórico inicial ou causa determinante de tudo; e (ii) o primitivo como forma mais inteligível possível de um objeto.⁸⁰

É por esta acepção que o estado de natureza também pode ser chamado de *estado originário*, *pré-social* ou *primitivo*. Inclusive, não são raros os intelectuais que, anteriores a Rousseau, fazem uso deste vocábulo na modernidade. Como é válido destacar,

⁷⁶ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 79.

⁷⁷ Ibid., p. 80.

⁷⁸ Ibid., p. 80.

⁷⁹ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 791.

⁸⁰ Ibid., p. 791-792.

Hobbes atribuiu ao estado de natureza, a guerra de todos contra todos: "Enquanto vivem sem um poder comum ao qual estejam sujeitos, os homens encontram-se na condição que chamamos de guerra, e tal guerra é de um homem contra o outro" (Leviatã, I, 13) [...]. Opondo-se a Hobbes, Locke já havia considerado o estado de natureza como um estado de perfeição: é "um estado de perfeita liberdade, em que cada um regulamenta suas próprias ações e dispõe de suas posses e de si mesmo como bem lhe aprouver, dentro dos limites da lei da natural, sem pedir permissão a ninguém, nem depender da vontade de ninguém".⁸¹

Há, também, precedentes históricos mais longínquos, não diretamente relacionados aos preceitos da modernidade e, talvez por este motivo, estranhos ao julgamento moderno, como a descrição da *Idade do Ouro* oferecida por Sêneca, "uma condição perfeita do gênero humano [...], na qual os homens eram inocentes, felizes e viviam com simplicidade, sem buscar o supérfluo";⁸² a apuração sobre as condições humanas pós-desastres desenhada por Platão no livro III da obra *As leis*; e, ainda, a narrativa de Aristóteles acerca das primeiras constituições da história natural.⁸³

Muitas são as razões pelas quais os pensadores, em especial aqueles vinculados à perspectiva contratualista da modernidade, recorrem à conjectura do estado primitivo. Ressaltam-se como antagonistas, dentre tantas, (i) a atribuição de valor significativo às instituições civis, políticas e sociais, enaltecendo as conquistas civilizatórias face à – suposta – desumanização neste estado; e (ii) a tutela de direitos – presumíveis – do homem no estado de natureza contra o domínio destas mesmas instituições.⁸⁴

É sob esta última razão que Rousseau assenta sua hipótese. Descreve a sociedade presente sob a luz do homem civilizado e, ao declarar as inverdades que sustentam a ambos, descortina os vícios que adulteram o espírito humano. Este, corrompido entre ultrajes, se revela ainda fértil diante da natureza, legítima detentora do direito dos homens, ainda que em terrenos estranhos. Há, aqui, a ignorância dos doutos, dos filósofos e de todos aqueles que se propuserem a perseguir o homem natural levando consigo traços da realidade presente, pois tal homem é uma expressão pura do ser natural.

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de regredir até o estado de natureza, mas nenhum deles foi bem sucedido. Uns não hesitaram em supor no homem deste estado a noção do

⁸¹ Ibid., p. 702.

⁸² Ibid., p. 702.

⁸³ Ibid., p. 702.

⁸⁴ DENT, Dicionário Rousseau, p. 130.

justo e do injusto, sem preocupar-se em mostrar que ele tivesse tal noção, nem sequer se ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicarem o que entendiam por pertencer; outros, dando primeiro ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o governo, sem considerar o tempo transcorrido antes que o sentido das palavras *autoridade* e *governo* pudesse existir entre os homens. Todos, enfim, falando sem cessar de carências, de avidez, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que haviam tomado na sociedade. Falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil.⁸⁵

Eis a ignorância denunciada por Rousseau, a desatenção dos estudiosos para o caráter descoberto do homem natural. Neste horizonte onde os verdadeiros fundamentos do espírito humano – aqueles derivados da natureza – recursam a favor do homem, a história tem mostrado a dificuldade de uma delimitação que alcance sua real extensão. Gozado ao longo dos séculos por características derivadas do justo, fim-comum e humano, bem como da virtude, técnica, razão e inclinação, o ser natural demonstra, aparentemente, que o maior obscurantismo dos doutos é a não compreensão da simplicidade ímpar da natureza humana.

O estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais dos seus deveres é também o único meio válido de que possamos valer-nos para resolvermos essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos dos seus membros e sobre mil outras questões semelhantes, tão importantes como mal esclarecidas.⁸⁶

Vem, portanto, da natureza do homem natural o entendimento a respeito dele mesmo e, consequentemente, o objeto de nosso estudo, a *moralidade*, ou melhor, o percurso antropológico da *moral* no estado primitivo. Este trajeto se inicia, ademais, na forma *primária* deste estado, i. e., aquela na qual Rousseau descreve como deve ter sido as primeiras operações do espírito humano dotado da mais singela *amoralidade*.

⁸⁵ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 90.

⁸⁶ Ibid., p. 83.

1.4.2 Selvagem: a tese do ser amoral.

1.4.2.1 Buffon, o precedente da condição humana em Rousseau.

Antes do apuramento científico do século XVIII acerca das questões naturalistas, diversos intelectuais se posicionam de maneira a estreitar os laços entre o natural e o sobrenatural. Uma das questões mais trabalhadas é, sem dúvida, a presença do homem, enquanto espécie racional, na posição intermediária entre o Divino, ser superior, e os animais irracionais, meros integrantes da pirâmide hierárquica dos seres. Do término do século XVII até meados do século XVIII, o pensamento científico, principalmente aquele que correlaciona os campos histórico, físico e biológico, começa a delimitar uma nova abordagem crítica ao lugar do homem na natureza, afastando cada vez mais as noções sobrenaturais do exercício racional.⁸⁷

Georges-Louis Leclerc (1707-1788), naturalista e conde na comuna francesa de Buffon, é um dos principais personagens responsáveis por esta transição – bem como principal influência de Rousseau na elaboração do segundo discurso. Em *História natural*, obra de 44 volumes (inicialmente planejada para 50 v.), Buffon, como é conhecido, intenta descrever detalhadamente todas as disciplinas que integram o campo natural, inclusive o homem, sobre o qual nega contribuições derivadas da versão bíblica – o que não significa que negue a existência de Deus.⁸⁸ Da mesma forma, Rousseau, no prefácio do segundo discurso, adota uma postura similar a de Buffon, de modo que

[...] ordena-nos a religião crer que, tendo o mesmo Deus tirado os homens do estado de natureza, imediatamente depois da criação, eles são desiguais porque Ele quis que o fossem; ela, porém, não nos proíbe de tecer conjecturas tiradas da simples natureza do homem e dos seres que o rodeiam, sobre o que teria podido tornar-se o gênero humano se tivesse permanecido abandonado a si mesmo.⁸⁹

Em Paris o filósofo tem contato com os escritos de Buffon, uma vez que o naturalista francês publica as primeiras partes de *História natural* (1749) poucos anos antes da confecção do segundo discurso (1753). O próprio genebrino reconhece o uso das ideias de Buffon como sustentação científica, por nele reconhecer “uma dessas autoridades respeitáveis

⁸⁷ SILVA, Aspectos da história natural, p. 6.

⁸⁸ Ibid., p. 7.

⁸⁹ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 90.

para os filósofos, pois vêm de uma razão sólida e sublime que só eles sabem encontrar e sentir”.⁹⁰

Rousseau não apenas buscou na *História natural* todo um arsenal de fatos e de provas em apoio de suas próprias teorias (sobre a importância do tato, [...] sobre a duração da vida, sobre a alimentação, sobre o enfaixamento etc.); aí encontrou uma imagem do homem ou, se se prefere, uma antropologia filosófica, que pôde aceitar em grande parte e que contradisse em alguns pontos importantes.⁹¹

Buffon e Rousseau não compartilham do mesmo entendimento sobre inúmeros aspectos, inclusive quanto à *natureza*, a qual para o genebrino é corrompida pelos valores difundidos na sociedade civil, ao passo que Buffon até admite que “a arte humana altera a natureza, faz degenerar os animais, mas aí vê uma confirmação dos poderes soberanos da razão. É a natureza que produz o homem racional e que o incita a civilizar-se”.⁹² Ademais, com bastante cautela o autor reconhecer que “as observações dos naturalistas são ainda muito incertas para que se possa estabelecer sobre tais fundamentos a base de um raciocínio sólido”,⁹³ contudo, não devemos rejeitar o que neles coincide – a *condição humana*.

O cidadão de Genebra, no momento em que empreende ‘o estudo histórico da moral’, está feliz de encontrar um fio na pessoa do grande naturalista; ambos constatarem que a ciência do homem ainda falta no sistema dos conhecimentos exatos. Embora Buffon se detenha no limiar dos problemas da vida social, a *História natural do homem* constitui para Rousseau um precedente particularmente precioso.⁹⁴

1.4.2.2 O estado de natureza primário.

Descartando do naturalista tudo o que lhe parece estranho à verdadeira constituição humana, Rousseau inicia a demonstração de sua teoria pela formulação do estado primitivo que, como vimos, possui a ambição de ser aceito menos como fato histórico do que enquanto quadro hipotético do ser natural. Nesta acepção, de maneira implícita no segundo discurso, ele divide este estado em dois atos, a saber, o *primário* e o *secundário*. Não devemos, no entanto, interpretar tais expressões como um caráter de relevância entre elas,

⁹⁰ Ibid., p. 147.

⁹¹ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 436.

⁹² Ibid., p. 435.

⁹³ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 93.

⁹⁴ STAROBINSKI, op. cit., p. 436.

julgando como mais importante o primário sobre o secundário. Ao contrário, devemos assimilá-las como uma ordem condicionante, de sorte que o estado de natureza *primário* “é primeiro no sentido de condicionar o que vem depois, sem ser condicionado por ele”.⁹⁵ Sendo assim, o estado de natureza *secundário* é um ato contínuo de seu antecessor, o primário, e dele depende toda sua conjectura.

A ilustração do estado original primário admite apenas uma única faculdade: a do *imaginar* do leitor. Enquanto livre exercício da mente, Rousseau sugere um pensar que desconstrua tudo o que lhe cerca ou lhe é conhecido. É preciso que o investigador mergulhe em um tempo demasiadamente distante, no qual não existe Estado, governo, civilização, família, casas, empregos ou qualquer outra variante que não seja exclusivamente produto da natureza. Verdes campos desertos, árvores frutíferas intocáveis, longos rios que seguem o fluxo das correntezas; dias e noites incontáveis diante de um pulsar natural cíclico. Os animais figuram diante da máxima entonação do perfeito *viver* e da íntima relação natural entre tudo o que existe. O homem natural, aqui denominado de *selvagem*, transpira esta pacífica e harmoniosa convivência, sem a ela agredir ou dela se furtar.

O homem selvagem é [...] de todos os animais o mais singular, o menos conhecido e o mais difícil de descrever. Mas distinguirmos tão pouco o que apenas a Natureza nos deu do que a educação, a arte e o exemplo nos comunicaram, ou o confundimos tão bem que não seria espantoso que nos desconhecêssemos totalmente no retrato de um selvagem, se ele nos fosse apresentado com as verdadeiras cores e apenas com os traços naturais que lhe devem constituir o caráter. Um selvagem absolutamente selvagem [...] [seria] um espetáculo curioso para o filósofo, ele poderia, observando seu selvagem, avaliar com justeza a força dos apetites da Natureza, aí veria a alma a descoberto, distinguir-lhe-ia todos os movimentos naturais, e talvez aí reconhecesse mais doçura, tranquilidade e calma do que na sua, talvez visse claramente que a virtude faz parte do homem selvagem mais que do homem civilizado, e que o vício só teve origem na sociedade.⁹⁶

Esta definição oferecida por Buffon é acolhida com entusiasmo pelo livre coração do genebrino, entretanto, como bem lembra Starobinski, certamente o filósofo ressalva o uso indevido do termo *virtude* como atributo de seu homem selvagem. O vocábulo *bondade*, como veremos mais a frente, não em seu significado moral, mas meramente enquanto índole não propícia à maldade, faz melhor juízo do que deve ser o espírito humano nesta condição.⁹⁷

⁹⁵ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 791.

⁹⁶ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 437.

⁹⁷ Ibid., p. 438.

1.4.2.3 A constituição física e psicológica do selvagem.

Embora acredite que a estrutura física do selvagem tenha se modificado, por um longo período de tempo, da espécie embrionária até o homem bípede, como também imagina Aristóteles,⁹⁸ Rousseau delimita um lapso temporal que o compreende devidamente formado tal como o homem *civilizado*, “caminhando sobre dois pés, servindo-se das mãos como nos servimos das nossas, dirigindo o olhar para toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu”.⁹⁹ É desta forma que o pensador o idealiza “[...] matando a fome sob um carvalho, a sede no riacho e encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe fornece a refeição”.¹⁰⁰

No estado original primário, o homem selvagem é um animal dentre outros, “menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, tudo bem considerado, com uma organização mais vantajosa do que todos”.¹⁰¹ Livre, disperso e entregue unicamente às suas necessidades fisiológicas, como sede, fome e sono, o selvagem é fisicamente forte e veloz, moldado pelas atividades que garantem sua sobrevivência.

Acostumados desde a infância com as intempéries do ar e com o rigor das estações, exercitados na fadiga e forçados a defender nus e sem armas a vida e a presa contra os outros animais ferozes, ou a deles fugir correndo, os homens adquirem uma compleição robusta e quase inalterável. Trazendo ao mundo a excelente constituição dos pais e fortalecendo-a pelos mesmos exercícios que a produziram, as crianças adquirem assim todo o vigor de que é capaz a espécie humana.¹⁰²

Pelas palavras de Rousseau, o selvagem é o auge físico de um ser humano, o que não o protege, entretanto, de males naturais que podem lhe atingir na infância e velhice, fases nas quais não possui meios para triunfar diante de espécies predadoras ou graves doenças. Não obstante, ressalta Rousseau, que lhe parece inadequado dizer que o selvagem possui, entre os animais, predadores naturais, pois os conflitos que eventualmente ocorrem entre eles

⁹⁸ Cf. ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 93. “[...] não examinarei se, como pensa Aristóteles, as suas unhas alongadas não foram inicialmente garras encurvadas; se não era peludo como um urso e se, caminhando sobre quatro patas, o seu olhar voltado para o chão, e limitado a um horizonte de alguns passos, não marcava ao mesmo tempo o caráter e os limites das suas ideias. Não poderia formar a este respeito senão conjecturas vagas e quase imaginárias”.

⁹⁹ Ibid., p. 93.

¹⁰⁰ Ibid., p. 94.

¹⁰¹ Ibid., p. 93.

¹⁰² Ibid., p. 94.

são consequências “da própria defesa ou da fome extrema”.¹⁰³ Sobre as doenças, também não se imagina que este as tenha com frequência, posto que as enfermidades conhecidas são muito menos provenientes de causas naturais do que do próprio descomedimento humano em sociedade. Por este motivo, “não se deve exagerá-las, [...] a natureza fez-nos para sermos sadios e é remédio melhor do que os dos médicos”.¹⁰⁴

A extrema desigualdade na maneira de viver, o excesso de ócio nuns, o excesso de trabalho noutros, a facilidade de excitar e de satisfazer os nossos apetites e a nossa sensualidade, os alimentos excessivamente sofisticados dos ricos, que os nutrem de sucos que causam irritação e os afligem de indigestões, a má alimentação dos pobres, de que o mais das vezes carecem e cuja falta os leva a sobrecarregarem avidamente o estômago quando possível, as vigílias, os excessos de toda espécie, os arroubos imoderados de todas as paixões, as fadigas e a exaustão mental, os dissabores e as dores sem número que sentimos em todas as condições e corroem perpetuamente as almas. Eis as funestas garantias de que a maioria dos nossos males são nossa própria obra e que os teríamos evitado quase todos se conservássemos o modo de vida simples, uniforme e solitário que nos era prescrito pela natureza.¹⁰⁵

Neste estágio do estado de natureza primário, em sua forma tão singela, vivendo como um animal e limitado aos sentidos que a natureza lhe desperta, o filósofo genebrino concebe o primeiro tipo de desigualdade existente entre os homens primitivos. A esta desigualdade Rousseau intitula de *natural* ou *física*, constituída pela própria natureza na distinção das “idades, saúde, forças do corpo e qualidades do espírito e da alma”.¹⁰⁶ São elas também que tornam cada selvagem um ser único, independente da estrutura geral que se dê a ele.

Nesta conformação, temos um homem de porte vigoroso e espírito calmo, tímido, medroso e curioso. Eis a curiosidade que lhe impulsiona a conhecer o ambiente, os animais e ao outro, tão tímido e medroso quanto ele próprio. Se a curiosidade não mais lhe instiga, em silêncio se separa. Se, do contrário, lhe desperta o instinto meramente sexual, determina-se ao ato e, após, também em silêncio se ausenta. Diferente do que afirmam outros autores, o selvagem não concebe vínculos afetivos, princípios ou regras que coordenem seus pensamentos e atitudes; simplesmente compartilha dos mesmos sentidos dos animais, os quais

¹⁰³ Ibid., p. 95.

¹⁰⁴ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 15.

¹⁰⁵ ROUSSEAU, op. cit., p. 96.

¹⁰⁶ Ibid., p. 89.

lhe provêm “as ideias. Por meio deles [os sentidos], percebe e sente”,¹⁰⁷ bem como “quer e não quer; deseja e teme”.¹⁰⁸

A sociabilidade, longe de ser natural, é apenas um momento passageiro para o selvagem, momento este que pode ser único em toda sua existência, visto seu caráter nômade e os perigos naturais a que está frequentemente exposto. Entretanto, contrária à sociabilidade não inata, Rousseau atribui ao homem original a *razão natural*, a qual não deve ser entendida como razão em si, plenamente constituída no entendimento humano, mas sim enquanto mera possibilidade intelectual do homem que depende obrigatoriamente de outros fatores para se desenvolver enquanto *capacidade racional*. O filósofo estabelece, portanto, um possível exórdio deste desenvolvimento – os *sentidos e instintos naturais*, os quais devemos inicialmente abordar pelo prisma da *amoralidade*.

1.4.2.4 A constituição amoral do selvagem.

Quando Starobinski afirma que “o homem selvagem [...] experimenta a plenitude sem exercer os poderes do entendimento”,¹⁰⁹ ele revela a máxima extensão do pensamento genebrino acerca de seu objeto – a compreensão da completude da essência humana no despir-se de intelecto racional. Como dito anteriormente, o selvagem possui uma razão inata, assimilada não de maneira plena, mas enquanto mera possibilidade racional – podemos corretamente chamá-la de razão potencial –,¹¹⁰ a qual lhe permite se diferenciar dos outros animais pelo atributo da liberdade de querer ou não querer, consentir ou resistir.¹¹¹

As ideias de Rousseau sobre o poder da razão poderiam ser mais claras se ele tivesse especificado que capacidades e realizações, em seu ponto de vista, a “razão” contém. Certamente parece significar para ele o poder para comparar, analisar e inferir, equipando desse modo a pessoa, a partir de suas próprias experiências e interesses, a julgar e compreender para além de suas atuais circunstâncias.¹¹²

¹⁰⁷ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 15.

¹⁰⁸ Ibid., p. 16.

¹⁰⁹ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 443.

¹¹⁰ GAY, Introdução a Cassirer, p. 30.

¹¹¹ STAROBINSKI, op. cit., p. 443.

¹¹² DENT, Dicionário Rousseau, p. 194.

O exercício da liberdade, quase sempre inativa, é estimulado de duas maneiras, a saber, (i) pelos *sentidos* e (ii) pelos *instintos*. Ambos existem tanto no homem natural quanto nos animais, sejam os sentidos – visão, olfato, tato, paladar e audição –, sejam os instintos do *amor de si mesmo* e da *piedade*. Rousseau acredita que os sentidos do selvagem são muito semelhantes aos de outros mamíferos, dado que realizam basicamente as mesmas atividades de ataque e defesa. Dependem, contudo, do desenvolvimento dos órgãos para se manifestarem, os quais “só se aperfeiçoam pela indolência e pela sensualidade [...]; e como os sentidos se encontram divididos quanto a este ponto, [o selvagem] tem o tato e o gosto extremamente rudes; a visão, a audição e o olfato muitíssimo sutis”.¹¹³

Os instintos, por sua vez, apesar de comuns aos animais, são muito mais primorosos no homem. O amor de si mesmo é determinado enquanto instinto de conservação da própria vida. O selvagem, quando diante de iminente perigo, sempre buscará se preservar, seja fugindo ou enfrentando a adversidade na qual se encontra.¹¹⁴ Do mesmo modo, a *piedade* – também chamada de *compaixão* – é uma atenuante do primeiro instinto, de forma que “modera o ardor que o selvagem tem por seu bem-estar, por uma repugnância inata de ver sofrer o seu semelhante”.¹¹⁵

São estes instintos e sentidos que permitem ao selvagem formular pequenas ideias, ainda que estas digam respeito tão somente à percepções sensoriais, sem nunca lhe informar à consciência sua condição humana. Ademais, assim como acontece com os outros animais, além de não se compreender enquanto *ser existente*, quando o faz, pelo emprego da liberdade, não traz ao próprio discernimento experiências distintas da existência atual, “não sai de si mesmo, não sai do instante presente; em uma palavra, vive no *imediato*. E se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver a *continuidade* do imediato”.¹¹⁶

No horizonte limitado do estado de natureza, o homem vive em um equilíbrio que não o opõe ainda ao mundo, nem a ele próprio. Ele não

¹¹³ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 98.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 173-174. “Não devemos confundir o amor-próprio e o amor de si mesmo [...]. O amor de si mesmo é um sentimento natural, que leva todo animal a velar por sua própria conservação [...]. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, artificial e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si mesmo do que a qualquer outra pessoa, que inspira aos homens todos os males feitos por eles uns aos outros”.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹¹⁶ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 41.

conhece nem o trabalho (que o oporá à natureza), nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos seus semelhantes).¹¹⁷

Longe do pleno ato racional como do homem civilizado, e afastado das ideias constitutivas de sua consciência, o selvagem “não é então nem bom nem mau; ignora tanto as virtudes quanto os vícios”.¹¹⁸ Este homem, sobre o qual recai a mais feliz das ausências – a ausência *moral* –,¹¹⁹ é essencialmente neutro; desconhece o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o certo e o errado. Não sendo um *ser moral* por natureza, também não é, todavia, *imoral*; a verdade de sua natureza lhe desperta apenas esta neutralidade essencial, a qual chamamos de *ser amoral*.

Como vimos em toda esta primeira parte de nossa investigação, o estado de natureza imaginado por Rousseau, seja ele primário (enquanto ideia fundamental da ornamentação da tese do ser amoral) ou secundário (momento posterior condicionado pelo esvaziamento desta amoralidade), é o horizonte que se estabelece a partir da condição do *ser natural* – íntima relação entre a natureza, potencialidade ou força abstrata, e o próprio homem natural. Logo, é no homem e para além dele, enquanto caráter fundamental de todo ser natural, que se encontra este ser amoral, ilustração máxima da essência original humana.

Não obstante, tal como ascende à constituição moral do selvagem, a amoralidade descende ela mesma da estrutura física do homem, no que tange os mecanismos através dos quais este visa garantir sua sobrevivência (forças do corpo), e da composição psicológica, relativa às características que são próprias do primitivo, como timidez, curiosidade e medo. Por conseguinte, estruturas amoral, física e psicológica harmonizam a sustentação do embrião humano em sua máxima neutralidade, i. é, aquele despido de toda e qualquer forma de civilização, seja pela ausência de Estado, governo e leis ou pela simplicidade dos sentimentos, sentidos e instintos que lhe são atribuídos pelo ser natural. Para prosseguirmos com a edificação teórica até aqui disposta, essencial se faz demonstrar, portanto, o percurso pelo qual o selvagem transita antes de se enunciar em um *sujeito moral*, dotado de desejos, sentimentos, linguagens, necessidades e paixões.

¹¹⁷ Ibid., p. 41.

¹¹⁸ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introduções e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 16.

¹¹⁹ Segundo Rousseau, a felicidade do selvagem está em sua própria ignorância, a qual somente pode ser plenamente desfrutada no estado de natureza.

