

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA

ROUSSEAU: O homem natural e a crítica da vida
social

Ged Guimarães

GOIANIA-GOIAS

1993



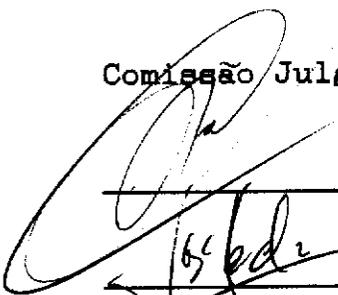
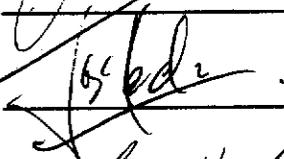
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA

ROUSSEAU: O homem natural e a crítica da vida
social

Ged Guimarães

Dissertação apresentada como exigência
parcial para obtenção do Título de
MESTRE EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA
à Comissão Julgadora da Faculdade de
Educação da Universidade Federal de
Goiás, sob a orientação do Professor
Dr. Joel Pimentel de Ulhôa.

Comissão Julgadora

A large, stylized handwritten signature in black ink, written over a horizontal line.A smaller handwritten signature in black ink, written over a horizontal line.

Yanir Helena Barcellos Cap

PARA

Glória;
Gregório, Vanessa e Yuri;

Guiomar e Maria Batista;

Silene Aparecida, Alaor Figueiredo e
Clélia Brandão.

Aos professores Joel Pimentel de Ulhoa e Maria Helena Café - que em muito contribuíram para que este trabalho pudesse ser realizado - meus sinceros agradecimentos.

Aos professores: Margareth; Eguimar, Ana Cristina e Horieste Gomes; Braz; Marcelo; Luiz Dourado, Myrtis, Maria José, Tânia, Neila, Cida Rossi, Leila, Marta, Wolney, Mestre Ailton, Claudio, Valdivino, Ovidio, Rômél, Domingos, José Henrique e Elza; Libâneo, Ildeu, Maria Tereza Lousa e Heck; Ivone, Anita, Marília, Eliane Silva, Olga, Mona e Virginia, os meus, também, sinceros agradecimentos.

RESUMO

Este trabalho - ROUSSEAU: o homem natural e a crítica da vida social - está dividido em três capítulos. No primeiro procura-se demonstrar o que é o "homem natural" e qual a sua função na obra de Rousseau. Trata-se pois, de um mergulho no método de Rousseau, ou seja, o que, por quê e como Rousseau cria o "homem natural" como conceito operatório básico.

O segundo capítulo traz as concepções do estado de natureza de Hobbes e Locke, dois principais interlocutores de Rousseau. Nota-se que Hobbes recorre a esse estado para justificar a necessidade de um estado forte que seja capaz de possibilitar a paz entre os homens que vivem em guerra perene. Locke, ao recorrer a esse estado, o faz para justificar a liberdade individual dos homens em relação social. Neste capítulo, além de se fazer um estudo comparativo entre Hobbes, Locke e Rousseau no que se refere ao estado de natureza, são destacadas também, as concepções de poder e de propriedade.

O terceiro capítulo consiste em demonstrar por quê, como e para que Rousseau faz a crítica da vida social, utilizando como critério o conceito de "homem natural".

ABSTRACT

This piece of work - ROUSSEAU: the natural man is a criticism on social life. It is divided into three chapters. In the first chapter the author tries to show what the "natural man" is and what his function is in the work of Rousseau. Therefore, he goes deeply into Rousseau's method that is, he explains what, why and how Rousseau creates the "natural man" as a basic concept.

In the second chapter, Hobbes and Locke, the two main interlocutors of Rousseau, bring forward their conceptions of the state of nature. Thus, we can perceive that Hobbes draws on this state of nature to justify the necessity of a strong state that is able to facilitate the peace among men who live in an endless war.

When Locke draws on this state, he does it in order to justify the individual freedom of man as far as social relationship is concerned. Besides doing a comparative study of Locke, Hobbes and Rousseau as far as the state of nature is

concerned, this chapter also points out the conceptions of power and proprieties.