CAPÍTULO II: O SER MORAL

A investigação do percurso antropológico da moral (amoralidade, moralidade e imoralidade) no ser primitivo de Rousseau pretende, no presente capítulo, identificar os fatores e condições que possibilitam o desenvolvimento do *ser moral* no segundo estágio do estado original. Para tanto, inicialmente rompemos a inércia investigativa por meio da continuidade do progresso do *ser amoral*, descrito por Rousseau no capítulo anterior como o estado metafísico no qual o homem se encontra destituído de toda e qualquer percepção moral do tempo, espaço e realidade a que pertence.

Este progresso, exposto e analisado sobre os fundamentos filosóficos de Thomas Hobbes, amadurece a perspectiva do genebrino à medida que supera os obstáculos formais e materiais a que é submetido, como os impedimentos acerca do *sentir* e *pensar* humanos. Desta maneira, buscamos compreender os elementos que compõem a *razão potencial* e, concomitantemente, como esta se relaciona ao exercício sensorial do homem. Desta relação verifica-se a constituição das *ideias* em suas vertentes gerais e particulares, bem como se deflagra o *discurso* como meio para se manifestar o livre-arbítrio e a perfectibilidade (ato racional) e os sentidos e instintos (sentimentos, emoções e sensações).

Afigura-se, portanto, a relevância do estatuto da linguagem em Jean-Jacques Rousseau enquanto utilização de signos intersubjetivos (movimento e som), os quais abordaremos por meio do *Ensaio sobre a origem das línguas*, texto póstumo de 1781, na qualidade de obra adjacente ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Após um breve exame do mesmo e da identificação da principal influência sobre a argumentação de Rousseau – Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) –, adentraremos em sua teoria da linguagem, pela qual o mesmo elucida ordem e condições de ocorrência dos signos intersubjetivos (do natural ao convencional). É neste horizonte que fundamentaremos, tal como o pensador, o *ser moral* no estado de natureza secundário por intermédio do estabelecimento da família, das comunidades e das constituições física, psicológica e moral do homem selvagem, agora denominado *bárbaro*.

2.1 O progresso animalesco do ser amoral.

2.1.1 Rousseau, leitor de Hobbes.

Afirmamos anteriormente que o estado de natureza se origina a partir da concepção do *ser natural*, disposto por Rousseau enquanto vínculo fundamental entre homem e natureza. Em sua forma primária, tal estado ampara a tese da amoralidade primitiva, pela qual o filósofo concebe o homem selvagem fisicamente forte e robusto, psicologicamente tímido, curioso e medroso, e moralmente indiferente e neutro. Esta perspectiva antropológica, muito mais negativa do que positiva – no sentido em que descreve a essência do homem a partir da subtração dos elementos civilizatórios –, dialoga antagonicamente com um importante pensamento anterior ao seu século, i. e., o juízo de Thomas Hobbes.

Tendo Rousseau dedicado inúmeras linhas do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* à tentativa de confrontar as ideias do intelectual inglês, não podemos avançar com a investigação do percurso da moral no homem sem antes compreendermos a estrutura divergente que se origina a partir deste embate filosófico, considerado por muitos autores como o ápice das reflexões sobre o estado primitivo: de um lado, Rousseau e a máxima expressão da paz selvagem; de outro, Hobbes e “a guerra de todos contra todos”.¹

Nascido nas terras altas de Westport, Inglaterra, em 5 de abril de 1588, Thomas Hobbes, filósofo e teórico político, é autor de *Do cidadão* e *Leviatã*, ambas as obras datadas de 1651. Em conjunto, compõem um importante estudo acerca de governo, religião, natureza e homem. *Leviatã*, por sinal, “é considerada a obra-prima do pensamento político inglês, e uma obra que, mais que qualquer outra, define o caráter da política moderna”.² Tal como o *Contrato social* e o *Emílio* de Rousseau, condenados pela Igreja e Parlamento francês por volta do ano de 1762, a publicação do *Leviatã* de Hobbes encontra resistência até mesmo entre os admiradores e velhos amigos do inglês, que “consideram [o texto] profundamente chocante e ofensivo, tanto por sua descrição desapaixonada do poder político, como por sua visão extraordinariamente heterodoxa do papel da religião na sociedade humana”.³

¹ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 702.

² TUCK, Introdução ao *Leviatã*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 9.

Esses velhos amigos estavam particularmente zangados com o livro, pois este lhes parecia um ato de traição. Haviam conhecido Hobbes como defensor entusiasta da causa realista na guerra civil inglesa entre rei [Carlos I] e Parlamento – com efeito, encontrava-se exilado em Paris desde 1640 devido ao seu apoio a essa causa, e *Leviatã* foi escrito na França. Quando o livro foi publicado, contudo, parecia defender a submissão à nova república instituída após a execução do rei em janeiro de 1649, e o abandono da Igreja Anglicana pela qual muitos dos realistas tinham lutado. O espanto de seus amigos diante dessa *voltaface* influenciou as reações dos contemporâneos de Hobbes e afetou sua reputação até os dias de hoje. No entanto, algumas das intenções de Hobbes ao escrever *Leviatã* talvez tenham sido mal interpretadas.⁴

A obra é dividida em quatro partes. A primeira, *Do homem*, aborda questões como sensação, imaginação, linguagem, razão, paixões e virtudes; a segunda, *Da república*, os princípios, direitos, deveres, causas e normatizações de uma instituição republicana; a terceira, *Da república cristã*, delimita o Sagrado e suas derivações diante dos princípios da política cristã; e, por fim, a quarta parte do texto, *Do reino das trevas*, elucida sobre a má interpretação das escrituras, a demonologia e a vã filosofia, dentre outros títulos.⁵

Os estudos filosóficos acerca das instituições estatais e governamentais que permeiam a modernidade não fogem à percepção de Hobbes. Assim como Rousseau, o pensador inglês retoma a ideia do *natural* como meio para explicar as conjecturas políticas que lhe são visíveis, e, por conseguinte, recorre ao estado de natureza como objeto de análise. Nesta, o autor parte de quatro perspectivas estruturais, quais sejam: se o estado de natureza é essencialmente (i) pacífico ou belicoso, (ii) histórico ou hipotético, (iii) equânime ou desequilibrado, (iv) solitário ou associativo.⁶

De acordo com o inglês, os homens são naturalmente iguais física e psicologicamente. As diferenças que eventualmente possuam quanto às forças do corpo ou o ânimo do espírito, quando observadas “em conjunto [...] entre um e outro homem não são suficientemente consideráveis para que um deles possa com base nelas reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar”.⁷ Isto porque, sobre o uso da força, ainda que fisicamente mais fraco e frágil do que seu adversário, o selvagem pode se utilizar de mecanismos como conluios e armadilhas para superá-lo. Sobre as faculdades do espírito, explica o autor, lhe parecem muito menos suscetíveis a disparidades do que as próprias

⁴ Ibid., p. 10.

⁵ HOBBS, *Leviatã*, p. 7-8.

⁶ BRANDÃO, O estado de natureza e o contrato em Hobbes, p. 34.

⁷ HOBBS, *Leviatã*, p. 106.

questões corporais, uma vez que o tempo, invariável entre os homens, oferta a todos a prudência por meios de suas experiências.⁸

Esta igualdade não reflete, entretanto, em um estado pacífico. Pelo contrário, dotados de igual querer, i. e., desejo de alcançar um fim específico, sendo tal fim um objeto indivisível de disputa entre dois ou mais homens, estes se tornam inimigos – isto pode ser chamado de *igualdade de insegurança*.⁹ Privado, portanto, de um ambiente calmo, harmônico e despreocupado, o homem vive em constante alerta, garantindo a antecipação, a astúcia e a força necessária para sobreviver. Aqui há o necessário acúmulo de previdência e domínio sobre outrem, uma vez que, estando todos sujeitos à força inimiga, a postura meramente defensiva não é suficiente para lhes garantir a conservação.

A discussão sobre a insegurança exige necessariamente a incorporação de argumentos que levem em conta características sociais do homem. Mesmo considerando que Hobbes não deduz a igualdade de insegurança apenas da igualdade física, posto que incorpora em sua explicação a competitividade, a desconfiança e a aspiração à glória como atributos naturais e "causas principais da discórdia" entre os homens, o fato de fazê-lo tomando esses atributos como naturais leva-o à conclusão de que a igualdade de insegurança é também um atributo natural. Com isso, ele tem como naturais a igualdade física e a igualdade de insegurança.¹⁰

Hobbes afirma que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos”.¹¹ Competição, desconfiança e glória são três causas presentes na natureza humana que justificam a solidão no estado primitivo, de modo que “a primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação”.¹² Eis o cenário caracterizado como um espaço de guerra: a inexistência de um poder maior do que a própria força solitária do homem – leia-se Estado/governo –, qualifica esta guerra de todos contra todos.

A guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a

⁸ Ibid., p. 106-107.

⁹ Ibid., p. 107.

¹⁰ BRANDÃO, O estado de natureza e o contrato em Hobbes, p. 38.

¹¹ HOBBS, Leviatã, p. 108.

¹² Ibid., p. 108.

natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário.¹³

Neste horizonte, insiste Hobbes, não há de se falar em trabalho, cultivo de terra, artes, letras, ciência, computo de tempo ou sociedade. Da mesma maneira, a ausência de um poder soberano impede a formulação das leis e, conseqüentemente, das noções de certo e errado, justo e injusto, permitido ou proibido. Não havendo posses ou propriedades, o discernimento entre o *meu* e o *seu* é vago e insignificante, pertencendo ao homem somente aquilo que ele pode conquistar e preservar.¹⁴

Sobre o caráter histórico ou hipotético de sua formulação,¹⁵ apesar de considerar a possibilidade de tal estado primitivo ter de fato ocorrido em momentos históricos pontuais da humanidade, como povos selvagens da América, é sobre uma hipótese argumentativa que o inglês fundamenta seu pensamento. Nela “a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”,¹⁶ mas ainda assim passível de encontrar a paz através das paixões e da razão. “O medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las por meio do trabalho”,¹⁷ até então inócuo no estado de guerra, são as paixões que inclinam o homem à paz. A razão, por outro lado, sugere a razoabilidade e a consciência indispensáveis aos atos normativos, leis e poderes que garantem a paz.

Deste modo, Hobbes pretende a quebra do *direito de natureza* como forma de garantir a *liberdade* humana através da *lei da natureza*, de tal sorte que

o Direito de Natureza [...] é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim. Por Liberdade entende-se [...] a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem. Uma Lei de Natureza [...] é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante

¹³ Ibid., p. 109.

¹⁴ Ibid., p. 111.

¹⁵ Cf. BRANDÃO, O estado de natureza e o contrato em Hobbes, p. 35: “O estado de natureza é visto como histórico quando concebido como sendo um fato cuja ocorrência é perceptível em um espaço geográfico qualquer, com temporalidade mais ou menos determinada. E é visto como hipotético quando concebido como um mero artifício logico - uma hipótese logica”.

¹⁶ HOBBS, Leviatã, p. 109.

¹⁷ Ibid., 111.

o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. [...] O Direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a Lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas.¹⁸

É ainda na primeira metade do segundo discurso que se confronta os posicionamentos do intelectual inglês. Para o genebrino, é inconcebível a ideia de um estado primitivo belicoso, tão pouco que a própria *natureza* condicione o selvagem à guerra com seus semelhantes. Hobbes não percebe que o instinto de conservação do homem natural, longe de impulsioná-lo a agredir, matar ou escravizar outrem, incita-o a temer o desconhecido e, conseqüentemente, a fugir quando diante de uma adversidade.

Aparentemente Hobbes confunde o instinto de conservação, compreendido pelo sentimento de amor de si mesmo, com o amor-próprio, característico do homem social. Como já mencionado no capítulo inicial, enquanto o primeiro é um sentimento natural de conservação disposto por todo animal, o segundo é um sentimento humano derivado das artificialidades civilizatórias, o qual impulsiona “cada indivíduo a dar mais importância a si mesmo do que a qualquer outra pessoa, que inspira aos homens todos os males feitos por eles uns aos outros”.¹⁹

A partir deste desalinho, Hobbes imputa à essência humana o lucro, a segurança e a reputação como intentos da competição, desconfiança e glória, porém, destaca Rousseau, a ausência de bondade não implica que o selvagem seja mau, da mesma forma “que seja vicioso por não conhecer a virtude, sempre recuse aos semelhantes serviços que não crê dever-lhes, nem que, em virtude do direito que, com razão, ele se atribui às coisas de que precisa, ele se imagine doidamente o único proprietário de todo o universo”.²⁰ Assim, pensando descrever o selvagem, o inglês apenas ilustra, como analisa Macpherson citado por Brandão, os homens civilizados, “homens que possuem características similares as dos homens do século XVII, contemporâneos de Hobbes, e não [...] primitivos ou quaisquer seres humanos desprovidos de características socialmente adquiridas”.²¹

Não viu Hobbes que a mesma causa que impede os selvagens de se valerem da razão, como pretendem os nossos juristas, os impede ao mesmo

¹⁸ Ibid., p. 112.

¹⁹ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 174.

²⁰ Ibid., p. 109.

²¹ BRANDÃO, O estado de natureza e o contrato em Hobbes, p. 36.

tempo de abusar de suas faculdades, como ele mesmo o pretende; assim, não poderíamos dizer que os selvagens não são malvados precisamente por não saberem o que é serem bons; pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a calma das paixões e a ignorância do vício que os impede de agir mal.²²

Ademais, o teórico político também desconhece os efeitos do instinto da piedade (*pitié*) ou compaixão, presente em todos os animais tal como o sentimento de preservação. Apesar de reconhecê-lo como “a tristeza perante a desgraça”,²³ tristeza esta que “surge ao imaginarmos que a mesma desgraça poderia acontecer a nós mesmos”,²⁴ Hobbes, explica Rousseau, ignora a capacidade natural que a compaixão exerce sobre o selvagem, de modo universal e ilimitado, acalmando, moldando e equilibrando o amor de si mesmo.²⁵

Ela [a piedade] é que nos leva sem reflexão a socorrer os que vemos sofrer: ela é que, no estado de natureza, faz as vezes das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem que ninguém é tentado a desobedecer sua doce voz: ela é que impedirá que todo selvagem robusto tire de uma débil criança ou de um velho doente o sustento adquirido com dificuldade, se ele mesmo espera encontrar o seu em outro lugar; ela é que, em vez desta máxima sublime de justiça arrazoada: *faz ao outro o que queres que te façam*, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural muito menos perfeita, mas talvez mais útil do que a anterior: *Faz o teu bem com o mínimo de mal possível para os outros*.²⁶

2.1.2 Dos primeiros progressos do espírito humano.

Um dos motivos pelos quais Rousseau nega a percepção antropológica de Hobbes quanto ao estado de natureza primário é a busca pelo homem natural através de um processo desconstrutivista do *ser*, desviando deste tudo aquilo que apenas se figura socialmente – método relativamente oposto ao utilizado pelo filósofo inglês. Com efeito, o genebrino

²² ROUSSEAU, op. cit., p. 109.

²³ HOBBS, *Leviatã*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁵ A compaixão é um sentimento tão importante para o autor, que, mesmo após descrever a hipótese do estado primitivo como aquele desprovido de virtudes – um estado moralmente neutro –, ele cogita incluí-la como a única virtude natural existente no íntimo humano. Assim, em ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 110, ele escreve: “Não creio dever temer nenhuma contradição, ao conceber ao homem a única virtude natural que foi obrigado a reconhecer o mais exacerbado detrator das virtudes humanas [Thomas Hobbes]. Falo da piedade, disposição adequada a seres tão débeis e sujeitos a tantos males como somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem por preceder nele o uso de toda reflexão, e tão natural que os mesmos animais dão dela, por vezes, sinais sensíveis”.

²⁶ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 111-112.

estabelece o selvagem “sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem relações, sem nenhuma necessidade dos seus semelhantes e sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até sem jamais reconhecer nenhum deles individualmente”.²⁷

Amoral, o homem primitivo se basta por sua razão natural, não enquanto faculdade definitiva, completa e absoluta que concede ao homem a compreensão dele mesmo e do todo que o envolve, mas como razão *potencial*, mera possibilidade racional exercida pelo predicado da liberdade. Esta liberdade de querer ou não querer, consentir ou resistir é puramente humana, não sendo compartilhada pelos animais.²⁸ Assim, afirma Rousseau, apesar de imitar de outros seres vivos diversos meios vitais à garantia de sua alimentação, descanso e segurança, o selvagem possui a valência desta liberdade, pela qual, diferente do animal que “escolhe ou rejeita por instinto”,²⁹ o determina “por um ato de liberdade; o que faz com o que animal não possa afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe seja vantajoso fazê-lo, e o homem dela se afaste com frequência para prejuízo próprio”.³⁰

Não incorre em erro quem alega ter o homem natural funções genuinamente animais. A imitação das ações destes certamente é uma das fontes de aprendizado e, sem impedimentos, de certo desenvolvimento da razão potencial por meio dos sentidos (visão, olfato, tato, paladar e audição) e dos instintos (amor de si mesmo e da piedade). Desta maneira ninguém há de negar que

“[...] o homem está submetido, em relação a eles [os animais], a certa espécie de deveres. Parece, com efeito, que se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, é menos porque ele é um ser razoável do que por ser um ser sensível; qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve pelo menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro”.³¹

Aos animais cabem apenas os desígnios da natureza, enquanto ao homem, a liberdade de seu querer – o *livre-arbítrio*, que pode resultar em debilidades ou progressos. Pensa Rousseau, no segundo discurso, que o selvagem, pelas conjunturas a que está exposto, concebe e aperfeiçoa, lenta e gradualmente, as faculdades que o estruturam “tanto na espécie

²⁷ Ibid., p. 114.

²⁸ Rousseau considera o homem uma das muitas espécies do gênero animal, entretanto, por questões meramente metodológicas, utiliza a expressão “animal” para se referir somente àqueles não-humanos – seres irracionais. Em alguns escritos, os denomina como “bestas” ou “feras”.

²⁹ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 99.

³⁰ Ibid., p. 99.

³¹ Ibid., p. 83.

quanto no indivíduo, ao passo que um animal é, ao fim de alguns meses, o que será por toda a vida, e a sua espécie, ao fim de mil anos, o que era no primeiro destes mil anos”.³²

É justamente desta condição de liberdade que se extrai outra qualidade ímpar do ser humano, a qual o diferencia do animal – a faculdade de se aperfeiçoar. Tal faculdade, lembrada como *perfectibilidade*, é a capacidade que o homem possui de

[...] aprender como o seu meio ambiente funciona e poder adaptar-lhe o seu comportamento para sua própria vantagem, assim como modificar esse meio ambiente a fim de obter mais vantagens. Virtualmente todos os comportamentos humanos são aprendidos ou adquiridos, e poucos se tornam tão consolidados que não permitam sua modificação se a necessidade (ou o gosto) o exigir. A nossa capacidade para toda essa flexibilidade e adaptabilidade, a nossa aptidão para aumentar o nosso estoque de conhecimentos e aplicá-los de modos infinitamente variados, Rousseau as atribui à perfectibilidade.³³

O filósofo arroga à perfectibilidade, como dito, os progressos e as debilidades. Assim, como bem ilustra Dent, tal qualidade é simultaneamente “uma bênção e uma maldição”,³⁴ na medida em que a mesma faculdade que enseja as virtudes, a sabedoria e a consciência de si mesmo, também propicia os vícios, os erros e os males. Em outras palavras, “ela é que tira [o homem], pelo tempo, dessa condição originária, na qual passaria dias tranquilos e inocentes; ela é que [...] o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza”.³⁵

A perfectibilidade, outrossim, desempenha um protagonismo metodológico no discurso do autor. Se, até então, o genebrino realiza uma descrição antropológica negativa – desconstrutivista –, através da qual desenha aquilo que o selvagem não é; a partir dela ele adota uma narrativa positiva – construtivista –, que procura expor aquilo que ele é.³⁶ Neste sentido, inicialmente reconhece a dificuldade de se delimitar quais são os primeiros progressos realizados pelo primitivo e como este é capaz de realizá-los, dado que o contínuo

³² Ibid., p. 99-100.

³³ DENT, Dicionário Rousseau, p. 181.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 181: “A sugestão (apenas meio intencional) de Rousseau de que uma existência ‘irracional’ em paz e inocência seria o melhor que poderia acontecer ao homem não deve ser levada demasiado a sério. [...] Não pode haver dúvida de que, se a capacidade de progresso pessoal não fosse exercida, a existência humana dificilmente se elevaria acima da das bestas; e Rousseau seria o primeiro a concordar que nenhuma vida humana seria assim plenamente constituída”.

³⁵ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 100.

³⁶ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 414.

acúmulo de conhecimento ao longo de sua existência, longe de favorecer tal compreensão, afasta ainda mais o homem tal como é (civilizado), de como deve ter sido (originário).

Por outro lado, é fácil imaginarmos que os homens, dispersos entre diferentes espécies de animais e distintos ambientes naturais, desenvolvem de forma heterogênea habilidades, técnicas e qualidades de acordo com suas necessidades. Logo,

não é concebível que estas primeiras mudanças, seja qual for o meio pela qual aconteceram, tenham alterado ao mesmo tempo e da mesma maneira todos os indivíduos da espécie; mas como uns se aperfeiçoaram ou deterioraram e adquiriram diversas qualidades boas ou más que não eram inerentes à sua natureza, os outros permaneceram por mais tempo em seu estado original.³⁷

Três são as formas de progresso elucidadas, a saber, (i) físico, (ii) psicológico e (iii) moral. Sabendo que os sentimentos, compreendidos através dos sentidos e dos instintos, são anteriores à razão e, da mesma maneira, às concepções morais, podemos afirmar que o progresso moral do homem até este momento, i. e., o trânsito da amoralidade perfeita ao exórdio moral, depende necessariamente do aperfeiçoamento psicológico do selvagem que, por sua vez, obedece ao apuramento físico do mesmo.

Sendo a conservação da própria existência praticamente a única preocupação do homem primitivo, e considerando que sua sobrevivência está intimamente relacionada às relações deste com alimentos, abrigo, animais, terra, clima e ambiente de modo geral, parece razoável supormos, como fez Rousseau, que os progressos iniciais do selvagem, em seu caráter físico, “nascem das dificuldades que se apresentam no meio natural”.³⁸ Assim sendo, os conflitos entre homem e animais, homem e homem, e de igual modo o relacionamento com a natureza, conduzem o selvagem ao aprimoramento das forças do corpo (robustez, velocidade, agilidade, flexibilidade e energia), à descoberta das armas naturais (pedras, galhos e troncos de árvores) e à confecção de instrumentos simples (cordas e martelo de pedra).³⁹

Esta foi a condição do homem nascente; esta foi a vida de um animal limitado, inicialmente, às puras sensações e mal se valendo dos dons que a natureza lhe oferecia, longe de pensar em arrancar-lhes alguma coisa; mas logo surgiram dificuldades, foi preciso aprender a vencê-las: a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam delas se alimentar, a ferocidade daqueles que atentavam contra a

³⁷ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 80.

³⁸ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introduções e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 21.

³⁹ Ibid., p. 21.

sua própria vida. [...] Aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater quando preciso os outros animais, a disputar o sustento com os mesmos homens ou a se compensar do que tinha de ceder ao mais forte.⁴⁰

Quantas invenções, descobertas e progressos que, entretanto, por não haver com quem compartilhar, nem os meios adequados para tal, deixam de existir pela morte de seu artífice. Ainda que solitário, os avanços físicos tornam o selvagem menos tímido. A curiosidade, predominante em sua mente, acumula experiências, acomoda memórias, estabelece comparações e diminui o medo e a dúvida em seu espírito. O outro começa a se tornar conhecível, palpável e interessante ao selvagem, de tal sorte que a atração lhe furta a covardia. Mais forte e menos amedrontado, o primitivo rompe a inércia de sua razão potencial e, gradual e morosamente, cogita as primeiras reflexões.

Esta reiterada correspondência dos seres diferentes dele e de uns com os outros deve naturalmente ter gerado no espírito do homem as percepções de certas relações. Estas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, fraco, veloz, lento, temeroso, ousado, e outras ideias parecidas, comparadas, quando preciso, e quase sem se dar conta disso, nele produziram, por fim, certo tipo de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança.⁴¹

2.1.3 A constituição das ideias.

A reflexão do selvagem é um ato natural, entretanto, não devemos compreender tal ato apenas como uma condição inata ao homem, seja enquanto realidade ou potencialidade. Carecemos, para além disso, percebê-la como uma harmonização entre o *sentir*, fornecido pelos instintos e sentidos (e de onde tudo se origina), e o *pensar*, concedido, ainda que apenas enquanto capacidade, pela razão potencial, a qual oportuniza o livre-arbítrio e a perfectibilidade. Aliás, quando Rousseau diz que “todo animal tem ideias, pois tem sentidos e chega a combinar as ideias até certo ponto”,⁴² o mesmo evidencia que é justamente o livre-arbítrio e a perfectibilidade que destoam as ideias humanas das puramente animais.

⁴⁰ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 120.

⁴¹ Ibid., p. 120.

⁴² Ibid., p. 99.

Segundo o autor, “a física [biologia] explica de certo modo o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias”,⁴³ e é justamente sobre estas últimas que ele se debruça frente a um obstáculo intelectual, a saber: a liberdade de querer, como o próprio Rousseau afirma, depende minimamente dos impulsos naturais do ser humano e, de maneira mais complexa, das ideias que este é capaz de formular. Ocorre que, limitado somente à primeira ocorrência, o selvagem nunca se diferenciaria do animal, e, por outro lado, na segunda hipótese, a enunciação das ideias somente diz respeito àquilo que ele é capaz de desejar ou temer, mas “seus desejos não ultrapassam as necessidades físicas e [...] os únicos males que teme são a dor e a fome”.⁴⁴

Assimilamos, portanto, que o exercício racional depende do estímulo fornecido pelas paixões, as quais são, de maneira geral, a alimentação, a reprodução e o repouso, enquanto desejos, e o medo da dor e da fome, na qualidade de temor.⁴⁵ Todas são estimuladas pelas necessidades, as mesmas que, juntamente com as paixões, instigam o selvagem às primeiras *ideias*, ainda que este se encontre esvaziado de imaginação.⁴⁶ Deste modo, antes de lançarmos uma resposta ao problema, devemos, para melhor percebê-lo, elucidar que “as faculdades intelectuais superiores nascem das faculdades inferiores”.⁴⁷ Com isso, podemos considerar duas formas de ideias dispostas por Rousseau no segundo discurso, quais sejam, (i) as particulares e (ii) as gerais.

As ideias particulares são aquelas que o ser humano compartilha com os animais, em diferentes níveis e de diferentes formas, pois dependem exclusivamente da manifestação dos sentidos e instintos no ato de imaginar, sem nada representarem ao livre-arbítrio e à perfectibilidade. Contrariamente, as ideias gerais são essencialmente intelectuais e afastam a imaginação, permitindo ao homem comparar, julgar e conceituar para além dos objetos empíricos, tal e qual, por exemplo, a descrição de algo observável (animais, plantas, paisagens, etc.) ou a definição de elementos abstratos como “matéria, espírito, substância,

⁴³ Ibid., p. 99.

⁴⁴ Ibid., p. 100.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 100-101: “[...] digo a dor e não a morte; pois jamais o animal saberá o que seja morrer, e o conhecimento da morte e dos seus terrores é uma das primeiras aquisições que o homem fez ao se afastar da condição animal”.

⁴⁶ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, *Introduções e notas ao Discurso sobre a desigualdade*, p. 16.

⁴⁷ Ibid., p. 16.

modo, figura e movimento”,⁴⁸ que são, pelas palavras de Rousseau, entendimentos essencialmente metafísicos sem referências na natureza.

Para bem ilustrar esta definição, o mesmo utiliza o seguinte exercício:

Tentai traçar para vós mesmos a imagem de uma árvore em geral e jamais conseguireis, tereis contra a vontade de vê-la pequena ou grande, rala ou espessa, clara ou escura, e se dependesse de vós só ver nela o que se encontra em todas as árvores, tal imagem não mais se assemelharia a uma árvore. Os seres puramente abstratos se veem da mesma forma, ou só se concebem pelo discurso. Só a definição de um triângulo vos dá a sua verdadeira ideia: tão logo formais em vossa mente uma imagem dele, esse é um determinado triângulo e não outro, e não podeis evitar tornar as suas linhas sensíveis ou seu plano colorido.⁴⁹

Discurso – eis a resposta de Rousseau ante a barreira que parece impedir o selvagem de manifestar seu livre-arbítrio, perfectibilidade e, conseqüentemente, ato racional. As ideias gerais sujeitam-se às palavras para dotá-las de significação, o qual existe por meio das sentenças. “É preciso, portanto, enunciar sentenças; é preciso [...] falar para ter ideias gerais, pois assim que a imaginação se detém, o espírito só caminha com o auxílio do discurso”.

2.2 O estatuto da linguagem primitiva.

2.2.1 O Ensaio enquanto obra adjacente ao segundo discurso.

O pensamento pouco ou nada importa aos seres humanos se não puder ser comunicado (intermédio da linguagem), uma vez que as descobertas se esgotam nos agentes, produzindo efeitos meramente individuais. Não há, portanto, desenvolvimento relevante ao gênero humano que seja capaz de se furtar à edificação e ao aperfeiçoamento da linguagem. Pelas palavras de Abbagnano, a linguagem é, “em geral, o uso de signos intersubjetivos, que são os que possibilitam a comunicação. Por uso entende-se: (i) possibilidade de escolha (instituição, mutação, correção) dos signos; ou (ii) possibilidade de combinação de tais signos de maneiras limitadas e repetíveis”.⁵⁰

⁴⁸ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 107.

⁴⁹ Ibid., p. 106.

⁵⁰ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 615.

Se investigamos o desenvolvimento moral do homem através do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, é no *Ensaio sobre a origem das línguas* que buscamos encontrar o pensamento do autor acerca da linguagem, o qual favorece nosso intento inicial. Segundo Starobinski, estas obras são complementares, posto que Rousseau “propõe ao leitor uma mesma história sob uma dupla versão: o segundo discurso insere uma história da linguagem no interior de uma história da sociedade; inversamente, o *Ensaio* introduz uma história da sociedade no interior de uma história da linguagem”.⁵¹ O fato é que o *Ensaio*, publicado postumamente em 1781, é objeto de discórdia entre diversos comentadores, como Vaughan, Dent, Prado Jr., Petitain, Masson, Masuda e o próprio Starobinski, tanto sobre os aspectos formais quanto materiais do texto.

Conforme salienta M. Masuda em seu artigo *La diversité originelle des langues et des sociétés dans l'Essai sur l'origine des langues*: “Dentre todas as obras de Rousseau, o *Essai sur l'origine des langues* é provavelmente aquele que suscita as mais vivas controvérsias sobre sua gênese e sobre sua situação cronológica na carreira do autor”, sendo que “a maioria dos estudos sobre o *Ensaio* foi consagrada a reflexões sobre as relações entre este e o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, cada comentador pleiteando pela anterioridade ou pela posterioridade do *Ensaio* seguindo sua própria interpretação do conjunto da obra de Rousseau”.⁵²

Vaughan, inclusive, o antecipa ao segundo discurso e, talvez, até mesmo ao primeiro, pois muitas das ideias nele contidas estão presentes na *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, datada de 1755. Masson, pelo contrário, vê o *Ensaio* como uma produção paralela ao segundo discurso, de modo que o assunto nele tratado é uma grande nota ao texto principal. Petitain, sem justificativas, acredita que o escrito seja de 1759, data com a qual Arbousse-Bastide e Machado concordam, dada a proximidade da publicação do *Emílio*, em 1762 e do *Contrato social*, no mesmo ano.⁵³ Porset, citado por Becker, explica que esta multiplicidade de interpretações é majorada por “se tratar de uma obra póstuma, [...] publicada três anos após a morte de Rousseau em um volume agrupando seus tratados sobre a música”.⁵⁴ Dent, por sua vez, em *Dicionário Rousseau*, garante que

[...] o *Ensaio* compreende material preparado ao longo de sete ou oito anos, o que explica, sem dúvida, sua ampla abordagem e as múltiplas alusões a

⁵¹ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 409.

⁵² BECKER, Política e linguagem em Rousseau, p. 200-201.

⁵³ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao *Ensaio*, p. 249.

⁵⁴ BECKER, op. cit., p. 201.

outras ideias em que Rousseau estava interessado nesse mesmo período. Há referências a *O levita de Efraim* e uma discussão da piedade (cuja coerência com o material afim no segundo discurso e no *Emílio* é muito debatida).⁵⁵

A obra é dividida em três partes, sendo (i) da origem da linguagem, (ii) das línguas e (iii) das matérias musicais, as quais tratam, respectivamente, sobre o “estudo da necessidade de comunicação no homem natural [...]; o estudo da evolução dos grupos humanos e dos meios de expressão [...] e o estudo particular das questões musicais relacionadas com a evolução linguística e social”.⁵⁶ É justamente por este último fragmento que alguns comentadores adotam uma postura reducionista acerca da formulação do *Ensaio*, imputando ao mesmo a importância de uma mera réplica ao compositor Jean-Philippe Rameau, de sorte que, inicialmente, explica Dent, a obra é composta juntamente ao segundo discurso e, posteriormente, modificada “com o propósito de incluí-la no *Exame de dois princípios* (1755), como resposta às críticas de Rameau à *Carta sobre a música francesa*”.⁵⁷

Segundo Starobinski, citado por Becker, a “obra é esboçada em 1754, desenvolvida em 1755, completada e acabada em setembro de 1761 [...], retocada em Motiers (1763) com relação a alguns detalhes pontuais, e publicada em 1781 como obra póstuma”.⁵⁸ Esta visão não é necessariamente incompatível com a maioria dos posicionamentos anteriormente mencionados, desde que tenhamos em mente uma ideia de construção lógica realizada pelo genebrino, de tal forma que privilegie a continuidade e a profundidade dos temas linguísticos esboçados no segundo discurso.⁵⁹ Desta maneira, assim como temos este enquanto obra filosófico-idealista do ser/poder ser, i. e., uma publicação que ignora o caráter político-ativista do autor e se firma em sua perspectiva filosófica para com a verdade, como elucidado no capítulo inicial, adotamos o *Ensaio* como obra adjacente ao segundo discurso, seja de forma paralela ou autônoma, na construção do horizonte ideal do ser humano.

2.2.2 Rousseau em diálogo com Condillac.

A mesma dificuldade a respeito da composição do *Ensaio* se estende também às fontes e influências que perduram em Rousseau no momento de sua confecção. Ainda assim,

⁵⁵ DENT, Dicionário Rousseau, p. 175.

⁵⁶ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Ensaio, p. 251.

⁵⁷ DENT, op. cit., p. 174.

⁵⁸ BECKER, Política e linguagem em Rousseau, p. 201.

⁵⁹ Ibid., p. 208.

tal como Georges-Louis Leclerc, o conde de Buffon, serve de precedente da condição humana aos intentos do mesmo no segundo discurso, como bem lembram Arbousse-Bastide e Machado, agora se protagoniza, “sem dúvida, Condillac, no que diz respeito ao problema das línguas ou, mais exatamente, ao problema do desenvolvimento da razão humana, que no *Ensaio* adquire importância básica”.⁶⁰

Contemporâneo de Rousseau, nascido em Grenoble, França, Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) é preceptor, literário, abade de Mureaux e filósofo. Entre suas obras destacam-se o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de 1746, o *Tratado dos sistemas* e o *Tratado das sensações*, ambos de 1754. Nelas, Condillac desenvolve a doutrina do conhecimento, pela qual toda aquisição intelectual humana é alcançada através das sensações e sentidos. O autor os diferencia conceitualmente, de modo que os sentidos são as percepções biológicas do homem (visão, olfato, tato, paladar e audição), e as sensações, estímulos comunicados ao cérebro por meio dos sentidos (imagens, odores, toques, gostos e sons).⁶¹

Se, pois, no século dezoito Rousseau aparece para arrancar o conceito de estado natural de sua anterior condição mítica e proto-histórica, transformando-o na descrição, evolutiva mas ontogênica, da base fisiológica e instintiva do complexo humano, naturalmente há de se interessar pelos que, como Condillac, descrevem a evolução da mente humana partindo de estágios simples e diretamente ligados a fenômenos biológicos – ideias simples que resultam de simples percepções – para chegar a etapas de maior complexidade – “ideias complexas” resultantes da “reunião ou coleção de várias percepções” –, a fim de chegar à definição final e extensiva do entendimento, ao mesmo tempo que firmam o termo inicial da evolução das línguas numa base biológica, que corresponde às interjeições arrancadas do aparelho fonador pelos impulsos instintivos mais simples.⁶²

O vínculo de Rousseau e Condillac, para além da amizade pessoal, está atrelado à admiração daquele pela “doutrina epistemológica e psicologia analítica”⁶³ deste. Apesar disto, assim como não se apegava cegamente à perspectiva natural de Buffon, o autor guarda ponderadas ressalvas sobre o reducionismo sensitivo estabelecido por Condillac, fato observável principalmente diante dos fundamentos linguísticos quando contrapostos. Apesar de ambos concordarem a respeito do protagonismo da linguagem para o progresso racional e

⁶⁰ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Ensaio, p. 249.

⁶¹ Ibid., p. 249.

⁶² Ibid., p. 249-250.

⁶³ CASSIRER, A questão J.-J. Rousseau, p. 108.

moral do homem, Condillac a concebe, essencialmente, para a transferência de ideias, enquanto o genebrino a percebe sobretudo para a evidenciação dos sentimentos. De certo, ainda que dessemelhante em alguns aspectos, Rousseau constrói no *Ensaio* uma teoria da linguagem que, senão se estrutura em absoluto no pensamento de Condillac, minimamente o complementa. Destarte, o próprio Rousseau declara:

Poderia contentar-me em citar ou em repetir aqui as pesquisas que o sr. Padre de Condillac realizou acerca desta matéria [a linguagem] e que, talvez, dela me deram a primeira ideia. Mostrando, porém, a maneira como esse filósofo resolve as dificuldades que ele mesmo se dá acerca da origem dos signos instituídos, que ele supôs o que questiono, a saber, uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da linguagem, creio, ao remeter às suas reflexões, dever acrescentar a elas as minhas, para expor as mesmas dificuldades sob a luz que convém ao meu assunto.⁶⁴

2.2.3 Teoria da linguagem em Rousseau.

Rousseau inicia o *Ensaio* afirmando que “a fala distingue o homem dos animais assim como as línguas distinguem as nações entre si”.⁶⁵ Não devemos, entretanto, nos apegar a tal expressão como uma verdade literal do mesmo, visto que ele sustenta, tanto no *Ensaio* quanto no segundo discurso, que é a linguagem, enquanto gênero – e não a fala (palavra), como espécie –, por meio do atributo da perfectibilidade, que contrasta o homem ante aos animais. Outrossim, apesar da *palavra* plenamente desenvolvida ser um ato racional antecedido pelos sentimentos humanos, ela não é capaz, como veremos a frente, de alcançar toda a extensão da linguagem.

Em sua definição mais simples, linguagem significa “meio de troca de informações”. Essa definição permite que o conceito de linguagem englobe expressões faciais, gestos, posturas, assobios, sinais de mão, escrita, linguagem matemática [...] e assim por diante.⁶⁶

A linguagem caracteriza-se pelos signos intersubjetivos, os quais, no estado de origem primário, dado a passividade do mesmo e ao ínfimo intelecto selvagem, se reduzem ao que Rousseau intitula de *grito da natureza* – “a primeira linguagem do homem, a linguagem mais universal, a mais enérgica e a única de que ele precisa antes de ser necessário persuadir

⁶⁴ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 103.

⁶⁵ Id., Ensaio sobre a origem das línguas, p. 39.

⁶⁶ FISCHER, Uma breve história da linguagem, p. 12.

homens em assembleia”.⁶⁷ Este grito – que muito se assemelha a um grunhido ou gemido –, se limita a situações de perigo, dor, fome ou alguma outra ocasião extraordinária na vida do primitivo, uma vez que esta, de maneira geral, é tranquila, pacífica e moderada.⁶⁸

O grito da natureza é a pura expressão da *linguagem original* – “não-articulada, puramente sentimental e até instintiva”.⁶⁹ Se sua ocorrência está atrelada a fatores externos à razão potencial do selvagem – i. e., independe do ato racional, uma vez que não se implica à comunicação de ideias, mas de sentimentos –, é certo afirmar que estes são *necessidades* ou *contingências* impostas por semelhantes, pelos animais, pela geografia ou pela natureza propriamente dita. Dotada de acentuações e intensidade, esta linguagem, todavia, não possui como exórdio as necessidades e contingências em si, mas as *paixões* que delas germinam. Um selvagem, por exemplo, não grita pelo perigo em si, mas pelo medo que dele decorre; igualmente, não grita pela fome ou pela doença em si, mas pela dor e angústia que elas ocasionam.

Rousseau propõe que “as necessidades (*besoins*) ditam os primeiros gestos e as paixões arrancam as primeiras exclamações (*voix*)”.⁷⁰ Surgem aqui os dois modos pelos quais o genebrino concebe a linguagem original, a saber, através (i) do movimento ou (ii) da voz. Esta última, correspondente ao grito da natureza, como mencionado, atinge os acentos e tons vocais indispensáveis à exteriorização das paixões que se inflam no coração dos homens, enquanto a primeira, caracterizada pelos movimentos corporais – tato e gestos –, “limitam-se a representar sua inquietação natural”,⁷¹ – as carências.

Isto me leva a pensar que se nunca tivéssemos sentido outras necessidades para além das necessidades físicas, poderíamos nunca ter chegado a falar, utilizando para nos entender somente a linguagem (*langue*) dos gestos. Poderíamos deste modo ter estabelecido sociedades pouco diferentes das que hoje temos ou que atingissem mesmo melhor os seus fins. Poderíamos ter instituído determinadas leis, escolhido os nossos chefes, inventado as artes, posto de pé o comércio ou, numa palavra, ter feito quase tantas coisas quantas as que hoje fazemos com a ajuda da fala (*parole*).⁷²

⁶⁷ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 104.

⁶⁸ Ibid., p. 104-105.

⁶⁹ BECKER, Política e linguagem em Rousseau, p. 210.

⁷⁰ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 74.

⁷¹ Ibid., p. 40.

⁷² Ibid., p. 44-45.

2.2.3.1 *Do signo gestual enquanto linguagem original.*

A linguagem do movimento, ainda que grosseira e rudimentar, instiga a curiosidade natural do selvagem e o expõe a uma infinidade de experiências até então desconhecidas, as quais o conduzem a procurar os recursos necessários à interlocução.⁷³ Apropriando-se das ideias de Condillac, o genebrino esclarece que estes recursos derivam dos sentidos, os quais são percebidos por outrem e, assim, fundamentam a comunicação. Desta forma, a linguagem do movimento é dirigida pelo *tato*, ato que se finda na extensão corporal, ou pelo *gesto*, expressão significativa que não se limita ao corpo, mas ao conjunto de ações disponíveis ao homem por meio deste. É por esta premissa que o autor manifesta que

[...] basta abrir uma história dos antigos para nela encontrarmos inúmeros exemplos de uma forma de argumentação ao nível do olhar que produzia mais efeito do que todos os discursos que fossem proferidos na altura. O objeto que apresentamos ao público, antes ainda de começarmos a falar, espicaça a sua imaginação, excita a sua curiosidade e suspende o espírito no augúrio do que lhe será dito.⁷⁴

Rousseau deseja falar a respeito do gesto, pois o tato, embora manifeste uma ação imediata de comunicação, não ultrapassa o campo visual do toque, sendo relevante em diminutas ocasiões. O gesto (ação mediata), de outra forma, é claramente uma linguagem mais ampla do que o tato, e até mais acessível do que a voz, visto que por tal meio, nas primeiras relações entre os homens primitivos, estes necessitam de muito menos códigos e convenções para serem compreendidos do que através da voz, captada pelo sentido da audição e pela sensação do som.⁷⁵ Ademais, nos gestos “o número de objetos que impressiona a nossa vista é maior do que o que impressiona os nossos ouvidos, [...] porque as formas têm uma variedade maior do que os sons: deste modo, elas também são mais expressivas e dizem um maior número de coisas em menos tempo”.⁷⁶

Rousseau afirma que, de certo modo e sob condições singulares, todos os animais se comunicam. Não o fazem, porém, através da palavra, menos por ausência das condições fisiológicas necessárias para isto, do que pela capacidade humana para tal – a perfectibilidade. Assim, ao se comunicarem, como o pensador julga acontecer com “os animais que vivem e

⁷³ Ibid., p. 39.

⁷⁴ Ibid., p. 41.

⁷⁵ Ibid., p. 41.

⁷⁶ Ibid., p. 40.

trabalham em conjunto (castores, formigas e abelhas, por exemplo)”,⁷⁷ utilizam a linguagem gestual única e exclusivamente sobre suas necessidades e contingências, reduzindo suas aptidões ao horizonte visual.⁷⁸

Os gestos são, portanto, “signos mudos (símbolos desligados de palavras) poderosamente eloquentes”,⁷⁹ mas tão somente quando diante de sentimentos simples e objetos explícitos. Os primeiros são aqueles facilmente decifráveis ao olhar, como a dor, o medo e a felicidade; os segundos são os resolutos a compreensão, como a ameaça e o perigo. Sentimentos simples e objetos explícitos não são melhores traduzidos por palavras do que pelos gestos, dado que se manifestam melhor aos olhos do que aos ouvidos. Neste sentido se exemplifica que “o que os antigos pretendem transmitir de uma forma mais viva, eles não o exprimem por palavras mas por sinais (signes): não o dizem, mostram-no”.⁸⁰ Resta ao filósofo, portanto, desvendar o que faz o selvagem substituir a linguagem gestual pela vocal, e como ocorre tal processo.

2.2.3.2 Do signo vocal enquanto linguagem de convenção.

A linguagem humana se inicia pelos gestos, dos mais simples aos mais compostos, antecidos por vocalizações singulares (grito da natureza), que são caracterizadas por grunhidos, suspiros e gritos. Do seu desenvolvimento, dado pelos instrumentos naturais do *sentir* (instintos e sentidos) e do *pensar* (livre-arbítrio e perfectibilidade), erguem-se pequenas sentenças vocais. Contudo, surge-nos a dúvida: o que conduz o homem a “processos mentais complexos [...] possibilitados por sentenças complexas, permitindo sociedades baseadas na fala”?⁸¹ Pelo pensamento de Rousseau, a resposta está na própria pergunta – a *sociabilidade*.

O principal signo vocal existente é a palavra, sinal que o filósofo chama de *linguagem de convenção*, “uma propriedade do homem [...]; razão porque o homem evolui,

⁷⁷ Ibid., p. 46.

⁷⁸ Evidentemente, as ciências biológicas da época não permitem a Rousseau ir além de meras conjecturas filosóficas. Ainda que estruturado, até certo momento, em nomes como Condillac e Buffon, o genebrino não possui os instrumentos necessários à compreensão que hoje possuímos acerca da linguagem animal que, tal como explica FISCHER, Uma breve história da linguagem, p. 12, “atualmente sabemos que ambos os insetos [abelhas e formigas] também usam simultaneamente outros meios de expressão comunicativa” [além da gestual].

⁷⁹ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Ensaio, p. 251.

⁸⁰ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 41.