The third chapter, to conclude, consists in demonstrating why, how and what for, Rousseau criticize the social life using as a criterion the concept of the "natural man".

I N D I C E

INTRODUÇÃO.....	02
CAPITULO 1 - ROUSSEAU E A QUESTAO DO METODO: O "HOMEM NATURAL" COMO RECURSO METODOLOGICO.....	28
CAPITULO 2 - ROUSSEAU E OS SEUS INTERLOCUTORES HOBBS E LOCKE.	55
1 - Introdução.....	56
2 - O estado de natureza segundo Hobbes.....	57
3 - O estado de natureza segundo Locke.....	61
4 - Rousseau diante de Hobbes e Locke.....	63
6 - As concepções de poder e propriedade em Hobbes, Locke e Rousseau	69
CAPITULO 3 - A CRITICA DE ROUSSEAU A SOCIEDADE: O CONCEITO DE HOMEM NATURAL COMO CRITERIO.....	81
CONCLUSÃO.....	112
BIBLIOGRAFIA.....	124

"Se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário, preciso assumi-la."

Maurice Merleau-Ponty

INTRODUÇÃO

"Fica decretado, por definição,
que o homem é um animal que ama
e que por isso é belo,
muito mais belo que a estrela da manhã."

Thiago de Mello

A casualidade pode contribuir significativamente para o desencadeamento ou comprovação de uma teoria. Assim foi, por exemplo, com Rousseau, no instante que leu a questão proposta pela Academia de Dijon - O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes? -, ocorre-lhe uma profunda revolução interior. "No mesmo instante - escreve Rousseau, se referindo ao exato momento em que lê a questão proposta - entrevi um outro universo, tornei-me um outro homem." (03:223). Segundo Paul Arboouse-Bastide, Rousseau "deixou-se cair sob uma árvore do caminho e aí ficou cerca de meia hora, banhado em lágrimas. Nesse curto instante, percebeu um mundo de idéias." (02:323)

Rousseau caminhava na estrada rumo a Vincennes para visitar o amigo Diderot que estava preso por ter publicado idéias ateístas, quando lê em uma revista, o artigo que continha o tema que o deixou inquieto. O momento da leitura do tema proposto pela Academia, que chamamos de casual, não teria despertado nada em Rousseau, não fosse o longo processo de uma vida estabelecida na opção em ser fiel a si próprio, isto é, tendo de escolher, entre

seguir a sociedade e seguir a si proprio, escolhe o segundo caminho, preferindo obedecer o que ele entende por ser naturalmente do homem: a liberdade. "O homem nasce livre..." (03:22) e a sua grande obra, segundo Rousseau, é deixar que a natureza diga quem é esse homem, antes que as relações sociais forjem a sua vocação, como ensinou no Emílio. Essa escolha de Rousseau não é feita por acaso. Ela se constitui como resultado dos contatos com Condillac e Diderot; das experiências com a música; da vida excentrica que inicia já na infância, alojando-se em casas de camponeses e percebendo ali a sua melhor acolhida, em relação àquelas recebidas nas cidades; das experiências de uma vida simples em contato direto com a natureza, "...principalmente pelas montanhas e pelas viagens a pé...", (02:55) e da forma como foi educado pelo pai, (14) que havia perdido a esposa durante o parto de Rousseau.

A "desordem interior" vivida por Rousseau, fôra despertada muito cedo. A esse respeito ele nos diz nas confissões:

"Um dia, tendo deliberado sair do caminho para ir ver um sitio que me pareceu admirável, este me agradou tanto e dei tantas voltas que finalmente me perdi de todo. Após várias horas de caminhadas inúteis, cansado e morrendo de sede e fome, entrei na habitação de um camponês (...) Pedi àquele que me desse jantar pois eu lho pagaria. Ofereceu-me leite desnatado e enorme pão de cevada, dizendo-me que era tudo o que tinha. (...) Aquele camponês que