⁸¹ FISCHER, Uma breve história da linguagem, p. 70.

quer para o seu bem quer para o seu mal, e os animais não”.⁸² Por ser uma convenção ninguém negará sua impossibilidade de incidência entre indivíduos isolados, o que conduz o genebrino a formulação das primeiras características sociáveis do primitivo. Como bem lembra Starobinski,

[...] para Rousseau, o homem não é naturalmente sociável, ou, pelo menos, não o é desde a origem. Tornou-se sociável em virtude de sua perfectibilidade. Contudo, Rousseau considera a perfectibilidade como um apanágio inato, como um dom da natureza. A instituição social não deixa, então, de estar relacionada com a natureza: é a consequência protelada de uma disposição primitiva, cujos efeitos se manifestaram muito lentamente, a distância da origem, sob influencia de condições excepcionais que solicitaram o desenvolvimento das faculdades virtuais.⁸³

Somente a partir das primeiras relações entre os homens e, possivelmente, a partir das simples e iniciais percepções do outro enquanto ser semelhante, a linguagem se desenvolve como um diferencial entre homens e feras.⁸⁴ Quanto tempo não se passa entre o completo silêncio selvagem, rompido apenas pelo grito da natureza, e o modesto ato de comunicar? Explica Fischer que “os humanos evoluem a partir de criaturas sem linguagem, e por esse motivo, áreas do cérebro com outras funções, como a de gesticular, assumem a nova tarefa da fala”.⁸⁵ Esse lapso temporal, ainda que desconhecido à época de Rousseau como fato histórico-científico, é sim compreendido pelo autor quando, “para nos fazer entender que o homem fala tarde, [Rousseau] acumula tão grandes dificuldades que parece sustentar que o homem jamais fala. A hipérbole é manifesta: [...] avança o máximo para provar o mínimo”.⁸⁶

Ao enumerar os inúmeros obstáculos que se opõem à invenção das línguas, [Rousseau] obriga-nos a admitir pelo menos uma enorme distância, um imenso lapso de tempo entre o homem primitivo e o homem dotado de linguagem. A partir daí, poder-se-á conjecturar que o primeiro estado de natureza, longe de ser uma simples hipótese, durou muito tempo, e que o homem, antes de falar, viveu durante milhares de séculos em uma vagabundagem silenciosa.⁸⁷

⁸² ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 46-47.

⁸³ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 410.

⁸⁴ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 39.

⁸⁵ FISCHER, Uma breve história da linguagem, p. 71.

⁸⁶ STAROBINSKI, op. cit., p. 414.

⁸⁷ Ibid., p. 414.

O homem utiliza as palavras e as formula de acordo com a língua. Esta é, por definição, “um conjunto organizado de signos linguísticos”⁸⁸ que se divide, como elucida Abbagnano, entre línguas *históricas* e *artificiais*. As últimas dizem respeito a um ato de compreensão por competências e atributos específicos pertencentes a determinado grupo, como as línguas políticas, técnicas e jurídicas. As primeiras, em outra visão, que se vinculam às formulações de Rousseau, são atos de compreensão de comunidades históricas, como as línguas já extintas e aquelas que ainda utilizamos (francês, italiano, etc.).⁸⁹

Sendo os gestos destinados a sentimentos simples e objetos explícitos, Rousseau afirma que, quando diante de situações que atingem o coração e as paixões, “a impressão persistente do discurso, que por assim dizer é reincidente, sensibiliza-nos de uma maneira diferente da mera presença do objeto, de que nos apercebemos logo ao primeiro golpe de vista”.⁹⁰ Ele utiliza o exemplo das doenças, conhecíveis por todo ser humano, que se sensibiliza com outrem pelo instinto da compaixão. Apesar desta, as doenças não são em sua maioria objetos explícitos, não atingindo as emoções do observador pelo simples olhar. Dependem, entretanto, de um impulso ao coração, acerca do qual os sons, sejam por gemidos do adoentado ou pelo discurso sobre suas sensações, transcendem ao objeto e ascendem às emoções.⁹¹

A palavra, portanto, nasce da incapacidade dos gestos em comunicar sentimentos complexos e objetos implícitos; em outros termos, a palavra rompe a limitação gestual das contingências e necessidades físicas, e se direciona às necessidades morais do homens – as paixões. São estas que, inclusive, diferente do que imaginam outros pensadores modernos, aproximam os selvagens entre si e neles dilatam a sociabilidade por meio da língua.⁹² Fischer diz que não há uma língua *primeira*, posicionamento controverso no filósofo, uma vez que parece concordar com tal afirmação em singular, dado a multiplicidade de possibilidades para o florescimento das línguas, mas, em entendimento geral, anuncia uma língua que, percebida

⁸⁸ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 615.

⁸⁹ Ibid., p. 615.

⁹⁰ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 43.

⁹¹ Ibid., p. 43.

⁹² Cf. *ibid.*, p. 47-48: “Diz-se que os homens inventaram a fala para exprimirem as suas necessidades, mas esta opinião parece-me insustentável. A consequência natural das primeiras carências que os homens sentiram foi eles afastarem-se e não aproximarem-se. Era necessário que assim sucedesse para que a espécie (humana) se estendesse (pela terra) e esta fosse mais rapidamente povoada; se isso não tivesse sucedido, o gênero humano ter-se-ia concentrado num canto do mundo e tudo o mais permaneceria abandonado”.

diante dos sentidos figurados,⁹³ apresenta traços distintivos como restritas articulações, inúmeros sinônimos para o mesmo objeto, diversos superlativos, diminutivos e expressões compostas que expressam as exclamações e acentos das paixões.

Devemos considerar que as primeiras palavras de que os homens serviram tiveram em seu espírito um significado muito mais amplo do que as de que nos valem nas línguas já formadas e que, ignorando a divisão do discurso em suas partes constitutivas, eles deram inicialmente a cada palavra o sentido de uma sentença inteira.⁹⁴

2.2.3.3 Do signo escrito enquanto técnica comunicativa convencional independente.

“Como Condillac, Rousseau vê a linguagem nascer com o ‘grito da natureza’, passar pelo gesto (linguagem de ação) e desembocar lentamente na linguagem de instituição [convenção]”.⁹⁵ A escrita, diferente dos movimentos (tato e gesto) e dos sons (grito da natureza e palavra), apesar de não compor um meio próprio de comunicação para o genebrino (pois é uma *técnica*), é ainda assim um recurso convencional de pronunciamento de sentimentos e ideias. Apesar de ser “totalmente independente da fala”,⁹⁶ a escrita, ainda que guiada pelas línguas, surge da monotonia destas, i. e., enquanto técnica e não meio comunicativo, a escrita se origina no momento em que “a língua se torna mais exata, mais clara, mas ao mesmo tempo mais pesada, mais velada e mais fria”.⁹⁷

Se pela fala o homem alcança os sentimentos mais íntimos, é pela escrita que se atinge as ideias profundas. É nesta perspectiva que Rousseau, citado por Becker, afirma que “a escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera, não lhe muda as palavras, mas o gênio; substitui a expressão pela exatidão”.⁹⁸ Segundo Fischer, a escrita é ainda mais convencional do que a própria língua, pois esta podem sofrer mutações que independem da vontade humana, o que não ocorre na escrita, que se fundamenta justamente na estabilidade dos códigos criados, interpostos e aceitos pelos homens. O pensamento dele,

⁹³ Cf. *ibid.*, p. 47-48: “[...] Como é que uma expressão pode ser figurada antes de possuir um sentido próprio, uma vez que é na translação do sentido que reside a figura? Para que se compreenda o que eu quis dizer é necessário substituir a palavra que transpomos pela ideia que a paixão nos apresenta; com efeito, só transladamos palavras porque transladamos as ideias simultaneamente, já que de outro modo a linguagem figurada não teria qualquer significado”.

⁹⁴ *Id.*, Discurso sobre a desigualdade, p. 105.

⁹⁵ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 416.

⁹⁶ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 57.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁸ BECKER, Política e linguagem em Rousseau, p. 101.

entretanto, não se assemelha ao de Rousseau quanto à influência da escrita na língua de determinada comunidade. Enquanto para o genebrino, como dito, a escrita modifica o espírito da língua, uma vez que “se disséssemos todas as coisas tal e qual as escrevemos a fala confundir-se-ia com a leitura”,⁹⁹ para Fischer,

[...] nas sociedades em que a capacidade de ler e escrever é limitada a poucas pessoas selecionadas, parece que a escrita tem poucos efeitos sobre a língua falada. Mas em sociedades em que a capacidade é difundida, o impacto da escrita é profunda. A escrita preserva a língua falada, nivela, padroniza, determina, enriquece e gera muitos outros processos orientados pela língua com implicações sociais de amplo alcance.¹⁰⁰

Rousseau, ao declarar tal poder da escrita sobre a língua, não tem em mente sociedades plenamente desenvolvidas (civilizadas). Pelo contrário, imagina remotas comunidades, separadas entre si por inúmeros obstáculos climáticos, territoriais e evolutivos. Tal como a história do homem não segue uma base temporal alinhada, a história das primeiras comunidades também não, devendo cada uma acompanhar percursos distintos que, no máximo, podem ser descritos genericamente pelo observador, como fez o intelectual. Sob tal raciocínio se afirma que a escrita apresenta na língua uma história de si mesma e das comunidades históricas, podendo ser analisada sobre três vertentes, a saber: (i) pinturas, (ii) sinais e (iii) alfabeto.

A pintura representa a língua das paixões, pois não figura os sons, mas o objeto em si. É para Rousseau a mais singela e grosseira forma de escrita e, conseqüentemente, de língua. A segunda – os sinais –, “consiste na representação das palavras e das frases por caracteres convencionais, o que só se pode efetivar quando a língua já se encontra completamente formada e todo um povo se une em torno de leis comuns”.¹⁰¹ A escrita alfabética, por sua vez, “consiste em dividir a emissão de voz num certo número de partes elementares, tanto vocálicas como articuladas, por meio das quais depois se possam formar todas as palavras e todas as sílabas imagináveis”.¹⁰² A partir destas três representações, Rousseau se aproxima do percurso antropológico da moral que, como sabemos, não se finda no estado de natureza primário. Assim, o genebrino destaca que a *pintura* parece caracterizar

⁹⁹ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 61.

¹⁰⁰ FISCHER, Uma breve história da linguagem, p. 110.

¹⁰¹ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 54.

¹⁰² Ibid., p. 54.

o período fim ou próximo ao término deste estado, enquanto os *signos* ilustram seu estágio secundário e o *alfabeto*, a sociedade civil.

2.3 Fundamentação do ser moral em Rousseau.

2.3.1 Bárbaro: o estado de natureza secundário e a tese do ser moral.

Elucidamos no capítulo inicial que o estado de natureza em Rousseau se divide em dois estágios. Explicamos até aqui como o *ser amoral* se estrutura no selvagem e como este desenvolve a *razão potencial* à medida que os instintos e sentidos ampliam suas capacidades físicas, psicológicas e morais no percurso entre estado primário e secundário. Deste modo, se no estado primário o *homem natural*, chamado de selvagem, é silencioso e apenas se expressa como outros animais, no estado secundário este homem, agora denominado como *bárbaro*,¹⁰³ é dotado inicialmente pelo grito de natureza e, mais adiante, através de sucessivos progressos, pelas linguagens comunicativas dos gestos, palavras e escritas.

Apesar de reconhecermos o caráter pedagógico desta divisão, Rousseau demonstra que selvagens, bárbaros e civilizados vão além de uma narrativa histórica da origem dos homens, compondo de fato uma hipótese explicativa do gênero. Aliás, através do estudo dos homens Rousseau estabelece a investigação do *ser natural* e, conseqüentemente, de tudo aquilo que o cerca ou de tudo que dele deriva – como é o caso, que bem nos serve, da construção das primeiras comunidades. Rousseau não parece preocupado em distinguir a *comunidade* da *sociedade*, pois por muitas vezes utiliza tais expressões enquanto sinônimos; entretanto, em sua retórica descritiva do estágio amoral, assentado sobre a ideia de solidão selvagem, passando pela moralidade do bárbaro e a imoralidade do civilizado, o autor parece distingui-las, de modo que a primeira cuida do convívio regional entre homens próximos, e a segunda, das relações políticas entre homens e Estado.

¹⁰³ O homem bárbaro ainda é um selvagem. Ele é o homem natural em seu estágio secundário, i. é., aquele que se desenvolve a partir do estado moral. O selvagem, desta maneira, dentro do estado de natureza, pode ser compreendido enquanto selvagem propriamente dito (amoral) e bárbaro (moral). Rousseau utiliza esta expressão poucas vezes em seus escritos, de modo único e exclusivo a ilustrar a evolução moral do homem. Portanto, a expressão não diz respeito a qualquer outro significado que a história possa lhe atribuir, mas tão somente ao período intermediário entre a selvageria completa e a civilidade normativa.

Diversos fatores contribuem para a formação das primeiras comunidades humanas. Se as necessidades físicas afastam os homens e as paixões os reúnem, são as diferenças das terras, as mudanças climáticas, o rigor das estações e inúmeros outros eventos naturais que dilatam tais paixões e contribuem para a formação de *hordas* primitivas. Rousseau não vê tais hordas como uma comunidade, haja vista se referirem à mera reunião desorganizada de homens nômades, sem nenhum tipo de percepção psicológica ou moral de relacionamento entre si.

Instruído pela experiência de que o amor do bem-estar é o único móvel das ações humanas, ele [o bárbaro] se vê em condições de distinguir as ocasiões raras em que o interesse comum devia fazê-lo contar com a assistência dos semelhantes e aquelas, ainda mais raras, em que a concorrência devia fazê-lo desconfiar deles. No primeiro caso, unia-se a eles formando um rebanho ou, no melhor dos casos, em algum tipo de associação livre que não obrigaria ninguém e duraria apenas o que durasse a necessidade passageira que o formara. No segundo, cada qual buscava a sua própria vantagem, quer com a força bruta, se julgasse podê-lo, quer com habilidade e sutileza, se se sentisse o mais fraco.¹⁰⁴

À medida que aprimoram suas habilidades físicas, como caça e pesca; suas capacidades psicológicas, como a compreensão do outro por meio da linguagem; e suas percepções morais, tal como o reconhecimento de outrem enquanto ser semelhante, os bárbaros rompem com o estado amoral e progridem em um estágio de moralidade gradual e contínua. Afirma Lourival G. Machado que “só encontramos matéria para a cogitação ética na existência social”,¹⁰⁵ matéria esta que se inicia na transição das hordas para a constituição familiar. É a *família* “a mais antiga de todas as sociedades [comunidades], e a única natural”,¹⁰⁶ disserta o genebrino.

Se através das hordas o bárbaro desenvolve principalmente o físico, no que tange as questões de sobrevivência (alimentação e repouso), é enquanto ser familiar que ele adianta às paixões sentimentos como amor conjugal e paternal. Na família, macho e fêmea se reconhecem, bem como identificam a prole e os laços que os unem. Há neste momento, até então, o vagaroso afloramento do *ser moral*, a capacidade humana de se perceber não apenas como ser existente, elemento intrínseco à natureza, mas ser consciente, capaz de se distinguir enquanto sujeito de vontades, paixões, sentimentos, necessidades e emoções.

¹⁰⁴ Id., Discurso sobre a desigualdade, p. 121.

¹⁰⁵ MACHADO, Homem e sociedade na teoria política de Rousseau, p. 101.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, O contrato social, p. 24.

O desenvolvimento do ser moral é lento, imperceptível e muitas vezes interrompido por incidentes espontâneos como doenças, ataques de predadores ou a própria morte. A solidão do estado de natureza primário cede espaço à convivência pacífica, e o zelo pela sobrevivência, antes individual, torna-se familiar. O homem, já compreendido enquanto sujeito de necessidades morais, observa o berço dos costumes sociais e traz à consciência qualidades e preferências que julga, compara, analisa e infere de acordo com suas próprias experiências e interesses. A família, entretanto, não é a fonte deste ser, mas tão somente o ambiente propício ao seu florescimento. Ele surge, de forma mais límpida, da relação dada pela linguagem existente entre os seres que compõem a família; eis a importância que a teoria da linguagem de Rousseau, anteriormente elucidada, desempenha sobre o homem e, conseqüentemente, sobre nossa investigação. Pela linguagem, “torna-se cada família uma pequena sociedade [comunidade], ainda mais unida porque o apego mútuo e a liberdade são seus únicos laços”.¹⁰⁷

2.3.2 A estrutura fundamental do homem bárbaro.

2.3.2.1 A constituição física e psicológica do bárbaro.

As famílias trazem consigo uma nova perspectiva de vida ao bárbaro, reitera Rousseau. Se, enquanto selvagem, o homem molda sua força e velocidade de acordo com as atividades que garantem sua sobrevivência, o laço familiar o faz perder grande parte de sua ferocidade, vigor e capacidade de enfrentar sozinho feras de diversas espécies. Tendo perdido agilidade e energia, características tão presentes em seus antecessores, o bárbaro potencializa, de outra forma, armas, estratégias e construções que lhe asseguram a tutela própria e de seus próximos. Aliás, enquanto ser moral, a família torna-se uma de suas preocupações, uma vez que o amor de si e a piedade, antes reduzidos a meros instintos naturais, agora recebem certo caráter de compromisso moral, ainda que bem distinto do homem civilizado. É sobre este pensamento que o filósofo assegura que

[...] se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, que até então só haviam tido a mesma. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e se acostumaram a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto o homem ia buscar o sustento comum. [...] Se cada qual separadamente se

¹⁰⁷ Id., Discurso sobre a desigualdade, p. 121.

tornou menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistir-lhes em comum.¹⁰⁸

A família não surge, entretanto, de um simples processo evolutivo das antigas hordas. Ao contrário, ela é uma consequência do ato de *habitar*, i. e., do término das condições nômades e do início da prática de permanecer fixo em determinado local – residência. Múltiplas hipóteses levam o homem natural a estabelecer uma residência, sejam fatores climáticos, territoriais, geográficos ou estratégicos, de modo que dificilmente uma família é constituída afastada de tal prática. Ademais, outras duas consequências são a instituição da *propriedade*, uma vez que aquele que reside pretende para si a posse e a propriedade do local habitado, e o amplo desenvolvimento das linguagens, inicialmente familiares e, posteriormente, de toda a comunidade.

Menos tímido, medroso e acuado do que o selvagem, o bárbaro progride racionalmente sobre cada nova experiência e situação a que é posto. Em comunidade, grupos familiares que compartilham os mesmos costumes, hábitos, regulamentos, climas e alimentação, o homem se vê diante dos olhares de outros e, não diferente, coloca o seu sobre eles. Reunidos sobre o mesmo palco e se alegrando com cantos e danças, surgem deste constante e intenso relacionamento as primeiras noções de beleza, ciúme e mérito. Mais domesticados, afirma Rousseau, os bárbaros

[...] gozavam de um lazer muito grande, empregaram-no em obter vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais; e foi este o primeiro jugo que, sem se dar conta, eles se impuseram, e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes; pois além de continuarem assim a amolecer o corpo e o espírito, tendo tais comodidades pelo hábito perdido quase todo o encanto e ao mesmo tempo tendo degenerado à condição de autênticas necessidades, a privação delas tornou-se mais cruel do que era doce a sua posse, e se sentiam infeliz por perdê-las, sem serem felizes por possuí-las.¹⁰⁹

2.3.2.2 A constituição moral do bárbaro.

O homem que sentia antes de pensar, agora adianta as faculdades da razão sobre os sentimentos e emoções. A cada novo progresso, as sensações promovidas pelos instintos lhe representam menos impulsos do que os comandos das ideias, que, por meio do livre-arbítrio e da perfectibilidade, se tomam de maior complexidade. A moral, dispersa sobre os

¹⁰⁸ Ibid., p. 123.

¹⁰⁹ Ibid., p. 123.

homens de diferentes modos e graus, torna o bárbaro um ser de *preferências*, pois é através da reflexão moral que ele observa, compara e julga seus semelhantes, os animais, a natureza e a si próprio. Em comunidade o efeito de sucessivas preferências não é outro senão a valoração da *estima pública*, i. e., a formulação, por um lado, de atributos de beleza, força, habilidade, eloquência, etc., e, de outra forma, do uso de símbolos análogos para designar melhor/pior, maior/menor, forte/fraco, rápido/lento, dentre outros.¹¹⁰

A majoração da estima pública entre os homens bárbaros gera, como efeito, o sentimento de *consideração mútua*, o qual, segundo o genebrino, origina as desigualdades e os vícios, de modo que da comparação e atos preferenciais surgem, “por um lado, a vaidade e o desprezo, por outro a vergonha e a inveja; e a fermentação causada por estes novos levedos produz, enfim, compostos funestos à felicidade e à inocência”.¹¹¹ Neste sentido o autor afirma que

[...] assim que os homens começaram a se apreciar mutuamente e a ideia de consideração se formou sem seu espírito, cada qual pretendeu ter direito a ela, e não mais foi possível deixar impunemente de tê-la por ninguém. Daí saíram os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e daí todo inconveniente voluntário se tornou um ultraje, porque juntamente com o mal que resultava da injúria, o ofendido nele via o desprezo pela pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal. Assim é que, como cada qual punia o desprezo que lhe haviam demonstrado de maneira proporcional à importância que a si mesmo se atribuía, se tornaram terríveis as vinganças, e os homens, sanguinários e cruéis.¹¹²

Esta condição secundária no estado de natureza, entretanto, como bem elucida Rousseau, “conservando um justo meio entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade do nosso amor-próprio, é a época mais feliz e mais duradoura [...], o estado menos sujeito às revoluções e o melhor para o homem”.¹¹³ Vemos nesta passagem como o autor utiliza a expressão *amor-próprio* e não *amor de si mesmo*; fica claro como o bárbaro, apesar de ainda possuir este último e a compaixão, já não se prende aos instintos e sentidos como um mero animal. O gozo do livre-arbítrio, a perfectibilidade e as relações comunitárias tornam o homem uma espécie diferenciada dentre todas e privilegiada em si mesma. É a partir deste momento que se consagra o segundo tipo de desigualdade existente – a desigualdade *política* ou *moral*.

¹¹⁰ Ibid., p. 124.

¹¹¹ Ibid., p. 124.

¹¹² Ibid., p. 124.

¹¹³ Ibid., p. 124.

Se no estado original primário os selvagens conhecem apenas as desigualdades físicas ou naturais, como força, peso, altura, idade, saúde e ânimo, no estado primitivo secundário o bárbaro se percebe diante da chamada desigualdade política ou moral, “porque depende de uma espécie de convenção e é estabelecida ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Consiste nos diversos privilégios de que alguns gozam em prejuízo dos demais, como serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que eles”.¹¹⁴ As desigualdades morais são, em verdade, não apenas efeitos dos sentimentos e necessidades despertadas nessa nova conjectura da vida humana, mas um desaguar da própria moral que, a frente, conceberá “por algum acaso funesto”¹¹⁵ a sociedade civil.

Como elucidado anteriormente, os primeiros progressos do espírito humano dispensam ao homem natural um caráter construtivista do *ser* em oposição às formulações desconstrutivistas realizadas pelo mesmo na tentativa de emancipar o selvagem de tudo aquilo que não lhe é natural. Assim, da transição do estágio amoral ao período moral, i. e., do estado de natureza primário ao secundário, o bárbaro deixa de ser percebido como um mero animal, dotado apenas de sentidos e instintos, e passa a compreender seus semelhantes, os animais que o cerca, a natureza e a si próprio.

Tal compreensão, antes disso, é possibilitada pelos elementos do *pensar* humano – livre-arbítrio e perfectibilidade –, características únicas dos homens que os destoam frente aos animais. São elas que coordenam, juntamente com as atividades do *sentir* – instintos e sentidos – a formulação das primeiras ideias, sejam particulares (aquelas que todos os animais possuem) ou gerais (concepções intelectuais como descrição ou definição de um objeto). Neste momento Rousseau é confrontado pelo obstáculo da origem das ideias gerais, as quais, segundo ele, exigem uma manifestação representativa anterior – uma linguagem.

Em Condillac, o genebrino procura respaldar filosófica e biologicamente a estrutura das ideias enquanto estrutura natural. Negando o reducionismo oferecido pelo abade de Mureaux sobre todas as ideias derivarem exclusivamente dos sentidos e instintos, Rousseau demonstra que as mesmas dependem da linguagem para se estabelecerem no indivíduo e, adiante, para serem comunicadas. Portanto, sendo o grito da natureza a primeira linguagem do homem, são o movimento e a voz os únicos signos capazes de expressar tais ideais e, antes, os próprios sentimentos e emoções.

¹¹⁴ Ibid., p. 89.

¹¹⁵ Ibid., p. 125.

A escrita, do mesmo modo, é uma técnica comunicativa convencional independente, mas que está intimamente relacionada à palavra. Ela permite a materialização dos sentimentos em ideias, a partir do momento que não se vincula ao som, mas ao objeto em si. Talvez o bárbaro não esteja tão avançado a ponto de dominá-la por completo, mas certamente o faz por meio dos símbolos ilustrativos das palavras, caracteres e sentenças que é capaz de proferir. Assim, a linguagem cumula o homem de sentimentos, emoções e ideias que o fazem experimentar novos ambientes e enfrentar novos obstáculos, até então desconhecidos do selvagem.

É a linguagem que oportuniza ao bárbaro participar das primeiras hordas, saciando suas necessidades e avultando suas paixões. São estas, aliás, que os aproximam e, tendo cessada a vida nômade, o fazem residir e compor a família, primeira instituição social notada pelo homem. É por ela que o bárbaro experimenta o amor paternal e conjugal, bem como, pelo ato de residir, detêm para si a propriedade de sua cabana e dos animais que domestica, além de continuar o progresso das palavras – linguagem de convenção. Tal convenção altera a composição física e psicológica do bárbaro, o qual se apresenta muito menos forte, ágil e curioso do que o selvagem, mas muito mais astuto, desinibido e sociável que este.

Constituído em um ser de preferências, à medida que o ser moral se desenvolve dentro de si, o bárbaro observa, compara e julga, despertando estima pública e atingindo a consideração mútua. Delas se sugere as desigualdades políticas ou morais, porém, sabendo que a moral é em grande parte um produto da razão (concomitante ao *sentir*), a qual se avoluma sucessivamente pela linguagem, devemos compreender, precedentemente, as bases geolingüísticas que moldam a concepção da própria moral, i. e., a diferenciação climática e territorial das línguas como disposição de influência sobre o *ser moral*.

CAPÍTULO III: O SER IMORAL

Pelas verificações constatadas até o momento, a trajetória do ser moral intenta, no corrente capítulo, apurar as razões que declinam a moralidade primitiva – ausente no selvagem e presente no bárbaro –, além de, consequentemente, estear a aurora do ser imoral e demonstrar as repercussões individuais e sociais desta para com a natureza, a sociedade e o próprio homem. Para satisfazer tamanhas aspirações, o capítulo se apresenta segmentado em duas partes principais, as quais se complementam entre si na estrutura narrativa oferecida por Rousseau, de tal modo que temos, inicialmente, o estudo acerca das inflexões do ser moral e, posteriormente, a fundamentação do ser imoral.

Subdividida em três seções, quais sejam, (i) *o bárbaro enquanto ser consciente*, (ii) *desenvolvimento do ser moral* e (iii) *da segunda revolução*, a primeira parte se inicia do exato ponto em que se findou o capítulo anterior, a construção do ser moral. Nela procuramos elucidar a edificação teórica do autor acerca da consciência humana, sua formação e efeitos, estabelecendo-a assim como o elo entre moral, linguagem e territorialidade, aspectos de suma importância para o aclaramento do progresso moral do homem, seja diante da horda, família, comunidade ou nação. Inclusive, é também neste momento que o genebrino remete o investigador a identificar no amor-próprio a origem dos conflitos dos bárbaros em comunidade, fator este que, depois de estabelecido, esclarece os alicerces da desigualdade moral entre os homens.

Também fragmentada em três seções, a saber, (i) *primeiro discurso*, (ii) *sociedade civil* e (iii) *do homem civilizado*, a segunda parte do capítulo se descortina a partir da apresentação do *Discurso sobre as ciências e as artes*, obra iniciada em 1749 e publicada em 1750 diante do concurso filosófico da Academia de Dijon, França. É por meio deste texto, bem como do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Contrato social*, que a pesquisa objetiva ilustrar a constituição da sociedade civil e traduzir a essência desta por meio do verbo *associar-se*. Por fim, se exterioriza o *ser estético* enquanto objeto de análise, tanto como principal efeito das associações civis, como agente da ruptura do ser moral, tornando-o desta maneira imoral.

3.1 Inflexões do ser moral.

3.1.1 O bárbaro enquanto ser consciente: moral, linguagem e territorialidade.

Dotado de ideias cada vez mais estruturadas pelas faculdades do pensar e atividades do sentir, o bárbaro, através do desenvolvimento contínuo das formas de linguagem (voz e movimento), solidifica sua concepção moral na natureza, na comunidade e em si mesmo. Lento e gradativo, o progresso antropológico da moral nos revela o *ser moral* enquanto *capacidade de consciência*, seja na percepção da própria existência, seja na identificação de si mesmo como sujeito prendado, por um lado, de sentimentos e emoções fornecidas pela expressão do sentir, e, por outro, das faculdades intelectuais do pensar.

Temos em Rousseau, portanto, que a consciência, para além dos atos cognitivos derivados da razão, constitui um princípio íntimo que concilia os laços entre desejos e ações. Na qualidade de ser consciente o bárbaro reconhece suas paixões e necessidades, instrumentaliza suas capacidades e reconhece o outro por seu semelhante quando humano, e inferior quando animal. Ainda, a consciência é a luz pela qual se garante que o homem percebe sua superioridade em relação às feras, dispersando sobre estas os meios necessários para dominá-las quando lhe parecem úteis (domesticação) ou cessar-lhes a vida quando sob grave ameaça ou para delas se alimentar.

Em nenhum de seus escritos Rousseau nos dá uma completa e sistemática explicação da natureza e funções da consciência, embora não haja dúvida de que a considerou um elemento muito importante na constituição moral e espiritual do homem [...] Rousseau não vê a consciência como a fonte exclusiva de compreensão moral e motivação moral em seres humanos. Pensa que os sentimentos de compaixão, por exemplo, pode dirigir-nos para a generosidade, a clemência e a justiça, sem recurso à orientação da consciência; curiosamente, é bem provável que esses sentimentos tenham a mesma raiz em nossa natureza que a consciência, na opinião de Rousseau.¹

Pela consciência o bárbaro se certifica de sua existência e, adiante, de sua condição humana. Estas, todavia, são percebidas em plenitude pela razão, a qual não alcança a concepção humana mais visceral — os sentimentos —, cabendo à consciência, portanto, harmonizar internamente o sentir e o pensar no homem e, externamente, seus efeitos (ações ou omissões) na comunidade. Desta forma, a consciência dita por uma *voz interior*, conforme

¹ DENT, Dicionário Rousseau, p. 77-78.

Rousseau, uma presença moral se intrínseca e uma postura ética se extrínseca. Ambas as formas conduzem o homem aos certames da ordem, paz e virtude. Neste entendimento N. J. H. Dent elucida que

[...] em cada um de nós existe uma voz interior que, se escutada com humildade e solicitude, nos levará a agir bem e a sentirmo-nos bem. Suas sugestões são apropriadas para as necessidades de nossas almas e induzem-nos a fazer o que é excelente e louvável. Esse princípio interior de consciência leva-nos a amar a justiça e a seguir a verdade, superando todos os preconceitos. Esse sentimento íntimo precede a razão e é um melhor guia para a vida.²

Parece necessário ressaltar que a explicação concedida por Dent se refere ao homem civilizado e não ao bárbaro, uma vez que o próprio Rousseau a formula em suas *Cartas morais* ou *Cartas a Sophie*, escritas dentre os anos de 1757-58 como conselhos morais a Sophie d'Houdetot, por quem o autor nutre um forte ânimo romanesco. Nas *Cartas* o genebrino percebe a consciência como um princípio primeiro, íntimo e conciliador, de tal sorte que este princípio ascende ao espírito conforme a própria evolução do homem. Dizem, entretanto, alguns comentadores de Rousseau, que os encargos da consciência já são realizados pela *compaixão*, se esquecendo, porém, que a mesma, desperta livremente no selvagem, não atinge juízos de valor como belo, certo e justo, uma vez que se limita à razão potencial e às funções dos sentidos, instintos e sensações, além de ser compartilhada por outros animais. A consciência, por outro lado, enquanto faculdade puramente humana, se atribuindo de todos estes caracteres e da própria *compaixão*, permite ao bárbaro progressos que esta, se isolada da perfectibilidade e do livre arbítrio, não seria capaz.

Ele [Rousseau] dá uma definição não muito precisa de consciência no meio do credo do Vigário: “Há nas profundezas das almas um princípio inato de justiça e de virtude, de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos as nossas ações e as dos outros como boas ou más. É a esse princípio que dou o nome de consciência”.³

À medida que o bárbaro rompe as limitações de sua própria consciência, ele desperta continuamente, como dito, uma existência moral quando interior e ética quando exterior. Neste sentido, há de forma acentuada no *Ensaio* – e vagamente no segundo discurso – a relação entre territorialidade e linguagem atrelada aos alicerces exordiais éticos e morais

² Ibid., p. 62.

³ Ibid., p. 78.

do bárbaro. Se retomarmos a noção de linguagem oferecida por Abbagnano como signos intersubjetivos de comunicação, bem como o conceito de língua enquanto signo vocal protagonizado pela palavra em uma convenção, podemos perceber que do capítulo oito ao onze do *Ensaio* o autor se dedica justamente a esta distinção dos caracteres humanos conforme a fundamentação regional das línguas que os compõem.

Iniciando o oitavo capítulo do *Ensaio*, reconhece Rousseau que até então só cuidou das línguas primitivas em geral e de sua evolução no tempo. Resta-lhe, pois, um segundo desenvolvimento teórico para explicar a evolução complementar, porém possivelmente simultânea, que levou os homens a diferentes línguas. A explicação tem fundamento nitidamente mesológico-comparativo.⁴

Antes de iniciarmos tal distinção e de abordarmos os elementos que a configuram, é válido indicar que na obra Rousseau expõe uma de suas maiores capacidades enquanto filósofo – o olhar que transcende a época e ultrapassa os dogmas intelectuais até então dispostos. O autor busca as diferenças na origem das línguas a partir da “repulsa ao etnocentrismo europeu, afastando-se decididamente da orientação unanimemente aceita pelos autores do século XVIII, para os quais é válido um conceito de homem deduzido de certos princípios anistóricos”.⁵ Para o genebrino, toda a história da sociedade é uma história do homem, e esta é uma singela parte da história da natureza. Não é cabível, portanto, princípios anistóricos que contrariem a ordem natural e a própria ordem humana, motivo pelo qual ninguém há de reduzir a espécie humana ao homem civilizado europeu.

O grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofarem sobre as origens das coisas baseando-se no que se passa à sua volta. Nunca deixam de nos apontar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguirem um abrigo e roupas; veem em todos os lugares somente a neve e os gelos da Europa, sem se lembrarem de que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes, e que em dois terços do globo pouco se conhece o inverno. Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças para descobrir as propriedades.⁶

Rousseau oferece ao leitor, como ponto inicial, o entendimento de que as localidades acaloradas são territórios dos primeiros homens. Segundo ele, “o gênero humano,

⁴ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao *Ensaio*, p. 249.

⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁶ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 180.

nascido nas regiões quentes, passa para as frias; nestas se multiplica e, depois, volta às regiões quentes. Dessa ação e reação resultam as revoluções da terra e a agitação contínua de seus habitantes”.⁷ O autor demonstra no *Ensaio* o mesmo traço doutrinário do segundo discurso ao se referir às mudanças territoriais e climáticas que contribuem para a união ou separação dos homens, entretanto, ele não compreende tais mudanças como um fator do acaso, isto é, “propriamente de um destino cego, como podem fazer crer os termos ‘azar’ ou ‘acidente’, mas o de estímulos eventuais da ação humana, enquanto esta, se não é irrestrita, sempre conserva uma margem de franco arbítrio no dirigir-se”.⁸

As associações humanas são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza – os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois os reuniu para reparar em conjunto as perdas comuns.⁹

Regido pelas leis da natureza, ainda que significativamente em menor escala do que o selvagem, o bárbaro, tão adaptado às frequentes mudanças climáticas e variações do solo, possui hábitos ferozes e grosseiros em comunidade, mas um coração manso, tranquilo e calmo diante dos mais próximos – a família –, tanto que possui a consciência necessária para se proteger, alimentar e gozar de uma vida feliz sem se esquecer ou abandonar aqueles por quem nutre os primeiros sentimentos de amor, preocupação e carinho. É com este pensamento que Arbousse-Bastide e Machado afirmam que

[...] talvez melhor do que em qualquer outro escrito de Rousseau, [no *Ensaio*] se evidencia a reciprocidade entre o conhecimento e a moral, isto é, a relação entre o desenvolvimento racional do homem e sua identificação com o semelhante. Tal relação é o fundamento do que poderíamos chamar de sociologia de Rousseau. Ao mesmo tempo, fixa-se sua verdadeira noção acerca da “bondade natural”: o homem, naturalmente, não tem necessidade de ser bom ou mau, mas apenas de ser. A potencialidade benévola, além de não ser inata, mas decorrente dessa situação básica, só se realiza pelo convívio amplo.¹⁰

A consciência bárbara, ainda que limitada se comparada ao homem civilizado, é condicionada pelos engenhos capazes de garantir a subsistência humana, de tal sorte que estes

⁷ Ibid., p. 180.

⁸ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao *Ensaio*, p. 186.

⁹ Ibid., p. 182.

¹⁰ Ibid., p. 182.

mesmos engenhos reúnem os homens e determinam os caracteres éticos de uma comunidade de acordo com o clima e o solo da região que habitam.¹¹ Afirma o autor que “a indústria humana desenvolve-se segundo as necessidades que determinam o seu aparecimento”,¹² e se o selvagem é um caçador por excelência – uma vez que não possui recursos intelectuais e físicos para não ser ou ser de outra forma –, o bárbaro, diante das atribuições recebidas de sua família e da comunidade que o cerca, é pastor por conveniência.

“A arte pastoril, mãe do repouso e das paixões ociosas, é aquela que melhor se basta a si mesma. Oferece ao homem, quase sem trabalho, alimento e roupa; dá-lhe até moradia”.¹³ Iniciado a partir do término das atividades de caça como principal meio de subsistência, o pastoreio surge da mansidão e quietude do bárbaro, menos ativo e agressivo do que o selvagem, tal qual da reunião familiar sobre a mesma residência, cercando, domesticando e multiplicando equinos e bovinos para deles fazer algum tipo de uso. Surge aqui, a compreensão de que as comunidades humanas diferenciam-se eticamente, dentre vários fatores, pelas mesmas estruturas climáticas e territoriais que embasam dois principais grupos de línguas – das quais todas participam – a saber, línguas *meridionais* e do *norte*.

Oriundas das terras quentes, onde há abundância de suprimentos essenciais à manutenção da vida humana e à atividade pastoreia, como água, frutos, legumes, verduras, animais, calor e horizontes propícios ao verbo *residir*, as línguas meridionais nascem de esforços singelos, carinhosos e até tediosos. Se a vida dos povos meridionais é tranquila e farta, se reunindo próximo a uma fogueira, debaixo de árvores frutíferas ou diante do curso natural de um rio – e não havendo a obrigação da convivência fora dos momentos de ajuda mútua no inverno –, as línguas são musicais e harmônicas, “filhas do prazer e não da necessidade”.¹⁴ Sendo “vivas, sonoras, acentuadas e eloquentes”¹⁵ tais línguas, é certo afirmar que os agentes que as utilizam estão dotados de emoções e sentimentos, ainda que dentre estes esteja o tédio pela ausência de uma condição rústica, obscura e perigosa de se viver. É justo, portanto, compreender que a estrutura ética dos povos meridionais não se fundamenta na insegurança, medo e incerteza, mas no amor, felicidade e parcimônia, caracteres fundamentais das paixões humanas.

¹¹ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 185.

¹² Ibid., p. 184.

¹³ Ibid., p. 180.

¹⁴ Ibid., p. 190.

¹⁵ Ibid., p. 190.

Sendo estas o alicerce ético das comunidades e indivíduos meridionais, por força contrária não se pode dizer o mesmo dos povos habitantes das terras do norte. Territórios frios, escuros e privados de benesses naturais, onde se acentuam a miséria, o temor e a insegurança; “lugares em que a terra nada dá, senão com muito trabalho, e onde a fonte da vida parece estar muito mais nos braços do que no coração; os homens, ocupados incessantemente em atender à subsistência, dificilmente pensam em laços mais doces”.¹⁶ Afirmar Rousseau que “antes de pensar em viver feliz, tem-se que pensar em viver”.¹⁷ Os bárbaros do norte são, desta maneira, mais robustos, fortes, indelicados e ásperos do que os homens meridionais, e suas línguas não são outras senão àquelas mais “surdas, rudes, articuladas, gritantes, monótonas e claras, devido antes à força das palavras do que a uma boa construção”.¹⁸ Com efeito, o ser moral destes indivíduos não deriva das paixões, mas das necessidades, de tal modo que

[...] não deixam de possuir paixões, mas as possuem de outro tipo. As das regiões quentes são voluptuosas, prendendo-se ao amor e à ternura. A natureza faz tanto pelos habitantes que estes quase não sentem necessidade de fazer algo. [...] No norte, onde os habitantes consomem muito num solo ingrato, os homens submetidos a tantas necessidades mostram-se fáceis de irritar. Tudo que sucede à sua volta os inquieta e, como só subsistem com dificuldade, quanto mais pobres são tanto mais questão fazem do pouco que possuem. Abordá-los equivale a atentar contra sua vida. Daí resulta o seu temperamento irascível, tão predisposto a se transformar em fúria contra quantos os atingem. Por isso, os seus sons mais naturais são os da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre se acompanham de articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes.¹⁹

3.1.2 Desenvolvimento do ser moral.

3.1.2.1 A primeira revolução: das hordas às nações.

Garante Rousseau que “com o decorrer dos tempos todos os homens se tornam semelhantes, porém é diferente a ordem de seu progresso”.²⁰ Fazemos uso da profundidade teórica desta afirmação para justificar que, após certos atos evolutivos distintos, os povos meridionais e setentrionais compartilham do mesmo arcabouço, aquele próprio da espécie

¹⁶ Ibid., p. 190.

¹⁷ Ibid., p. 191.

¹⁸ Ibid., p. 191.

¹⁹ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Ensaio, p. 182.

²⁰ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 190.

humana. Por exemplo, ainda que as línguas do norte sejam mais rudes e as do sul mais acentuadas, ambas coincidem no ato da fala, dote exclusivamente humano. Do mesmo modo, embora as relações familiares setentrionais sejam mais agressivas e as meridionais mais doces, estas e aquelas perpassam pelo amor, também predicado único dos homens.

Assim, quando o filósofo afirma que “nos climas meridionais, onde a natureza é pródiga, as necessidades nascem das paixões, e nas regiões frias, onde ela é avara, as paixões nascem das necessidades”,²¹ devemos ter em mente que isto é tão somente uma malícia de palavras realizada pelo autor. Em verdade faz parte do método rousseauiano, pelo qual o genebrino acentua as diferenças e particularidades na tentativa de se evidenciar os aspectos comuns e gerais da espécie humana, de tal forma que

[...] apenas quer indicar como, em certas condições, imperam as necessidades básicas individuais e, em outras, as necessidades resultantes já dos contatos sociais. De qualquer forma é sempre a necessidade, motor da vida coletiva, que cria e tempera as línguas, como e por que cria as sociedades: cada qual com sua fisionomia própria, porém todas animadas por um mesmo impulso.²²

Podemos citar como elementos representativos desta generalidade no bárbaro a *família*, anteriormente elucidada como berço do amor conjugal e paternal, bem como a primeira das reuniões organizadas de indivíduos e a única natural (distinta das hordas, em caráter anterior, e das comunidades e sociedades, em caráter posterior); a *comunidade*, enquanto conjunto de famílias próximas que compartilham do mesmo território e clima; e o *trabalho*, “atividade cujo fim é utilizar as coisas naturais ou modificar o ambiente e satisfazer as necessidades humanas”.²³ Devemos compreender que o trabalho exige dependência humana sob a natureza, reação sobre tal dependência e um grau de esforço que concilie a necessidade e a ação para supri-la, motivo pelo qual não podemos confundi-lo com a *tarefa*, a qual pode ser descrita, no mesmo sentido de filósofos clássicos, como a “limitação da atividade de uma pessoa [...] para garantir o melhor resultado dessa atividade”.²⁴

É compreensível, portanto, entendermos que o bárbaro, diante de uma comunidade, começa a estabelecer relações de trabalho a partir de tarefas que lhe são dadas, inicialmente, por ele mesmo, e posteriormente pela família e pela comunidade. Neste horizonte

²¹ Ibid., p. 190.

²² ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Ensaio, p. 190.

²³ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 964.

²⁴ Ibid., p. 964.

de pensamentos temos, por exemplo, o bárbaro que trabalha com rebanhos bovinos e possui a função de fornecer leite e carne à comunidade. Da mesma forma, o homem que trabalha com criação de galinhas e fornece ovos aos mais próximos. Impossível dizer, em vista disso, que a primeira moeda tenha sido o dinheiro, quando é evidente se imaginar que ausentes quaisquer formas de governo, vivendo ainda sobre as leis da natureza e garantindo subsistência suficiente para si próprio, para a família e, em menor escala, para a comunidade que o cerca, o homem começa suas atividades mercantis pela *troca*, seja de carnes, ovos, água, moradia, peles ou qualquer outro produto ou serviço que lhe garanta a sobrevivência.

Eis como os homens puderam paulatinamente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de honrá-los, mas só na medida em que pudesse exigir-lo o interesse presente e sensível; pois a providência nada era para eles, e, longe de se preocuparem com um porvir distante, sequer pensavam no dia seguinte.²⁵

Não pensemos, entretanto, como alguns pensadores modernos e até comentadores de Rousseau, que neste estágio do progresso humano seja válido o enunciado de que os fracos são oprimidos pelos mais fortes. Sendo dependente apenas dos recursos que a natureza lhe oferece, o bárbaro desconhece os conceitos de servidão e dominação por outro homem, uma vez que não há exploração do trabalho de outrem, tampouco dos frutos que este lhe gera. Alguns intelectuais insistem, todavia, que a troca é o primeiro elo de dependência entre os homens, se esquecendo, porém, que por não possuir intentos de providência, noções de tempo ou a plenitude representativa das palavras, os bárbaros se desfazem de suas conquistas com muito mais facilidade do que o homem civilizado, o qual detém os objetos e animais não pela *posse*, condição transitória de gozo sobre determinada coisa, mas pela *propriedade*, condição permanente de domínio sobre algo.

[...] Cada qual deve ver que, como os laços da servidão só são formados pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes ter feito com que não possa dispensar os outros; situação que, não existindo no estado de natureza, deixa cada qual livre do jugo e torna vã a lei do mais forte.²⁶

O trabalho é uma das principais fontes dos progressos intelectual e moral dos homens, de tal sorte que “quanto mais se esclarece o espírito, mais a indústria se

²⁵ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 121.

²⁶ Ibid., p. 116.

aperfeiçoa”.²⁷ O aprimoramento das habilidades do ofício, a curiosidade por novas empreitadas e o uso e descoberta de novas técnicas que garantam a subsistência humana a partir dos recursos naturais concebem na comunidade novas necessidades, até então desconhecidas dos bárbaros, e com isto novos engenhos para sustentá-las e linguagens mais complexas para comunica-las – há a diminuição da natureza passional das linguagens e majoração do caráter racional.

O trabalho e a edificação das funções comunitárias aproximam os homens, que agora compartilham não apenas o território e o clima, mas as mesmas condições de vida, relações interpessoais, meios de troca, linguagem e disposições sociais. Eis a imagem de uma revolução humana dentro da história da natureza: as hordas se tornam famílias, que por sua vez compõem as primeiras vizinhanças, as quais estruturam as vilas que, com tempo e progresso intelectual e ético, tecem uma comunidade que, em conjunto com diversas outras, formam as nações.