me examinava, julgou a veracidade de minha história pela de meu apetite. Subitamente, depois de ter dito que via bem que eu era um rapaz honrado que não estava ali para vendê-lo, abriu um pequeno alçapão ao lado da cozinha, desceu e voltou um momento depois com um bom pão moreno de puro trigo, um presunto (...). Quando se tratou de pagar, eis que sua inquietação e seus receios o tomam de novo; não queria receber e afastava o dinheiro muito perturbado; e o que havia de engraçado era que eu nem desconfiava de que tinha ele medo. Finalmente pronunciou, estremecendo, aquelas terríveis palavras de recebedor e de rato de adega. Deu-me a entender que escondia seu vinho por causa dos impostos, que escondia seu pão por causa dos tributos e que seria um homem perdido se desconfiassem que não passava fome. Tudo o que me disse a respeito desse assunto, sobre o qual não tinha a menor idéia, causou-me uma impressão que jamais se apagará. Foi aquele o germen desse ódio inextinguível que se desenvolveu em meu coração contra os vexames que o povo infeliz sofre e contra seus opressores." (02:112-113)

Muitos cumprem o seu papel de bom trabalhador ou bom cumpridor dos deveres para com a família, a igreja, o estado, sejam eles beneficiados ou não pela ordem vigente. Esses não se espantam diante da injustiça, da desigualdade, da corrupção, pois, embora sofrendo diretamente com tudo isso, não têm consciência das razões que os levam a tais condições. Há o indivíduo que, por motivos casuais, toma consciência de seu momento histórico e se percebe enquanto ser situado, (15) sai à procura de explicações e de instrumentos para superar a "ordem" instituída. Há, porém aqueles que, embora tenham consciência, procuram ocultá-la de si próprio, "preferindo" a dor da covardia. Este, diz Rousseau, "não

é fiel a si próprio e nem a sociedade."

Aquele que tem consciência de si, sabe da tarefa que lhe está "reservada" pelo momento histórico, acaba vivendo efetivamente a antinomia entre o seu tempo e a utopia que ele quer tornar real. Rousseau, podemos afirmar, vive essa contradição e assume o peso de ser fiel a si mesmo.

Rousseau aprende, com a vida social, a duvidar dos conceitos construídos como verdadeiros e constroi para si outros tirados unicamente "da natureza que jamais mente." (03:237) A sua individualidade é preservada, para seguir o seu próprio caminho, "...vendi meu relógio dizendo a mim mesmo com uma alegria incrível: Graças ao céu não terei mais necessidade de saber as horas." (02:329)

Dessa forma a casualidade em Rousseau não parece ser assim, tão casual. Ele, ao se colocar em permanente novas circunstâncias, faz de sua vida uma constante "desordem interior."

O que teria provocado em mim a "desordem interior"? Sem recorrer à infância e adolescência, onde poderia encontrar infinitas "desordens" provocadas por acasos incontáveis, prefiro situar-me no período em que se inicia a

minha atividade docente ainda no primeiro e segundo graus.

A prática docente, enquanto fenômeno que é, esta sempre imbricada de uma concepção de homem e sociedade e, como decorrência, de um projeto político, tenha o indivíduo, consciência ou não das concepções subjacentes ao seu fazer individual. A prática forma, por assim dizer, o par dialético com a teoria, que requer, antes de mais nada o objeto: este objeto é aqui, a docência e, entenda-se por docência, todo o trabalho desenvolvido - seja no espaço escolar ou não - com o intuito de desenvolver qualquer atividade educativa.

Nessa docência, atuando sempre em escolas públicas de periferia, uma afirmação comum dos alunos - "Estudo para ser alguém na vida" - permaneceu em mim, provocando-me uma inquietação "inextinguível". Saí em busca dos vários condicionantes dessa afirmação e, estudando, a percebi dentro da estrutura capitalista onde os indivíduos são levados a desejar ter para ser.

Vejamos, mais de perto, o caminho que resulta em tal conclusão.