Tudo começa a mudar de aspecto. Tendo os homens, até então errantes pelos bosques, tomado uma residência mais fixa, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos bandos e formam, por fim, em cada região, uma nação particular, unida pelos costumes e pelo caráter, não por regulamentos e por leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentação, e pela influência comum do clima.²⁸

3.1.2.2 Amor-próprio: a origem dos conflitos dos bárbaros em comunidade.

“À medida que se sucedem as ideias e os sentimentos, que se exercitam o espírito e o coração, o gênero humano continua a se domesticar, ampliam-se as relações e os laços se estreitam”.²⁹ Esta domesticação, que já ocorre pelos laços familiares, pela construção de residências e pelas relações sociais, é impulsionada também pelo próprio trabalho e sua função diante da comunidade. Pouco a pouco o bárbaro percebe que não precisa se dedicar – como o selvagem – a todas as atividades necessárias a sua alimentação e sobrevivência, pois o ato de troca é suficiente para que consiga os recursos de que carece sem nunca se empenhar em consegui-los por suas próprias forças.

Não é por viverem nas mesmas condições territoriais e climáticas, nem por compartilharem dos mesmos costumes, que devemos imaginar homens com iguais condições

²⁷ Ibid., p. 122.

²⁸ Ibid., p. 123.

²⁹ Ibid., p. 124.

de vida. Como sabemos, no estado de natureza, primário ou secundário, a única desigualdade admitida é a desigualdade natural ou física. Por ela o autor justifica as diferenças do corpo e do espírito tanto no selvagem quanto no bárbaro. Ocorre que os selvagens, livres diante da grandiosidade da própria natureza e vivendo quase por toda vida em plena solidão, não concebem preferências para além daquelas instintivas. Os bárbaros, do contrário, à medida que conciliam os atributos racionais (livre-arbítrio e perfectibilidade) com os sentidos e instintos (sentimentos, emoções e sensações) diante da consciência, compreendem suas preferências a partir de atos comparativos entre objetos e valoram a estima pública através destes mesmos atos.

O trabalho, para além de um exercício de exploração de recursos naturais, adquire sua própria valoração e, conseqüentemente, estima pública. Ademais, não apenas os trabalhos desempenhados, mas também todas as habilidades de alguma forma exibidas em comunidade passam a receber um julgamento moral por parte desta, de modo que “aquele que canta ou dança melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente torna-se o mais considerado, e este foi o primeiro passo para a desigualdade [moral ou política] e, ao mesmo tempo, para o vício”.³⁰ As paixões humanas produzem no homem sentimentos até então estranhos ao doce coração humano, surgem a vaidade, o desprezo, a vergonha e a inveja como “compostos funestos à felicidade e à inocência”.³¹

Os esforços conjugados concorrem para melhor assegurar a subsistência; pequenos grupos sociais se constituem, em que as relações se tornam mais estreitas: o império da necessidade [...] pode ceder o lugar ao do desejo e da paixão.³²

Multifacetados são os efeitos destes novos sentimentos nos homens, adquirindo proporções diversas e conseqüências distintas de acordo com cada nova preferência, comparação e julgamento. Rousseau denomina o conjunto destes sentimentos como *amor-próprio*, o qual, como sabemos, é um sentimento artificial que credita ao homem uma suposta importância sobre seus semelhantes. Dizem alguns comentadores que este sentimento não atinge o bárbaro, apenas o homem civilizado, e de fato este é o pensamento do filósofo. Entretanto, como o próprio autor ensina, nenhuma mudança evolutiva atinge os homens sem experimentar longos percursos temporais, o que nos faz crer que até mesmo o amor-próprio,

³⁰ Ibid., p. 124.

³¹ Ibid., p. 124.

³² STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 421.

típico das sociedades plenamente constituídas, possui, ainda que de maneira diminuta e embrionária, origem nos últimos tempos do estado de natureza. As roupas dos bárbaros, por exemplo, desconhecidas pelos selvagens, ultrapassam os intentos da proteção e do conforto, adquirindo conceitos estéticos nunca antes mencionados, mas é somente em sociedade que a nudez adquire um caráter impuro. O mesmo ocorre com as injúrias, ultrajes, vinganças, desprezos e demais ocasiões e sentimentos que deflagram o mal derivado das primeiras experiências humanas com o amor-próprio, de maneira que

[...] eis precisamente o ponto a que havia chegado a maioria dos povos selvagens [bárbaros] que nos são conhecidos; e é por não terem distinguido suficientemente as ideias e observado o quanto estes povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se afobaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e precisa de polícia para amansá-lo.³³

3.1.3 Da segunda revolução: alicerces da desigualdade moral entre os homens.

Percebe-se em Rousseau como o desenvolvimento do ser moral ao imoral é – da mesma forma que do ser amoral ao moral –, um percurso aleatório de causas e efeitos que modificam a natureza, os animais e o próprio homem. A natureza, aqui compreendida enquanto narratividade do ser natural, se modifica pelos atributos do tempo e espaço em que é analisada; os animais, por sua vez, fadados a uma irracionalidade perpétua, adquirem sua condição antes livre e selvagem à uma determinação de servidão e domesticação diante dos homens; e estes, no que lhes diz respeito, pelas inúmeras pequenas revoluções internas e externas a que estão submetidos, também corrompem sua essência selvagem e seu estado bárbaro diante de si mesmos pelos próprios recursos que a humanidade os oferece.

Afirma o autor que esta corrupção não se dá, de maneira alguma, por uma mutabilidade simples como pretendem alguns de seus contemporâneos, que insistem numa dualidade repentina como do preto ao branco. Pelo contrário, assim como ao dia é concedido a claridade e à noite é atribuída a escuridão, dentre estes estágios de tempo há outros nos quais não se é dia nem noite e, da mesma forma, infinitas tonalidades existem entre o preto, definido pela total ausência de cor, e o branco, conceituado pela presença de todas elas. A corrupção do homem por ele mesmo, portanto, ultrapassa toda e qualquer condicionante simples e unitária que procura definir um único elemento-corruptor. Por enxergar isto, o pensador demonstra, em um universo de compreensão complexo, como o estágio de evolução

³³ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 123.

futuro é totalmente vinculado ao estágio presente, da mesma forma que este o foi de seu período antecessor.

Abbagnano, ao elucidar o *ser corrupto* através de Aristóteles, demonstra que a corrupção é uma alteração de construção ou destruição do ser, dividida entre *absoluta*, “quando vai da substância ao não-ser da substância, e *específica*, quando vai para a especificação oposta”.³⁴ Atingida pelos vários estágios do progresso humano, a corrupção em Rousseau compreende simultaneamente ambos os significados, de modo que o rompimento do estado de natureza, como veremos, culmina no estado imoral, que tanto é o oposto ao estado moral do homem quanto a desvinculação com a própria natureza humana.

Mas qual é a origem deste ser corrupto? – questiona o genebrino insatisfeito com a doutrina do *pecado original*, na qual teólogos e filósofos de seu tempo sustentam a repentina mutação do ser moral ao imoral sem considerarem, como Rousseau, que “o homem é por natureza bom, mas corrompido pela sociedade. O homem é criado para estar bem e fazer o bem, mas é interminavelmente pervertido e desviado desse curso”.³⁵ Buscar a origem deste desvio é a tarefa que o autor propõe ao seu leitor, uma vez que simplesmente implicar às paixões que corrompem o espírito do homem (raiva, ódio, medo, inveja, etc.) a capacidade material de atingir uma coletividade não satisfaz a incerteza. Neste sentido Dent oferece uma fagulha interpretativa que nos leva a arquitetar uma resposta ao problema. Segundo o mesmo,

[...] em todos os seus escritos morais (particularmente no *Emílio*), Rousseau argumenta que a imposição de obrigações só produz ressentimento e agressão, e que o desejo de realizar o bem e obedecer a Deus só se concretiza através do amor e da liberdade criativa. Não é natural no homem ser controlado e julgado por outros, os custódios temporais do direito e da justiça. Os homens só aprendem a ser bons porque encontram na bondade a realização de suas próprias e melhores aspirações, não porque temam a punição e a maldição se praticarem o mal. Colocar o homem sob as ordens de outros significa apenas governá-lo pela ameaça e o medo, e agir direito torna-se um fardo detestado.³⁶

O domínio de uns sobre outros não é natural – esta é a ideia de Rousseau que se assenta diante do homem civilizado europeu de sua época e que almeja o entendimento sobre a corrupção humana. Entretanto, é válido destacar que tal concepção apenas revela o cerne do

³⁴ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 214.

³⁵ DENT, Dicionário Rousseau, p. 55.

³⁶ Ibid., p. 179-180.

pensamento rousseauiano acerca da corrupção, não sendo capaz de alcançar por si só o limiar da mesma. Isto posto, Rousseau percebe no bárbaro, principalmente nos últimos períodos de tempo entre o estado de natureza secundário e a civilização, o exórdio desta dominação e servidão que culmina na deturpação da natureza humana. De acordo com o autor, o desenvolvimento das ideias, das paixões, da estima pública, dos julgamentos morais, dos compromissos mútuos e dos mecanismos de obtenção de recursos naturais contempla ao bárbaro “o melhor [estado] para o homem, [...] a verdadeira juventude do mundo. Mas todos os progressos ulteriores, aparentemente passos na direção da perfeição do indivíduo, levam, na verdade, à decrepitude da espécie”.³⁷

Para o genebrino, o *trabalho*, uma das bases do indivíduo bárbaro (juntamente com a *família* e a *comunidade*), serve como alicerce desta deturpação. Se o trabalho subordina o homem à natureza, de tal modo que necessita ações para dela subtrair os recursos essenciais à própria subsistência e dos que o cercam, alinhado a sua valoração atribuída pela comunidade (estima pública)³⁸ e às diferenças naturais (físicas e psicológicas) que existem entre os homens, é a dependência de um homem para com outro que fundamenta o corrompimento do ser moral. Rousseau afirma que “desde que o homem percebe que é útil a um só ter provisões para dois, desaparece a igualdade e introduz-se a propriedade”.³⁹

Enquanto os homens se contentaram com cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar seus trajes de pele com espinhos, a se enfeitar de plumas e de conchas, a pintar o corpo de diversas cores, a aperfeiçoar e embelezar seus arcos e suas flechas, a talhar com pedras cortantes algumas canoas de pescador ou alguns grosseiros instrumentos musicais, em suma, enquanto só se aplicaram a obras que um só podia fazer e as artes que não precisavam do concurso de várias mãos, viveram tão livres, bons e felizes quanto podiam sê-lo por natureza e continuaram a gozar entre si de um comércio independente.⁴⁰

“Rousseau nos mostra como, pelo trabalho, o homem sai da condição animal e descobre o conflito dos contrários: o fora e o dentro, o eu e o outro, o ser e o parecer, o bem e

³⁷ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 125.

³⁸ A estima pública acerca do trabalho pode ser considerada, pelas letras de Rousseau, por dois aspectos, quais sejam: (i) estima pública *social*, aquela pela qual os julgamentos morais valoram as funções de cada indivíduo em comunidade e hierarquizam cada uma de acordo com critérios próprios – por exemplo, um construtor de armas é mais bem visto e respeitado por seus semelhantes do que um criador de equinos (estes critérios não são universais, uma vez que diferem em cada comunidade); e (ii) estima pública *econômica*, aquela pela qual os julgamentos morais valoram o poder de troca de cada produto ou serviço, estabelecendo assim noções de custo, preço, produção, etc.

³⁹ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 125.

⁴⁰ Ibid., p. 125.

o mal, o poder e a servidão”.⁴¹ Mas não é o trabalho em si – tampouco a relação de posse para com os recursos naturais obtidos –, que desencaminha a essência humana; pelo contrário, o trabalho estimula a convivência pacífica, a subsistência coletiva e os mecanismos de mercado. É a exploração do trabalho de uns por outros, seja por qual motivo esta situação ocorra, que embasa a quebra da posse e o surgimento da propriedade. Esta é justamente o gozo permanente de um produto ou serviço realizado por outro – gozo este que não é recíproco entre os homens, já que não se arquiteta sobre a posse livre e espontânea, mas sobre a dominação, a servidão e a submissão, de tal modo que “é preciso regar [os campos de trabalho] com o suor dos homens e nos quais se vê a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as messes”.⁴²

O primeiro a quem, tendo cercado um terreno, ocorreu dizer: *Isto é meu* e encontrou gente simples o bastante para dar-lhe crédito, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando os postes ou preenchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: Evitai dar ouvidos a esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e a terra, de ninguém. Mas tudo indica que na época as coisas já tivessem chegado ao ponto de não mais poderem permanecer como estavam, pois tal ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só podem ter nascido sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano. Foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e luzes, transmiti-las e ampliá-las de época em época.⁴³

A compreensão do pensamento de Rousseau acerca da propriedade privada pode esbarrar em objeções que conduzem o leitor a acreditar erroneamente, como acentua N. H. Dent, que o genebrino “pode ser classificado entre aqueles teóricos sociais e políticos que afirmam encontrar na propriedade privada a ‘razão de ser’ da sociedade civil e a fonte de seus principais males”.⁴⁴ Na verdade, o intelectual não a abomina, uma vez que até a admite no próprio *Contrato Social* e sequer contempla uma propriedade coletiva, i.e., comum entre todos os cidadãos; apenas defende que ela “representa a culminação [...] de muitos processos e desenvolvimentos mais básicos que levam os homens a formar associações civis e a estabelecer [...] relações que, tipicamente, prejudicam e incapacitam os seres humanos”.⁴⁵

⁴¹ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 398.

⁴² ROUSSEAU, op. cit., p. 125.

⁴³ Ibid., p. 125.

⁴⁴ DENT, Dicionário Rousseau, p. 190.

⁴⁵ Cf. ibid., p. 190: “[Rousseau] cita como um dos méritos da associação civil que ela transforma a ‘posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante’, em ‘propriedade, que só

É um erro supor que, para Rousseau, quando uma pessoa assume o caráter de um ser “moral”, o seu ser “natural” é abandonado e sua vida é automaticamente distorcida. Na verdade, a distorção ocorre frequentemente se essas relações morais envolvem controle e dominação [imoralidade]; mas as relações de igualdade e mútua colaboração também são relações morais, e Rousseau vê estas como inequivocamente boas e de acordo com a natureza.⁴⁶

A propriedade, portanto, não é causa, mas resultado – efeito da aliança entre o trabalho, a estima pública e as paixões mais ambiciosas dos homens. Ela por si só não adultera a essência humana, desde que limitada por outras posses e propriedades. De acordo com o genebrino, como bem evidencia no segundo discurso, somente se torna maléfica à comunidade quando se estende demasiadamente, asfixiando liberdades alheias e ocasionando a submissão de uns sob o domínio de outros.

Eis a origem da escravidão humana, o desejo de ampliação da propriedade privada, o qual ocorre por dois motivos, a saber: (i) o fortalecimento econômico, à medida que as relações mercantis evoluem e as comunidades passam a substituir o sistema de troca pelo método de compra e venda; (ii) o surgimento do prestígio público, que nada mais é do que um julgamento moral que antes ocorria sobre o trabalho desempenhado e agora atinge a quantidade de propriedades derivadas do mesmo. Ambas as razões conduzem, conseqüentemente, à ruptura do ser moral enquanto elo natural entre o selvagem e o bárbaro, o qual, agora, se aproxima do desvirtuamento social ocasionado pela opressão física e moral da propriedade ilimitadamente acrescida, i. e., o ser imoral.

3.2 Fundamentação do ser imoral.

3.2.1 Discurso sobre as ciências e as artes.

Publicado em 1750, sob o desenvolvimento das ideias iniciadas em 1749 em Paris e Vincennes, o *Discurso sobre as ciências e as artes* – o primeiro discurso – procura responder se o progresso das ciências e das artes fortalece os costumes. Esta obra, como vimos, tão polêmica quanto dependente das futuras produções de Rousseau, traz em si um conteúdo imprescindível à compreensão da imoralidade humana e das formulações que

pode fundar-se num título positivo’. É ridículo supor, portanto, que Rousseau viu a propriedade privada como a raiz de todo o mal”.

⁴⁶ Ibid., p. 164.

corrompem o ânimo social. Contrariando as expectativas dos organizadores do concurso, o texto revela que o autor “parece ter perscrutado o próprio âmago da infelicidade humana; ter entendido que suas causas residem na corrupção que a vida social inflige ao homem, ao mesmo tempo em que reconhece as injustiças e sofrimentos que produz”.⁴⁷

O tema proposto pela Academia de Dijon é caracteristicamente setecentista. A Europa no século dezoito chegava ao auge da cultura iniciada na Renascença pelo humanismo: o “iluminismo” dominava a vida intelectual e, por igual, a política. Estamos na época dos “filósofos” e dos “déspotas esclarecidos”, isto é, da supervalorização do conhecimento racional como o instrumento capaz de restabelecer, no seio da sociedade, a ordem natural observável no cosmos. Os acadêmicos de Dijon, conseqüentemente, propuseram um tema que, sem dúvida, esperavam ver respondido positivamente e, mais, utilizado para o desenvolvimento de um elogio acalorado do “restabelecimento das letras e das artes”, ou melhor, da Renascença, que inaugurara uma nova era. Rousseau, contudo, vai responder pela negativa [...] e terá sido o primeiro a atribuir clara importância à moral, deixando a razão em segundo plano.⁴⁸

O genebrino não hesita em afirmar que as ciências e as artes corroboram com a corrupção do gênero humano, tanto que já no preâmbulo do escrito questiona como pode ele mesmo “ousar acusar as ciências diante de uma das mais eruditas sociedades da Europa, louvar a ignorância numa célebre Academia e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito pelos verdadeiros douts”.⁴⁹ Em um primeiro momento, Rousseau indica que as artes e as ciências tendem a se firmar em sociedades cuja moralidade civil se encontra debilitada, do mesmo modo que o inverso também se faz verdadeiro. Aborda, para tanto, momentos da história humana (principalmente as narrativas da Idade Média), a relação entre cultura e política, a soberania dos valores estéticos e o rompimento ético da sociedade para com o homem.

Após, na segunda metade da obra, o autor procura demonstrar o nexos causal entre o florescimento das ciências e das artes e a deturpação moral dos homens. Sob tamanha intenção, ele discute a natureza das ciências e as conseqüências que estas geram em sociedade, critica o enaltecimento do luxo, da estética e dos gostos, invoca a simplicidade dos selvagens e as relações comunitárias dos bárbaros, e analisa o desvirtuamento social e

⁴⁷ Ibid., p. 110.

⁴⁸ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Discurso sobre as ciências e as artes, p. 337.

⁴⁹ ROUSSEAU, Discurso sobre as ciências e as artes, p. 19.

individual ocasionado pela corrupção do espírito de liberdade.⁵⁰ Por tais aspectos, abordaremos daqui em diante, a partir da complementariedade entre primeiro e segundo discursos, bem como do próprio *Ensaio sobre a origem das línguas* e, eventualmente, do *Contrato Social*, as formas pelas quais Rousseau concebe o tablado desse processo de associação humana – a *sociedade civil*.

3.2.2 Sociedade civil: o verbo “associar-se”.

Se, por um lado, o desejo de ampliação da propriedade é, por questões econômicas ou sociais, a base estruturante da exploração do trabalho de uns por outros, por outro, de forma conexa, a metalurgia e a agricultura são as artes que inauguram a sociedade civil e solidificam tal desejo. “Para o poeta, ouro e prata, mas para o filósofo o ferro e o trigo é que civilizam o homem e corrompem o gênero humano”,⁵¹ afirma Rousseau. Sobre a primeira – a metalurgia –, o autor não se atreve a conjecturar como podem os homens, vivendo os tempos iniciais da civilidade ainda sob as sombras bárbaras, considerar toda a complexidade necessária para a conclusão do ferro, uma vez que “é preciso supor muita coragem e previdência para empreender um trabalho tão duro e considerar de tão longe as vantagens que dele se podem extrair”.⁵² Cita, entretanto, algum possível fenômeno natural que permita se vislumbrar tal processo, como, por exemplo, a explosão de um vulcão.

Em contrapartida, a agricultura, muito menos trabalhosa e encoberta do que a metalurgia, tem sua fonte revelada ao homem pela própria natureza, de maneira que muito antes de ser organizada enquanto conjunto de técnicas de manejo de plantas, já é observada e aprendida naturalmente na garantia da subsistência através da colheita de frutos, verduras, legumes e tubérculos. O que diferencia selvagens, bárbaros e civilizados nesta esfera não é a prática em si, mas o aprimoramento dos métodos empregados na colheita, bem como na capacidade de compreender o procedimento realizável para se alcançar determinado fim.

Juntas, metalurgia e agricultura solidificam a propriedade e, conseqüentemente, o desejo de ampliação desta, pois são artes que imputam aos homens padrões sem os quais se torna impossível realizá-las. Vejamos, como tal, que a pecuária permite ao bárbaro se locomover com seus rebanhos sem que para isto tenha que abandonar tal ofício, mas tanto a

⁵⁰ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Discurso sobre as ciências e as artes, p. 337.

⁵¹ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 126.

⁵² Ibid., p. 126.

metalurgia quanto a agricultura são trabalhos que petrificam o homem civilizado em determinada região, fazendo-o se apegar muito mais as suas posses do que seus antepassados.

O trabalho implica uma duração que se organiza no contato com o obstáculo, a reflexão é o agente dessa organização. Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão. Mas o poder que adquire sobre o mundo, o homem o paga perdendo o contato direto que constituía a sua primeira felicidade. Todas as suas relações se tornam mediatas e instrumentais. A ferramenta se interpõe entre o homem e a natureza violentada; da mesma maneira, ao tomar posse de sua identidade distinta, o homem vê fender-se a esfera perfeita da vida imediata; perde a unidade fechada, a coesão sem dentro e sem fora do estado primordial.⁵³

“Da cultura das terras segue-se necessariamente sua partilha, tal como da propriedade uma vez reconhecida, as primeiras regras de *justiça*”.⁵⁴ Em sociedade, o conceito de justiça, antes abstrato perante o pensar e íntimo ao sentir, circunda a oportuna definição da propriedade através de pronomes possessivos, porquanto “para dar a cada qual o *seu*, é preciso que cada qual possa ter alguma coisa; além disso, [...] tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixa de temer a represália dos danos que causarem a outrem”.⁵⁵

É impossível conceber a ideia de propriedade nascente senão a partir da mão-de-obra; pois não vemos do que, para se apropriar das coisas que ele mesmo não fez, o homem pode valer-se senão do seu trabalho. Só o trabalho, dando ao cultivador o direito sobre o produto da terra que lavrou, dá-lhe também o direito, por conseguinte, sobre o solo, pelo menos até a colheita, e assim, de ano em ano, o que constituía uma posse contínua se transforma facilmente em propriedade.⁵⁶

Não havíamos, até este momento, abordado especificamente os elementos da justiça e do direito, não por inexistência no estado primitivo, mas pela conjuntura de que se atribuem no estado de civilidade. Segundo Rousseau, existe nos estados pré e pós-social um *direito natural* derivado do próprio *ser natural*, i. e., uma “norma constante e invariável que garante infalivelmente a realização da melhor ordenação da sociedade humana, [...] uma disciplina racional indispensável às relações humanas e independente da ordem cósmica e de

⁵³ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 398.

⁵⁴ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 127.

⁵⁵ Ibid., p. 127.

⁵⁶ Ibid., p. 127.

Deus”.⁵⁷ Tal direito se divide em três vias, a saber: (i) direitos de liberdade, os quais tutelam o homem da exploração intencionada por outrem; (ii) direitos de tolerância, aqueles que delimitam uma esfera última intransponível nas relações humanas – o indivíduo; e (iii) direitos de igualdade, que garantem acessibilidade e oportunidade a todos os homens.⁵⁸

Evidentemente, reconhece o autor, nem todos estes direitos são encontrados de maneira expressa no estado de natureza, motivo pelo qual muitos de seus comentadores são induzidos a acreditar que os mesmos inexistem se afastados de um conjunto fixo de civilidade – lei, governo e Estado. Além disto, enquanto norma implícita é válido dizer que “a lei natural não é um direito, mas uma espontaneidade seguida pelo homem natural”,⁵⁹ fato este que não contraria a disposição inicial, uma vez que não é difícil imaginarmos, como o idealista, que a natureza possui em si mesma os fundamentos necessários à plenitude da espécie humana.

Desta forma, o direito de igualdade está implicitamente presente entre os selvagens à medida que cada um exerce seu instinto de preservação sobre os recursos naturais comuns a todas as espécies. Da mesma maneira, entre os bárbaros, cada qual realiza funções em comunidade de acordo com suas próprias aptidões. Não é difícil supor, por comparação, que o direito de tolerância no selvagem se assenta na compaixão e, no bárbaro, na consciência. Pela mesma condição, não tendo o selvagem outras barreiras que o impeçam de seguir seus sentidos e instintos senão aquelas decorrentes de suas próprias limitações físicas e psicológicas, é correto reiterar que o direito de liberdade se faz mais presente nele do que em seus sucessores, de sorte que, em menor grau, dotado da moralidade imprescindível à vida em comunidade, o bárbaro também é livre diante de seus familiares e agrupamentos vizinhos.

Ao chamar “natural” a esse direito, Rousseau está estabelecendo dois pontos: que a posse desse direito é intrínseca à própria existência de toda e qualquer pessoa, e que essa posse não deriva de se pertencer à sociedade – é um direito pré-social. [...] O segundo ponto de Rousseau, ao qualificar esse direito de “natural”, é que não é inerente na condição e circunstâncias inatas do homem estar subordinado a outros, estar ligado em deferência ou subordinação de todos – uma reivindicação compreensível contra a suposição de que todos nascemos numa relação automática de autoridade e obediência.⁶⁰

⁵⁷ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 278.

⁵⁸ DENT, Dicionário Rousseau, p. 104.

⁵⁹ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 404.

⁶⁰ DENT, Dicionário Rousseau, p. 104.

Com o término do estado de natureza, findado pelas centenas de revoluções individuais e coletivas derivadas do aproveitamento abusivo do trabalho de outrem, da expansão ilimitada da propriedade e da mutabilidade ética dos padrões de vida dos bárbaros, o direito deixa de pertencer ao ser natural, na forma de um direito livre e implícito na convivência pacífica, na cooperação de esforços e no respeito aos semelhantes, e passa a ser uma imposição social, ainda que nos tempos exordiais da formação social estejam ausentes os elementos civilizatórios.

Contra esta imposição o genebrino invoca o próprio direito, o qual não possui outro fim senão a realização da *justiça*. Os princípios pertinentes à justiça são encontrados na própria consciência dos indivíduos, a qual, como sabemos, contempla o pensar e o sentir na composição do ser moral; ser este que ante a sociedade se manifesta como “a necessidade humana fundamental para cada pessoa de ser reconhecida e respeitada por outros como alguém que importa e que tem valor e dignidade sem depender de ninguém”.⁶¹ O ser moral é, portanto, um ser justo, i. e., o reconhecimento da existência individual e dos direitos inerentes à própria condição humana. Coerentemente, a negação de tal reconhecimento e a oposição a estes direitos, como bem faz a sociedade civil, é o que legitima todas as formas de injustiça.

O autor considera que há injustiça sempre que “se faz o outro sofrer males fundamentais, não só por atos ativamente nocivos, mas também por negligência ou indiferença”.⁶² Estes atos não são cometidos unicamente pelo homem em si, enquanto indivíduo social atrelado às relações particulares, mas também por instituições que estimulam tais injustiças, como a lei, o governo e o Estado, bases de uma sociedade civil positivada. Neste sentido, Rousseau declara que a ruptura do estado primitivo e o início do estado social distorcem o verdadeiro sentido do direito, o qual, agora, é a normatização do interesse dos mais fortes e ricos sobre os mais fracos e pobres; normatização esta que se encontra regida pela *lei*, executada pelo *governo* e determinada pelo *Estado*.

Esta nova concepção de direito macula o ser moral e o torna imoral. Entretanto, tal imoralidade não se sustenta sem o uso da *força*, que é o único garantidor da propriedade dos ricos frente à miséria dos pobres. Inicia-se, portanto, um intervalo de tempo grifado por hostilidades, desavenças, agitações, medos e ambições. O término do estado de natureza secundário, alega Jean Starobinski, ocorre como consequência do desespero ocasionado por este período sombrio, o que fomenta dentre os homens o desejo de trégua, tranquilidade e

⁶¹ Ibid., p. 149.

⁶² Ibid., p. 149.

equilíbrio, de tal modo que preferem “antes a ordem que a violência, antes uma aparência de justiça que a anarquia: tal é o raciocínio que dá origem ao estado civil. Ameaçados em sua segurança, os homens acabam de socializar-se”.⁶³

Eis a origem do Estado normativo, tal como descreve o autor: encontrando-se os homens em um período de incessantes guerras, o qual bem se aproxima dos escritos de Thomas Hobbes a respeito das disputas de todos contra todos,⁶⁴ as revoluções conduzem a espécie humana, sob a desordem e o caos, “às usurpações dos ricos, às bandidagens dos pobres e às paixões desenfreadas de todos, sufocando a piedade natural e a voz ainda débil da justiça, tornando os homens avaros, ambiciosos e maus”.⁶⁵ Principalmente pela vontade dos ricos em findar tal período, tutelando assim suas propriedades (conquistadas pela força, a mesma capaz de retirá-las deles), supõe o genebrino o quão fácil é convencer homens aflitos por paz e segurança a se unirem diante da imagem protetora da lei e da presença constante de um ente defensor de toda a sociedade, o Estado.⁶⁶

Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves aos fracos e novas forças aos ricos, destruíram sem retorno a liberdade natural, definiram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável, e em proveito de alguns ambiciosos submeteram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.⁶⁷

Dizer que “a sociedade deprava e perverte os homens”⁶⁸ ou que “o homem nasce livre e em toda parte é posto a ferros”⁶⁹ pode ocasionar, como frequentemente ocorre, uma deturpação do real sentido de sociedade pretendido pelo genebrino. De fato, Rousseau assevera sua capacidade de corromper a natureza do homem, adulterar seu espírito moral e

⁶³ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 402.

⁶⁴ Cf. CASSIRER, A questão J.-J. Rousseau, p. 197: “Segundo Rousseau, Hobbes viu de maneira inteiramente correta que no mero estado natural [primário] não existem quaisquer laços de simpatia ligando os indivíduos entre si [amoralidade]. Nesse caso, é cada um por si procurando apenas o que é necessário à preservação da própria vida. Para Rousseau, a deficiência da filosofia de Hobbes consiste em colocar no lugar do egoísmo puramente passivo existente no âmbito do estado natural um egoísmo ativo. O impulso para espoliar e dominar com violência é algo estranho ao homem natural como tal; ele só pôde surgir e criar raízes depois que o homem passou a viver em sociedade e conheceu todos os desejos ‘artificiais’ criados por esta”.

⁶⁵ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 129.

⁶⁶ Ibid., p. 130-131.

⁶⁷ Ibid., p. 131.

⁶⁸ DENT, Dicionário Rousseau, p. 203.

⁶⁹ ROUSSEAU, O contrato social, p. 23.

condicioná-lo a silenciar a voz da consciência em favor das paixões sociais e do amor-próprio, contudo, tal capacidade não faz da sociedade “uma entidade coletiva que, por acidente ou desígnio, trabalha contra o indivíduo e o deforma e prejudica”.⁷⁰ Em outras palavras, o autor não infere a ela uma instituição malévola que, afastada e superior aos homens, procura, quase que por vontade própria, causar a infelicidade e o sofrimento à espécie humana.⁷¹

Não há uma correspondência necessária entre o que é social e o que é mau, como fariam supor certas interpretações esquemáticas do pensamento de Rousseau. Pelo contrário, o elemento pernicioso só se instala entre os homens vivendo em grupo quando um se apropria egoisticamente do que deve ser de todos.⁷²

Em verdade, “a ‘sociedade’ corrompe as pessoas [...] não como um agente de corrupção, mas como o fórum onde as tendências corruptas emergem e apossam-se dos seres humanas, dominando e deformando suas relações quando tem lugar o intercuro social”.⁷³ Este pensamento de Dent harmoniza-se com a elucidação oferecida por Abbagnano, segundo o qual uma sociedade pode ser compreendida em três vias complementares entre si, são elas: (i) uma esfera de relações intersubjetivas, (ii) um conjunto de indivíduos que compõem um organismo social, e (iii) uma simultaneidade de interesses comuns. Notabiliza-se, diante desta harmonização, a exposição dos relacionamentos morais como ponto central do pensamento de Rousseau, relacionamentos estes que se traduzem no verbo *associar-se*.

Com isto, não são as sociedades erguidas pelos homens que corrompem a natureza humana, mas o ato de associação, o qual, sem debruçar-se em contradição alguma, responsabiliza o próprio homem. “É associar-se com outras pessoas que ‘deprava e perverte’, não são elas que causam a depravação e perversão, que têm muito maiores probabilidades de originar-se em nossas próprias disposições e atitudes”.⁷⁴ Porém, não se pode acusar toda associação de conduzir de maneira inevitável os homens ao mal, pelo contrário, o filósofo dispõe que a corrupção se origina na maior parte das sociedades que se embasam em convenções, instituições e processos que fraudam a espontaneidade e liberdade de associação, i. e., em um contrato abusivo legitimador das desigualdades políticas instituídas pela força e pela funesta exploração do trabalho e recursos de outrem.

⁷⁰ DENT, op. cit., p. 203.

⁷¹ Ibid., p. 203-204.

⁷² ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Ensaio, p. 190.

⁷³ DENT, Dicionário Rousseau, p. 203.

⁷⁴ Ibid., p. 204.

Somos hoje os herdeiros desse mau negócio, em que a violência aberta da guerra de todos contra todos foi substituída pela violência hipócrita das convenções vantajosas para os ricos. [...] Não suprimos a guerra entre os indivíduos senão para reencontrá-la, agravada, entre as nações.⁷⁵

Como dito, apesar da contrária maioria, nem toda associação direciona os homens ao desvirtuamento moral. É o caso, vale lembrar, do lapso de tempo bárbaro no qual os homens, saídos cada qual do berço de suas famílias, mantinham relações sociais e econômicas saudáveis em comunidade, sem que para isto necessitassem de qualquer tipo de usurpação. Também em sociedade este mesmo comportamento ético pode ser observado se, além do caráter espontâneo e livre das associações, estas sejam suficientemente menores diante do Estado para despertar entre os associados a compaixão, a solicitude, o respeito e a preocupação para com outrem e, se estes sentimentos não forem suficientes, a reflexão consciente enquanto ser social. A família, por exemplo, é um tipo de associação que carrega em si estes intentos, mas outros interesses comuns podem e devem unir as pessoas ao bem comum, sem que com isto se prejudique o próprio Estado.⁷⁶

Há, entretanto, para além da espontaneidade, da liberdade, dos sentimentos e dos interesses associativos, um perigoso embrião – ou efeito – que se origina das associações. Tal embrião, fortalecido por “todas as qualidades já ativas, a condição e a sorte de cada homem estabelecidas, não só com base na quantidade de bens e o poder de servir ou prejudicar, mas com base na inteligência, na beleza, na força ou na habilidade, no mérito ou nos talentos”,⁷⁷ determina uma postura ética e um espírito moral que vai de encontro com o estado de imoralidade. Através dele o homem fraudar não apenas seu semelhante e a sociedade a que pertence, mas, principalmente, a si mesmo à medida que se importa menos com seu próprio ser do que com o que aparenta ser. Apesar de não nomeá-lo, Rousseau descreve-o fielmente enquanto um *ser estético*.

3.2.3 O ser (est)ético: o homem civilizado.

Fisicamente mais fraco e psicologicamente menos espirituoso do que o bárbaro, o homem civilizado é um indivíduo domesticado pela sociedade, família e por seu próprio ser moral. Há em sociedade, inclusive, uma inversão deste ser. Se em comunidade o homem

⁷⁵ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 403.

⁷⁶ DENT, Dicionário Rousseau, p. 204.

⁷⁷ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 128.

modifica o meio de acordo com a sua consciência e o reconhecimento que oferece a si próprio como ser existente de direitos (ainda que implicitamente provenientes da natureza), no estado de civilidade este mesmo ser é determinado pelo meio a que pertence, i. e., o ser moral transmuta-se do caráter ativo (regente) ao passivo (regido).

Esta alteração o autor delimita como *imoralidade*. Em verdade, Rousseau não nega que as más ações e sentimentos façam parte do ser moral, mas por diversas vezes se refere aos bons valores, intenções e pensamentos como a verdadeira moral, de modo que seu oposto, apesar de também ser um quadro moral, o é por negação ou ausência dos preceitos que edificam o homem, justificando a caracterização como imoralidade. Neste sentido, diante da sociedade, “possuir um ser moral não é questão de ser virtuoso, excelente ou de alguma outra forma recomendável ou louvável como pessoa. É ter um certo status ou agir em função da posse desse status; a excelência humana é uma questão comparativa”.⁷⁸

Tal questão é abordada por Rousseau de duas maneiras, quais sejam: em primeiro lugar, a comparação que deriva do ser natural, pela qual o homem desenvolve sua perfectibilidade em tempos mais remotos (selvagem/bárbaro) e sua consciência em períodos mais próximos (bárbaro/civilizado). Aqui a comparação exerce uma função de instrução natural do agir humano; é a simples reunião de conceitos práticos e teóricos essenciais à sobrevivência humana, de modo que o entendimento destes conceitos “nos habilita a atuar com eficácia no mundo, realizando comparações precisas entre nós próprios e outras coisas, e entre outras coisas (objetos, pessoas, animais)”.⁷⁹

Assim, é essencial, se quisermos deslocar um objeto pesado, que se compare a nossa força contra o peso a ser levantado. É útil saber, quando se necessita de um conselho, que uma pessoa é mais esclarecida do que outra. O que estamos fazendo quando reunimos tal informação é simplesmente equiparmo-nos para viver num mundo corretamente entendido.⁸⁰

Todavia, não é este tipo de comparação que perturba o filósofo. Segundo o mesmo, a comparação indevida é aquela que não busca atender as necessidades, mas as paixões, aquela que não engrandece o espírito, mas o diminui. Este segundo tipo de comparação, muito menos natural do que social, é produto do prestígio, orgulho, capricho, estima pública e valoração do indivíduo de acordo com suas funções e propriedades. É fruto,

⁷⁸ DENT, Dicionário Rousseau, p. 204.

⁷⁹ Ibid., p. 70.

⁸⁰ Ibid., p. 70.

portanto, da disposição degenerativa do verbo associar-se, pela qual “o conhecimento nascido da realização de comparações não é usado para fins práticos, mas como a base para uma avaliação do próprio valor”.⁸¹

Esta errônea avaliação de si mesmo e do ambiente que o cerca conduz o homem à *alienação*. Explica o genebrino que “a ambição devorante, o ardor de elevar a sua riqueza relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para se colocar acima dos outros, inspira em todos os homens uma obscura inclinação para se prejudicarem reciprocamente”.⁸² Segundo Starobinski o mal desejado ou causado é a inquietude do espírito e a perturbação do ser moral, doravante imoral.⁸³ Tal inquietude surge nas associações por duas maneiras, a saber, (i) do desejo de dominar outrem, seja econômico, social, político ou emocionalmente, o que aliena tanto a pessoa dominada quanto o agente dominador por contrariar a natureza humana, a qual desconhece toda e qualquer forma de dominação – escravidão –, e (ii) o apropriar-se de uma aparência que dissimule a realidade, transfigurando socialmente o *eu* em um *não-eu* ou um *eu diverso* da verdade.

Ser e parecer ser tornaram-se duas coisas completamente diferentes, e desta distinção saíram o luxo imponente, a astúcia enganosa e todos os vícios que formam o seu cortejo. Por outro lado, de livre e independente que era antes o homem, ei-lo por assim dizer submetido, por uma multidão de necessidades, a toda a natureza e sobretudo aos seus semelhantes, de que se torna o escravo, em certo sentido, mesmo tornando-se seu senhor.⁸⁴

Esta é, para Rousseau, uma forma de alienação muito mais grave do que a primeira, pois tão logo se vislumbra uma agressão que vise a dominação de outrem, podem os homens, dentro de suas limitações, procurar cessá-la, mas a alienação pela aparência ilude tanto terceiros quanto o próprio agente, cuja a falsa crença de realidade ausenta-se do ser e perpetua-se no parecer ser. Eis o *ser estético*, pelo qual “toda a estrutura da lei, propriedade e instituições sociais passa a incorporar e consolidar o modo de vida auto-alienante; [...] uma sociedade alienada adquire existência”.⁸⁵ A alienação estética condiciona o homem a ausentar-se de si mesmo e a viver pelo outro, para o outro e no outro, de tal maneira que subordina sua existência à existência de outrem. Atesta o filósofo que “o selvagem vive em si

⁸¹ Ibid., p. 70.

⁸² ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 128-129.

⁸³ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 399.

⁸⁴ ROUSSEAU, op. cit., p. 128.

⁸⁵ DENT, Dicionário Rousseau, p. 34.

mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver na opinião dos outros e é, por assim dizer, do julgamento deles que tira o sentimento de sua própria existência”.⁸⁶

“A paixão de falar de si; o fervor em destacar-se dos outros: isto tudo nos mantém continuamente distantes de nós mesmos e nos leva, de certo modo, para fora de nós”.⁸⁷ Esta noção é mais bem trabalhada no primeiro discurso, texto no qual o autor considera que as luzes da razão – não sozinhas –, longe de sustentarem a moralidade necessária para a vida social, corroboram pelo descaminhar da figura humana e desaguam-na na mera aparência do ser.⁸⁸ Starobinski lembra que “desde a querela das artes e das ciências, Rousseau soube ver que a genealogia do mal é complexa, e que não se pode simplesmente incriminar o saber e as técnicas”.⁸⁹ De todo modo, a arte ensina aos homens uma linguagem requintada, e as ciências um pensar ocioso que se esvazia no tempo. Entretanto, é um erro imaginarmos que com isto o autor despreze a razão, bem como as ciências e as artes. Na verdade, ele não

[...] favorece a redução das pessoas a um estado de ignorância e estupidez. As espécies de virtude humana que ele louva requerem um adequado entendimento das relações humanas e das necessidades da sociedade. A hostilidade dele é contra a elaboração da investigação erudita de modo a convertê-la numa arte refinada que só serve para satisfazer a vaidade dos seus praticantes.⁹⁰

Aliás, *vaidade* e *luxo* são os vícios presentes em associações carentes de virtudes e inundadas de ciências e artes. Para Rousseau, vaidade é a crença infundada de superioridade de um indivíduo em relação a outro ou em relação a uma coletividade. “A vaidade não só dá forma e expressão a processos e instituições sociais, induzindo as pessoas a buscar motivos para odiosas distinções, [...] mas também molda [...] outras preocupações mais íntimas”.⁹¹ O luxo, por sua vez, só pode existir a partir do acúmulo indevido de recursos alheios, da exploração do trabalho de outrem e dos privilégios abusivos garantidos pela força ou pela lei. O luxo é efeito máximo do egoísmo humano, uma vez que somente é valorizado enquanto restrito a poucos indivíduos.

⁸⁶ ROUSSEAU, op. cit., p. 144.

⁸⁷ CASSIRER, A questão J.-J. Rousseau, p. 74.

⁸⁸ Cf. ROUSSEAU, Discurso sobre as ciências e as artes, p. 22: “Que bom seria [...] se o aspecto exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração; se a decência fosse virtude; se as nossas máximas nos servissem de norma; se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo. Mas tantas qualidades raramente andam juntas, e a virtude raramente caminha com tão grande pompa”.

⁸⁹ STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 399.

⁹⁰ DENT, Dicionário Rousseau, p. 112.

⁹¹ Ibid., p. 208.

Rousseau lembra o leitor que tanto a vaidade quanto o luxo são, em sua plena extensão, fragmentos do amor-próprio potencializado pelas aparências dentro de uma associação não construída racionalmente (consciente), mas pelo florescer das paixões humanas. A alienação pelo estético, bem como pela agressão, se respaldam, portanto, em conjunturas *artificiais*. Tal artificialidade pode ser compreendida tanto como (i) sinônimo de convencionalidade ou (ii) antônimo de natural. Isto porque, de todo modo, ambas se alicerçam na *dominação*, i. e., na vontade ilimitada do ser estético em controlar e reprimir o outro. Para a efetiva satisfação deste desejo é necessário, anteriormente, a elaboração de um sistema ético-normativo capaz de privilegiar minorias em detrimento da maioria; sistema este que, como demonstra o genebrino, é legitimado senão pela imoralidade do ser.

Logo que o homem abandona a autarquia do estado natural, sente-se vulnerável em sua aparência, e deseja *parecer* para assegurar-se de sua própria existência. O desenvolvimento de certas estruturas econômicas, especialmente o lixo, pode ser interpretado a partir de causas psicológicas: o homem civilizado não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo, deseja o desejo de outrem, quer fascinar pela exibição de seu poder ou de sua beleza. A alienação do dinheiro e das relações monetárias não fará mais que arrematar a alienação primordial das consciências, ela própria tornada possível pela posição instrumental do homem e do mundo.⁹²

Apesar da importância e complexidade teórica deste sistema ético-normativo elucidado por Rousseau, principalmente entre o término do segundo discurso e sua obra de maior prestígio, o *Contrato social*, o estudo dos engenhos que assentam o ser imoral não pode, a esta altura da investigação, tencionar um *dever-ser* do mesmo, sob o risco de se distanciar da descrição filosófica do autor acerca da decadência moral do homem civilizado. Portanto, nos restringiremos a demonstrar como o genebrino observa tal decadência a partir da ilegitimidade destes dispositivos, os quais são, em sua totalidade, produtos da associação organizadamente controlada, o Estado.

Aqui está a alteração do próprio discurso de Rousseau. Se anteriormente ele se apoia no método racional-hipotético para delinear o estado primitivo e as primeiras épocas das associações civis, agora pleiteia ao seu enunciado tudo aquilo que a extensão de seu olhar alcança. Vive, portanto, entre os homens que protagonizam sua própria narrativa, o que o faz transbordar destes homens, alienados pela força ou pela aparência, aos instrumentos de alienação estatal, ou seja, a lei, os magistrados e o despotismo.

⁹² STAROBINSKI, J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 399.

Se acompanharmos o progresso da desigualdade [...], descobriremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi o seu primeiro termo, a instituição da magistratura o segundo, que o terceiro e último foi a transformação do poder legítimo em poder arbitrário.⁹³

A lei é um fragmento do direito, o qual, como vimos, confere a si próprio, pelos males despertados pelas paixões mais funestas, a autoridade de impor aos homens limites às suas liberdades até então invioláveis no ser primitivo. Longe de perceber a natureza das relações humanas, a lei dos homens, i. e., aquela derivada de atos normativos (e portanto artificiais), pretende que tal autoridade recaia de maneira igualitária entre os cidadãos, mas, do contrário, é imposta verticalmente dos ricos e fortes aos pobres e fracos. Entregue ao acaso dos fatos presentes, a lei, em suas primeiras concepções, se farta de generalidades, as quais impossibilitam sua aplicação sem que para isto infinitos prognósticos divirjam sobre seu conteúdo.

“É preciso que os inconvenientes e as desordens se multipliquem continuamente para que, enfim, se pense em confiar a particulares o perigoso depósito da autoridade pública e se entrega a magistrados o cuidado de fazer observarem-se as deliberações do povo”.⁹⁴ Surge, portanto, a estampa do magistrado, um recorte de destaque entre os homens para a eles próprios devolver o inevitável caminho da justiça, “mas, inversamente, os chefes são feitos para defender a liberdade dos povos, não para avassalá-los”.⁹⁵ Por avassalá-los entenda-se *governa-los*. O governo levanta-se dos magistrados, e faz parte do corpo executivo do Estado. Porém, tão variável quanto as especificações que os magistrados procuram aplicar às leis, são as formas que um governo pode possuir, de tal lástima que todas

[...] estão em função do grau de desigualdade. A desigualdade com lucro de um só leva à monarquia; com lucro de alguns, à aristocracia; com lucro do maior número, à democracia. As magistraturas são eletivas; a riqueza, o talento ou a idade favorecem-lhe o acesso, porém os abusos das competições suscitam, por reação, a constituição de poderes hereditários: os reis tornam-se deuses, os súditos escravos e, assim, dá-se a passagem ao estágio seguinte.⁹⁶

⁹³ ROUSSEAU, Discurso sobre a desigualdade, p. 139.