Vivemos hoje numa sociedade capitalista e toda a sua estrutura carrega uma longa história que não é obra da

burguesia dos séculos XVII e XVIII. Tanto ela quanto o modo de produção que vai em seu encaixe, são obras de um longo período. As suas bases foram montadas com o processo de desintegração dos feudos na idade média. Ao longo dos séculos seguintes, principalmente a partir do século XVII, a indústria acelera as relações mercantis. "Este desenvolvimento - diz Marx - reagiu por sua vez sobre a extensão da indústria; e à medida que a indústria, o comércio, a navegação, as vias férreas se desenvolviam, crescia a burguesia, multiplicando seus capitais e relegando a segundo plano as classes legadas pela Idade Média." (10:23) Esse desenvolvimento culmina na hegemonia sobre o estado e,

"(...) onde quer que tenha conquistado o poder - continua Marx -, a burguesia calcou aos pés as relações feudais, patriarcais e idílicas. Todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus superiores naturais ela os despedaçou sem piedade, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do pagamento a vista. Afogou a fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço, pela única e implacável liberdade de comércio. Em uma palavra, em lugar de exploração velada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal. A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas veneráveis e encaradas como piedoso respeito. Do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio fez seus servidores assalariados." (10:23-24)

Aquele que, não tendo nada a vender, exceto a sua força de trabalho, acaba alienando a sua vontade livre àquele que, uma vez proprietário, a compra. "O comprador da força de trabalho - diz Marx - a consome ao fazer trabalhar o vendedor dela." (11:142) Esse vendedor, agora sob o capitalismo, deixou para trás o artesanato onde controlava o processo de produção, circulação e consumo do objeto produzido. Na produção capitalista esse processo lhe é expropriado, não só em relação ao seu controle mas também em relação ao "saber fazer".

Como resolver a aparente contradição entre ser livre e ter de alienar a força de trabalho? Ora, sendo o indivíduo proprietário dele mesmo, a sua existência também lhe pertence, e não a alguém ou a uma força transcendental: A sua existência depende de seu trabalho. Entretanto a liberdade de escolha de que goza nessa nova estrutura logo é destruída, porque no instante em que a força de trabalho ganha o mercado, o indivíduo perde o controle, sendo inclusive ele - o mercado - o que define o valor a ser pago pelo trabalho vendido. Se a força de trabalho pertence ao trabalhador, as condições de existência fogem ao seu controle, pois, no momento em que o capitalista a compra, o comprador, de posse dessa mercadoria, a utiliza na produção de outras, extraíndo assim, o excedente em relação ao valor pago inicialmente. Dessa forma, resta àquele que a vende apenas uma igualdade ilusória.

Sob o capitalismo, tudo é reduzido à condição de mercadoria, sendo a força de trabalho a principal, porque produtora de todas as outras. No processo de trabalho,

"(...) o trabalhador na sociedade capitalista - diz M. Chauí - não percebe que a mercadoria, por ser produto do trabalho, exprime relações sociais determinadas. Percebe a mercadoria como uma coisa dotada de valor de uso (utilidade) e de valor de troca (preço). Ela é percebida e consumida como uma simples coisa. (...) A mercadoria aparece como valendo por si mesma e em si mesma, como se fosse um dom natural das próprias coisas. (...) E como o dinheiro também é mercadoria (aquela mercadoria que serve para estabelecer um equivalente social geral para todas as outras mercadorias), tem início uma relação fantástica das mercadorias umas com as outras..." (04:56)

M. Chauí, ainda se referindo a essa condição do homem na sociedade capitalista, recorre ao capítulo do **fetichismo da mercadoria** de Marx e nos diz:

"O primeiro momento do fetichismo é este: a mercadoria é um fetiche (no sentido religioso da palavra), uma coisa que existe em si e por si). O segundo momento do fetichismo, mais importante, é o seguinte: assim como o fetiche religioso (deuses, objetos, símbolos, gestos) tem poder sobre seus crentes ou adoradores, os domina como uma força estranha, assim também a mercadoria. (...) Com efeito - continua M. Chauí - o trabalhador passa a ser uma coisa denominada força de trabalho que recebe uma outra coisa chamada salário. O produto

trabalho passa a ser uma coisa chamada mercadoria que possui uma outra coisa, isto é, um preço. O proprietário das condições de trabalho e dos produtos do trabalho passa a ser uma coisa chamada capital, que possui uma outra coisa, capacidade de ter lucros. Desaparecem os seres humanos, ou melhor, eles existem sob a forma de coisas." (04:57-58)

A rigor, a sociedade atual, por um lado, construiu revoluções fabulosas, destruiu poderes milenares; mas, por outro lado, está em crise, ou melhor, o homem não sabe o que fazer, pois, o modelo de sociedade, por ele criado, não atende as necessidades da existência coletiva. Ele criou - parafraseando Marx - a bomba para destruir o outro, a bomba o destroi; Ele concentrou o capital, mas agora tem de construir portões eletrônicos, por alarmes em seus carros, eletrizar as cercas de suas fazendas - a cada dia maiores -; Nos países da Europa, as fronteiras são protegidas, com medo de novas invasões. (16) Numa palavra: a riqueza foi concentrada, a concentração o ameaça.

Recorri à leitura marxista da sociedade capitalista, para demonstrar que a afirmação: "estudo para ser alguém na vida", carrega toda a carga ideológica de sua estrutura.

Vimos que a mercadoria, dinheiro

"esse objeto (que também pode ser animado)

assume... um significado sobrenatural que não é idêntico a sua forma externa, mas que aparece através desta. Em virtude desse significado adquire ele, apesar de sua banalidade material, **poder** sobre todos os membros da sociedade. (...) O dinheiro, como uma das muitas formas do fetichismo existe em todas as sociedades, mas ainda não possui a função geral de representar a socialização inconsciente, que adota outras formas. Somente na modernidade assume o dinheiro definitivamente essa função."
(08:236)

Ele ganha um valor maior que todas as outras mercadorias em conjunto. Ele ganha, - utilizando os argumentos de Aristóteles para explicar o movimento - a causa final. (17) Os indivíduos, frente a ele, são transformados em força motriz. Aqui o autômata, lá a razão.

Dessa forma, a afirmação daqueles alunos, trazia o desejo de ser porém, entendido de forma invertida com o ter. Isto é, tomavam o conceito de proprietários como condição para ser. Ser alguém, significa participar do mundo da propriedade que vai além de sua própria força de trabalho. Aliás, esta só ganha maior valor quando for capaz de lhe possibilitar a extensão da propriedade. Ser proprietário é, na sociedade capitalista, uma forma de fazer com que a sua individualidade seja estendida para além do seu próprio corpo, ou seja, é uma forma de fazer com que seja respeitado porque o seu corpo está no objeto que fôra fruto de "seu" trabalho. Não é por acaso que muitas empresas recebem o nome de "seus" fundadores: "Ford", "Matarazzo" ou "Armazém do

Silva."

A escola, como parte constitutiva dessa sociedade, traz todos os elementos do capitalismo. Ela é, por assim dizer, o lugar institucional da educação escolar e, por isso, possui um movimento próprio, ou seja, por ela circula e, ao mesmo tempo, se produz o saber. Os saberes ali circulados e produzidos, são aqueles valorizados pela sociedade em seu conjunto. Tais saberes, produzidos pelo processo histórico, são cristalizados e se constituem, ao mesmo tempo, num ponto de partida para a ação individualizada, que pode ser revolucionária ou não, e numa força que estabelece limites para o indivíduo, impedindo-o de perceber-se enquanto ser situado.

Mas este lugar - a escola -, é parte constitutiva da espacialidade urbana. A sua função se estabelece segundo as possibilidades daqueles que a compõem, ou seja, a sua função se dá em conformidade com a disposição dos alunos, professores, administradores, servidores, pais, etc. Por fim, a escola é formada por indivíduos que, subjetivamente, trazem toda a estrutura social e, objetivamente, compõem-na.

Em que pese ser a escola um lugar onde as práticas pedagógicas se estabelecem das mais variadas formas, uma porém, não escapa ao desejo da maioria: qualificar-se bem. Ser bom profissional é o objetivo de todo aluno; formar bem o

profissional, o grande objetivo da escola. A escola não pretende pois, formar, "antes de mais nada, o homem". Ele o será na medida em que for o profissional. Em uma palavra: ele terá, antes de mais nada, uma profissão para ser o homem.