⁹⁴ Ibid., p. 133.

⁹⁵ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introdução e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 217.

⁹⁶ Ibid., p. 217.

O déspota emerge da arbitrariedade do até então poder legítimo. A corrupção do ser moral se mostra, pela primeira vez, explicitamente endêmica. É válido lembrar que no *Contrato social* o genebrino o diferencia do *tirano*, pois, segundo o mesmo, apesar de ambos instituírem-se por usurpação, este despoja a autoridade real e aquele, o poder soberano. Ademais, “tirano é quem se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; déspota é quem se coloca acima das próprias leis. Assim, o tirano pode não ser déspota, mas o déspota é sempre tirano”.⁹⁷

Pelas palavras de Rousseau, à medida que o déspota, autoridade absoluta dentro de uma associação normativa, distingue senhores e escravos, semeia sobre o corpo político a manifestação da “opressão, impostos, guerras, duelos, frivolidades de costumes, luxo e estetismo”.⁹⁸ É justamente esta a essência do *não-ser* ou, por ser de outro modo, do *ser-diverso*, oposto à natureza e ao próprio cerne humano. Este é o *ser imoral*, no qual se “reencontra todos os caracteres do estado de natureza: os homens, então, são iguais por não valerm nada; o direito do mais forte vence; a moralidade reduz-se a uma obediência cega; não existe mais virtude de costumes, nem noção do bem”.⁹⁹

O ser imoral é, desta forma, uma antítese do ser moral, mas também do ser amoral. Como bem sabemos, é a consciência, enquanto princípio íntimo do homem e agente conciliador de desejos e ações, que solidifica uma existência moral, a qual se origina não no selvagem (amoral), mas no bárbaro. É também no bárbaro que identificamos uma exteriorização desta moralidade (existência ética) quando plenamente desenvolvida através das múltiplas animações territoriais e linguísticas possíveis, seja pelas paixões ou pelas necessidades. São estas, inclusive, que conduzem a consciência a um novo patamar evolutivo, sendo, primeiramente, na formação das hordas e, após, na constituição das famílias.

A família é uma instituição dotada de máxima relevância no desenvolvimento moral do homem, uma vez que desperta nele sentimentos até então desconhecidos (amor, cuidado e preocupação, por exemplo) e o faz, por intermédio das novas experiências a que se encontra submetido (relações interpessoais e trabalho), a se perceber enquanto membro de uma comunidade. Desenvolvendo suas funções em comunidade, compartilhando recursos naturais e usufruindo do mesmo clima, território e costumes que seus semelhantes, o homem

⁹⁷ ROUSSEAU, O contrato social, p. 100-101.

⁹⁸ ARBOUSSE-BASTIDE; MACHADO, Introduções e notas ao Discurso sobre a desigualdade, p. 217.

⁹⁹ Ibid., p. 218.

encontra-se no que o autor chama de melhor estado para sua existência, o qual é perfeito para ele na medida em que estimula seu espírito justo e bondoso.

Pelo trabalho, ou melhor, pela exploração do trabalho de outrem, os homens começam a se desviar do percurso moral. Tal exploração, alinhada com embriões do amor-próprio (egoísmo, medo, cobiça e inveja), reproduz dentre os homens uma valoração de seus ofícios sociais, das comparações que realizam e das posses que possuem. Estas últimas, adulteradas por pronomes possessivos como *meu* e *seu* (propriedade), incitam no homem o desejo de possuir unicamente para si determinado objeto, impulsionando ainda mais as paixões que corrompem o coração humano e a tranquilidade comunitária.

Múltiplos fatores e um incontável período de tempo distanciam a humanidade de sua natureza e a aproximam de um período de corrupção viciosa. O autor delimita que a esta altura, subordinado por inúmeros fatores ao verbo *associar-se*, cerne de uma associação normativa, os homens (agora não mais bárbaros), findam o estado primitivo e inauguram a sociedade civil. É nesta que se viciam no ilimitado desejo de expansão da propriedade privada, no luxo proporcionado pelo acúmulo de riquezas, na vaidade de seus ânimos e na alienação pelo estético.

As múltiplas desordens e o caos individual e coletivo eclodidos deste período oportunizam aos mais fortes e ricos os privilégios do direito, o qual é, enquanto imposição social vertical, exercido pela força da lei. A lei do estado social, tão afastada da lei natural quanto aqueles a qual se dirige, é interpretada por magistrados diante da formulação de um governo, o qual somente se legitima diante da imoralidade da autoridade e de sua força de execução. Eis o deságue histórico-hipotético imaginado pelo filósofo: a elevação desta máxima autoridade diante das paixões corruptoras e da força ilimitada é o ápice evolutivo do homem ou, por um emprego de melhor sentido, de sua involução. A ruptura do homem para consigo mesmo macula o *ser* em um *não-ser* ou *ser-diverso* da verdade, tornando-o refém das aparências sociais, do outro e de si mesmo.

CONCLUSÃO

Quando Rousseau condiciona o entendimento de seu pensamento a períodos vindouros, ele não apenas demonstra estar intelectualmente à frente de seu tempo, mas, também, uma preocupação com os significados éticos do homem que dependem, porventura, menos da racionalidade iluminista de seus contemporâneos do que dos preceitos naturais universalizados na própria essência humana. Portanto, o problema de nossa investigação – se o progresso ético do homem, alienado pelas paixões e ignorante dos sentimentos naturais, conduz a sociedade à imoralidade política e, conseqüentemente, ao distanciamento do homem para consigo mesmo – está intimamente vinculado às percepções políticas, econômicas e sociais do autor quando da observação de sua própria época.

O pensador, em vista disto, está longe de ser um adepto da filosofia abstrata, genérica ou meramente especulativa. A obscuridade de seu raciocínio, se existe, está na narrativa de uma condição metafísico-ontológica do homem face ao reflexo empírico.¹ Neste sentido, o método hipotético-dedutivo do genebrino se obriga à observação filosófica deste ser empírico sem que para isto se corrompa a imagem de sua essência. Por nossa vez, através de uma inferência hermenêutica, esta tarefa é arduamente realizada através de uma leitura conciliadora entre a vida de Rousseau *indivíduo* e as obras de Rousseau *filósofo* na busca por uma unidade de pensamento, tal como deseja Ernst Cassirer.

Desta forma, não há como apresentarmos esta unidade sem lembrarmos, primeiramente, dos precedentes históricos do intelectual. Como vimos, Genebra, terra natal do mesmo, guarda em toda sua história político-religiosa sucessivos acontecimentos que impulsionam produções intelectuais em diferentes contextos. Ao escolhermos como marco inicial o acolhimento da fé protestante e a declaração da república independente, ocorridos por influência das práticas e ideias de Martinho Lutero e Ulrico Zwinglio, estamos apenas indicando os conflitos temáticos pelos quais Rousseau, séculos depois, transitaria. Da mesma forma, as ponderações acerca da estabilidade da fé protestante e da desigualdade entre as classes sociais, bem como os questionamentos acerca da própria República, conduzem o autor aos primeiros grifos acerca da ordem religiosa, jurídica e política de sua cidade.

¹ COSTA, A concepção metafísica do ser humano, p. 314.

Assim, ao elegermos o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* como obra determinante da investigação, retratamos uma hipótese de leitura para a mesma, tanto por ser precedida por uma dedicatória à Genebra, quanto por estipular os inúmeros elos da unidade anteriormente mencionada. Nesta esfera, o texto antecedente ao segundo discurso, seja pela ignorância do autor sobre a realidade de sua cidade ou pela crítica indireta à oligarquia hereditária genebrina, escapa da conjectura destinada ao escrito principal, o qual, por sua ordem, se atribui de um marcante idealismo político e uma filosofia vinculada com a verdade do *ser/poder ser*.

A hipótese de leitura do segundo discurso permite que a investigação avance à fundamentação da amoralidade primitiva, primeiro estágio do percurso antropológico da moral, o qual somente é conheável por meio da estipulação teórica de uma narrativa do *natural*. Nela temos a caracterização da natureza, ser natural, homem original e estado primitivo, de modo que é somente a primeira, enquanto potencialidade, que fornece a dita unidade de pensamento do genebrino.² Desta *potência* surge o homem natural – o indivíduo –, resultado de um processo de negação dos acréscimos civilizatórios ocorridos ao longo da história humana (ou ao longo do decurso imaginário de tempo). Já o ser natural, no que lhe concerne, é a mais pura relação entre ambos – natureza e homem natural –, e fonte de todos os preceitos naturais, como o direito natural e o estado original.

Este último, porém, para além de um princípio inicial de tempo e espaço, também é em si mesmo a hipótese dedutiva do primitivismo que nos permite situar o homem natural na tentativa de lhe garantir uma condição fundamental de existência. Todavia, esta condição encontra-se afastada de toda e qualquer contribuição social, política e ética presente no objeto empírico (homem social), ilustrando perfeitamente o estado de amoralidade em que o homem selvagem se encontra. Portanto, ao buscar em Buffon um precedente da condição humana capaz de sustentar a tese do ser amoral, Rousseau encontra as limitações científicas da época acerca das análises naturalistas, mas, também, um conforto doutrinário perante a esta conjuntura original.

A amoralidade aludida se robustece no estado de natureza primário, termo meramente figurativo na demonstração de um período onde nada ocorre sem uma causa ou sem que ocasione algum efeito. Vivendo como outros animais, o selvagem é, portanto, fisicamente forte, psicologicamente medroso e moralmente indiferente. Todo e qualquer progresso intelectual e/ou espiritual que faça obedece unicamente aos ditames da *razão*

² GAY, Introdução a Cassirer, p. 24.

potencial, capacidade de desenvolvimento racional através da perfectibilidade e do livre-arbítrio, e das atividades do *sentir* – sentidos (visão, olfato, tato, paladar e audição) e instintos (amor de si mesmo e piedade).

A partir do progresso animalesco do ser amoral o selvagem, lenta e gradativamente, adquire as primeiras perspectivas antropológicas distintas do perfeito vazio do *eu*. Diferente de Hobbes, que enxerga no selvagem um sujeito de vontades e virtudes disposto sob uma igualdade de insegurança para com seus semelhantes, Rousseau confere ao homem, através de uma desconstrução interpretativa de tudo aquilo que é estranho à natureza do mesmo, uma ausência moral para com o ambiente que lhe cerca e para consigo mesmo. Por isto, ele vislumbra o desenvolvimento deste ser por meio das manifestações de seu querer ou não querer, consentir ou resistir (livre-arbítrio) e, também, pelo aprimoramento dos sentidos, instintos e da própria capacidade ímpar do ser humano em evoluir, a perfectibilidade.

Com o aperfeiçoamento das faculdades intelectuais o homem começa a reunir memórias, experiências e comparações, ainda que todas de modo bastante embrionário – quase imperceptíveis se avaliadas entre indivíduos e não entre a própria espécie. Surge a necessária constituição das ideias. Tal constituição emerge indiretamente das infinitas ocasiões que despertam no homem desejo ou medo e, diretamente, do estímulo racional gerado pelas mesmas. Portanto, as ideias se originam da harmonização entre necessidades e paixões, sendo particulares, quando meramente instintivas (ato sensitivo), ou gerais, quando essencialmente derivadas da imaginação (ato intelectual).

Contudo, o autor não hesita em enunciar um estatuto da linguagem como instrumento para repousar o espectro teórico ao qual as ideias estão sujeitas. Assim, Rousseau afirma no *Ensaio sobre a origem das línguas*, obra adjacente ao segundo discurso, que os progressos físico, psicológico e moral do homem se submetem à experiência da exteriorização das formulações do intelecto, caso contrário pereceriam em sua própria individualidade. O ato comunicativo, destarte, na proporção de uma potencialidade significativa do sujeito, se relaciona com a origem dos conhecimentos humanos na medida em que não é entendido tão somente enquanto comunicação para com outrem, mas também para consigo mesmo por intermédio das ideias.

Sendo assim, quando questionamos no segundo capítulo quais são os fatores e condições que possibilitam a transição do estado de amoralidade para o de moralidade, indubitavelmente verificamos na teoria da linguagem um vínculo entre estes dois estágios.

Logo, ao reiterar que o elemento diferencial entre homem e animal encontra-se na linguagem,³ o genebrino revela o aporte necessário para a sustentação do *ser moral*. A linguagem, portanto, enquanto conjunto de signos intersubjetivos, não se limita a uma noção exclusivamente instintiva, como o *grito da natureza* que independe do ato racional, mas ao complexo de paixões derivadas das necessidades e contingências vividas. Gesticulações e vocalizações (e também a própria escrita) são, conclusivamente, manifestações da conciliação entre perfectibilidade, livre-arbítrio e os caracteres do sentir.

As ideias manifestas originam o *ser moral*. Porventura, são elas que transcendem o homem do estado primitivo primário ao secundário, agora não mais como selvagem propriamente dito, mas bárbaro (selvagem do estado de natureza secundário), dotado, pelos inúmeros progressos de seu espírito, de certo reconhecimento do *outro* e do próprio *eu*. Isto porque nesse novo período a solidão cede espaço às hordas, pequenas reuniões desorganizadas de homens nômades. Entretanto, é somente junto à família, instituição natural, que se admite o florescimento espontâneo da moralidade entre os homens.

As paixões e necessidades, entusiasmadas pelos novos meios de vida, desencadeiam no homem uma constituição física mais moderada do que seu antecessor, uma condição psicológica mais apurada e a existência de uma percepção moral cada vez mais difundida. Porém, não entre os familiares, mas entre a comunidade que o cerca, é que o bárbaro se torna um ser de preferências, observador e agente de comparação e julgamento. Este ser sofre a influência do espaço em que habita, sendo mais parcimonioso e romântico se sua constituição moral deriva de línguas meridionais, e mais áspero e indelicado se provém de línguas do norte. Eis os motivos pelos quais a moralidade em Rousseau não se resume a uma condição naturalista: primeiramente, porque não existe uma condição ética emanada da natureza e, posteriormente, pois àquela nascente é produto das paixões ou das necessidades humanas.

Dispostas no bárbaro, paixões e necessidades, além de todos os precedentes anteriormente mencionados, solidificam sua *capacidade de consciência*. O ser moral é justamente esta percepção da própria existência, tanto sobre si mesmo enquanto sujeito de vontades e sentimentos, quanto sobre a natureza que o cerca e o compõe. A consciência, por sua vez, traz ao homem juízos de valor como o certo, o justo e o belo, conciliando-os com os elementos da perfectibilidade, livre arbítrio, sentidos e instintos. Em comunidade esta

³ ROUSSEAU, Ensaio sobre a origem das línguas, p. 39.

conciliação se configura nas relações interpessoais que gerenciam as vontades humanas, atrelando a elas acepções éticas puramente políticas.⁴

Assim sendo, quando questionamos sobre as razões que declinam a moralidade primitiva e fundamentam o *ser imoral*, não nos é cabível outro percurso teórico senão aquele oriundo destas acepções. Nele, família e comunidade alcançam um recurso comum, o qual os une diante do próprio homem, o trabalho. Este, cujo objeto final é o desfazimento da subsistência própria, familiar e comunitária,⁵ é fonte de aprimoramento intelectual, moral e tecnológico da espécie. Recebe, entretanto, a partir dos infindáveis avanços do espírito humano, a valoração deste objeto menos pelo esforço necessário para sua produção do que pela representação do mesmo em comunidade.

A esta valoração, não apenas do trabalho em si, mas também de todas as ilustrações derivadas do agir humano, Rousseau denomina de *estima pública*. É ela que possibilita a usurpação da *posse* pela *propriedade*; não que o autor se declare contrário a esta última, mas reconhece que seu ânimo de expansão ilimitada sobre outras propriedades incita no homem as paixões decorrentes do *amor-próprio*, o qual em nada se confunde com o *amor de si mesmo*. Tal amor, que pode facilmente ser delineado como uma idolatria do próprio ego, é a origem dos conflitos dos bárbaros em comunidade e, ademais, o princípio da corrupção dos homens.

Aspirando a definição aristotélica de corrupção enquanto mutação do *ser natural* em um *ser oposto* ou um *ser diverso* do original, e observando a relação entre trabalho, propriedade, estima pública e amor-próprio, Rousseau pergunta qual é a origem do *ser corrupto*.⁶ Sabendo que este não é o percurso natural do homem, mas um desvio, argumenta que nada é mais antinatural na história da espécie humana do que aquilo que modifica sua liberdade essencial, logo, sua gênese não é outra senão a *dominação* de uns sobre outros. Tal dominação ocorre por meio das relações injustas de dependência, motivadas pelos reflexos da exploração do trabalho alheio e da propriedade ilimitada de uns em face de outros.

Porém, para que haja a dominação do homem por outro homem – escravidão –, Rousseau reitera pelo verbo *associar-se*, o que contraria seus leitores mais apaixonados na

⁴ O termo *política*, aqui, segundo o autor, não diz respeito a uma estrutura social organizada, mas tão somente ao conjunto de relacionamentos que estimulam no homem suas paixões, sejam estas conformes ou contrárias à natureza humana.

⁵ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 964.

⁶ Esta pergunta do autor pode facilmente ser substituída, sem perda de significado, por (i) qual a origem do mal ou (ii) qual a origem da imoralidade humana. Isto porque, segundo o autor, corrupção, maldade e imoralidade possuem o mesmo objeto de dolo – o antinatural e/ou diverso do natural.

conclusão errônea de que a sociedade corrompe o homem. Segundo o mesmo, e aqui se desvela o desfecho último desta dissertação, a sociedade não é um agente independente e autônomo capaz de macular o ser moral e torná-lo, com efeito, imoral. Em verdade, a sociedade é apenas o horizonte no qual esta deturpação ocorre; não obstante, são as associações humanas impostas, fundadas sobre convenções e instituições que contrariam a espontaneidade natural das relações sociais e econômicas, garantidas pelo uso da força e legitimadas pelos instrumentos políticos de poder como a lei, os magistrados e o despotismo que abastardam, desnaturam e viciam o *eu* em um *não-eu* ou *eu disforme*.

Contudo, a mutação antropológica do ser moral não ocorre, como pode parecer, da propositura externa à interna, motivo pelo qual Rousseau, em momento algum, desresponsabiliza a espécie humana pelo fim que toma. Na realidade, o autor constrói uma narrativa que se inicia no indivíduo, perpassa pela sociedade e retorna ao seu ponto de origem, ainda que essencialmente adulterado e posto sobre cenários e tempos distintos. Portanto, a proposta de Rousseau na crítica das associações humanas não é a justificativa dos vícios do homem em sociedade, tampouco a preconização de uma solidão imutável e eterna, mas a edificação de um complexo político-jurídico orientado pelos princípios naturais do homem – amor de si e piedade – e pela racionalização dos critérios de justiça, ordem, paz e convivência pacífica. Tal complexo, visado pelo filósofo na confecção do *Contrato social*, afasta do homem o *ser estético*, o qual se conforta na simples aparência do *eu*, e o aproxima do *ser ético*, alicerçado sobre a consciência, voz íntima de todo homem, tanto para consigo mesmo, como, também, para com o outro. Este intento, sem sombra de dúvidas, não se encerra na modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Jean-Jacques Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

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

_____. *Confissões*. Trad. livros I a X Rachel de Queiros, livros XI e XII José Benedicto Pinto. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010.

_____. *Emile e Sophie ou os solitários*. Porto Alegre: Paraula, 1994.

_____. *Emílio, ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Coleção Os Pensadores, trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Coleção Os Pensadores, trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

_____. *Júlia ou a nova Heloísa*. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. *O contrato social*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

_____. *Textos filosóficos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

Obras complementares

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Rev. e trad. Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Mastins Fontes, 2007.

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. MACHADO, Lourival Gomes. Introduções e notas ao Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. p. 5-27. In. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. v. 2. Coleção Os Pensadores, trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____. Introduções e notas ao Do contrato social, Ensaio sobre a origem das línguas, Discurso sobre as ciências e as artes, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. p. 9-436. In. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção Os Pensadores, trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

_____. Introduções e notas ao Ensaio sobre a origem das línguas. p. 247-256. In. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas*. v. 1. Coleção Os Pensadores, trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

BECKER, Evaldo. *Política e linguagem em Rousseau*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. *Rousseau: da descrição ontológico/especulativa do homem natural à crítica do homem civil e das sociedades historicamente constituídas*. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003.

BERTRAM, Christopher. Rousseau e Genebra. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. especial, p. 93-110, 2015.

BINI, Edson. Jean-Jacques Rousseau: a intensa existência do filósofo da liberdade e da inquietude. p. 7-12. In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

BRAGA, Eufemia Candida Cardoso. *Epistemologia e política no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, 2000.

BRANDÃO, Assis. O estado de natureza e o contrato em Hobbes. *Perspectiva Filosófica*, revista da UFPE, Recife, v. 1, n. 25, p. 29-50, jan./jun. 2006.

BRITO, Edson de Sousa. *O homem e o cidadão em Jean-Jacques Rousseau*. 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2002.

CAMPOS, Rogério Fraga de. *Natureza humana e o problema do mal em Jean-Jacques Rousseau*. 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1994.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: UNESP, 1999.

COLETTI, Luciana. *Sociedade e política: estudo sobre a natureza humana em Jean-Jacques Rousseau*. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

COSTA, Israel Alexandria. *Rousseau e a origem do mal*. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

COSTA, Reginaldo Rodrigues. A concepção metafísica do ser humano em Rousseau e a ilegitimidade da força como fundamento do direito. *Nomos*, revista do programa de pós-graduação em Direito da UFC, Ceará, v. 35.2, p. 313-326, jul./dez. 2015.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DOMINGOS, Emídio da Veiga. *Sociabilidade e comunicação em Jean-Jacques Rousseau*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1989.

FISCHER, Steven Roger. *Uma breve história da linguagem: introdução à origem das línguas*. Trad. Flávia Coimbra. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2009.

FORTES, Luís Roberto Salinas. *O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

_____. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

GAY, Peter. Introdução a Cassirer. In.: CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: UNESP, 1999.

GUIMARÃES, Ged. *Rousseau: o homem natural e a crítica da vida social*. 1993. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1993.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Org. Richard Tuck. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1956.

MATOS, Olgária Chain Feres. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG Editores Associados, 1978.

MAY, Georges. *Rousseau: o gênio e a obra*. Trad. Luís Serrão. Portugal: Europa-América, 1997.

MONTEMAYOR, Alfredo. *El concepto del hombre en Rousseau*. Lima, Peru: Universidad del Pacífico, 1978.

PINTOR-RAMOS, Antonio. *Rousseau. De la naturaliza hacia la historia*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2007.

PISSARRA, Maria Costança Peres. A república genebrina. p. 11-66. In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

POLANYI, Karl. Rousseau: é possível uma sociedade livre?. In: XIRAU, Joaquín et al. *Estudos sobre Rousseau*. César Benjamin (org.); trad. César Benjamin et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 53-65.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. Trad. J. Cruz Costa. São Paulo: Martins Editora, 1951.

RUZZA, Antonio. *Rousseau e a moralidade republicana no contrato social*. São Paulo: Annablume, 2010.

SILVA, Fabrina Moreira. Aspectos da História Natural no segundo discurso de J. J. Rousseau: possibilidades e condições. *Ciências Humanas*, revista da UNITAU, Taubaté, v. 4, n. 2, p. 6-15, ago./dez. 2011.

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SOËTARD, Michel. *Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Verone Lane Rodrigues Doliveira. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STRECK, Danilo Romeu. *Rousseau e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

TUCK, Richard. Introdução. p. 9-78. In : HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Org. Richard Truck. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAUGHAN, Charles Edwyn. Rousseau e o contrato social. In: XIRAU, Joaquín et al. *Estudos sobre Rousseau*. César Benjamin (org.); trad. César Benjamin et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 111-246.

XIRAU, Joaquín. Rousseau e as ideias políticas modernas. In: _____ et al. *Estudos sobre Rousseau*. César Benjamin (org.); trad. César Benjamin et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 11-51.