Referindo-se a escola que a sociedade criou, Rousseau não poupa críticas. Rousseau afirma no *Emílio* - "Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação." (01:10) Mas, por outro lado, afirma - "Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis; todos os nossos usos não são senão sujeição, embaraço e constrangimento." (01:17) Como conciliar a educação com a vida? ou melhor, como tornar a vida educativa? Este é o empreendimento de Rousseau no *Emílio*. Para isso ele utiliza um princípio moral: "O homem é naturalmente bom". Como fazer para preservá-lo nessa bondade original? Impedir que as circunstâncias más atuem sobre ele. O isolamento de *Emílio* é a solução encontrada por Rousseau para permitir que a natureza determine quem é ele.

Rousseau demonstra - também no *Emílio* -, a sua posição contrária àqueles que dizem que o homem é um "animal social". O isolamento do *Emílio* é também para deixar que ele busque apenas na natureza "que jamais mente" tudo o necessário para viver. "... A maioria de nossos males - diz Rousseau - é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos

conservados a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza." (03:241) Sobre o caráter solitário do homem, Rousseau diz: "Quanto mais se juntam, mais se corrompem. As enfermidades do corpo, bem como os vícios da alma, são a consequência infalível dessa aglomeração excessiva. De todos os animais, o homem é o que menos pode viver em rebanho. Homens juntados como carneiro pereceriam dentro de pouco tempo. O hábito do homem é mortal para seus semelhantes; isso não é menos verdadeiro no sentido próprio do que no figurado." (01:38)

Lendo as primeiras páginas do *Emílio*, tem-se a impressão de que Rousseau cria uma espécie de ódio à sociedade e quer levar o leitor a uma atitude cética em relação a vida civil. Rousseau inicia o *Emílio* com as seguintes afirmações:

"Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem. Ele obriga uma terra a nutrir as produções de outra, uma árvore a dar frutos de outra; mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transforma tudo, desfigura tudo; ama a deformidade, os monstros; não quer nada como fez a natureza, nem mesmo o homem; tem de ensiná-lo para si, como um cavalo de picadeiro; tem que moldá-lo a seu jeito como uma árvore de seu jardim."
(01:09)

Na verdade a radicalização de Rousseau, em relação a vida civil, é a radicalização contra o homem que a história construiu. Rousseau está descrevendo a sociedade para dizer que a degeneração é obra do homem em relação social.

Mas, ao mesmo tempo em que nos fala de toda a deformidade que o homem criou para si, Rousseau ainda ve algo no homem que permanece intacto. Ele diz:

"Não há hábitos que só se adquirem pela força e não sufocam nunca a natureza? É o caso, por exemplo, do hábito das plantas cuja direção vertical se perturba. Em se lhe devolvendo a liberdade, a planta conserva a inclinação que a obrigaram a tomar;... O mesmo acontece com as inclinações dos homens... desde que a situação mude, o hábito cessa e o natural se restabelece."
(01:12)

Rousseau, ao abandonar toda essa deformidade adquirida, encontra "...aquilo a que **chama** em nós a natureza." (01:12) E também em busca da conservação desta natureza que Rousseau cria o Emílio. A sua educação será aquela necessária para que seja antes de mais nada, um homem. A esse propósito Rousseau diz: "Antes da vocação dos pais, a natureza chama-o para a vida humana. viver é o ofício que lhe quero ensinar. Saindo de minhas mãos, ele será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre; será primeiramente um homem." (01:15) Com esse fim, Rousseau toma um aluno imaginário e o conduz desde "...o seu nascimento até em que, homem feito, não terá mais necessidade de outro guia senão ele próprio".

Rousseau, para educar o Emílio, o retira da sociedade, para evitar que as instituições o corrompam. "As boas instituições sociais - diz Rousseau - são as que mais bem sabem

desnaturar o homem, tirar-lhe sua existencia absoluta para dar-lhe outra relativa..." (01:13) Desta forma, a necessidade de isolar o Emilio, se constitui na necessidade de protegê-lo do mal.

Rousseau isola o Emilio para evitar que a educação que a vida social patrocina o desfigure, pois, em sociedade, a educação recebida só tem sentido se se constituir em exercício de corrupção: o seu sentido é, por assim dizer, o de desfigurar. "Compreende-se, então, - diz Salinas - que o conhecimento do homem ou da sociedade se organize como uma operação de desmascaramento. É porque o homem social é mascarado que uma das primeiras lições da boa pedagogia consiste em um treinamento contra o prestígio das máscaras,..." (05:49) O intento de Rousseau é formar, antes de mais nada, o homem.

Este empreendimento de Rousseau, em relação à educação do Emilio, visa formar o homem com as virtudes necessárias para a convivência em uma nova vida civil. Que virtudes são essas? aquelas que o coração do homem determina, e que o preceptor, já ciente dos deveres para com a nova sociedade, for capaz de evitar que o discípulo, tenha como suas, aquelas que, por acaso, forem adquiridas em contato com a sociedade ainda corrompida. Se o homem é naturalmente bom, tudo que vier dele também o será. A grande tarefa é, a rigor, evitar que nada seja

alterado no coração do homem. Por fim, na educação do Emilio, Rousseau nos mostra a possibilidade de conciliar o homem natural com o homem civil.

Mas qual teria sido a casualidade que levou-me a estudar Rousseau? O meu desejo era explicar aquela afirmação: "Estudo para ser alguém na vida". Para explicá-la poderia recorrer a Marx, como o fiz acima; mas, poderia, por exemplo, recorrer a Sócrates, a Platão, a Descartes, enfim, a qualquer outro grande filósofo, já que a atitude filosófica, como diz Vernant, indica também que "...nos coloquemos no interior do horizonte intelectual descortinado pelo movimento da filosofia, talvez para alargá-lo, modificá-lo ou questioná-lo, mas sempre inserindo-nos em sua linha, retomando os problemas no ponto onde foram elaborados por todos os filósofos que nos precederam." (13:90)

Por mais que me esforce para encontrar a causa ou a casualidade que me fez estudar Rousseau, confesso que a escolha de uma seria arbitrária. Mas, preocupado em explicar o indivíduo frente a sociedade e desejoso em "ir até a raiz", percorri as obras de alguns filósofos, quando me deparei com a afirmação de Rousseau na primeira linha do Contrato: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles." (03:22) Essas afirmações suscitaram em mim um desejo profundo de saber como

Rousseau explica tais questões. Tais afirmações de Rousseau também fizeram despertar em mim a necessidade adormecida de conhecer, um pouco mais, o pensamento dos séculos XVII e XVIII.

Enfim, a questão dos alunos - "Estudo para ser alguém na vida" - põe em debate o homem, a sociedade e, portanto, um tipo de cidadania. Saber como esses objetos foram pensados naqueles séculos, particularmente por Rousseau, se constitui, para mim, nesta dissertação, num problema.

Qualquer que fosse o objeto específico que procurasse examinar em Rousseau, teria de entender o seu método. Entender o método é percebê-lo, como diz Goldschmidt, "...em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do interprete - segue Goldschmidt - é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método" (06:141) Nesse sentido, a tarefa do leitor do filósofo é a de "refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado, é repor em movimento a estrutura..." (06:143) Goldschmidt, ainda sobre a estrutura da obra do filósofo diz: "Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura que se constrói ao longo da progressão metodológica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra." (06:143)

Podemos afirmar, como fizeram Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado na introdução do livro Rousseau para a coleção "os pensadores", que a arquitetura da obra de Rousseau traz o mesmo entusiasmo, verificado quando da leitura da notícia que trouxe o tema que o despertou para o mundo dos filósofos conhecidos. Contam os dois leitores:

"A notícia deixa-o subitamente transtornado. Toma-se de um entusiasmo como jamais sentira e divisa um outro universo mental. (...) Nascia, assim, a primeira de uma série de obras de pensamento em que a mesma carga emocional estaria sempre presente, compondo um conjunto de idéias radicadas profundamente na vida do autor e da qual não podem ser desligadas." (09:VII)

Dessa forma, já na atitude individual frente a determinadas circunstâncias, Rousseau deixa escapar o que constitui, para ele, o primado da paixão sobre a razão. Rousseau evidencia na primeira parte do Segundo Discurso, quando se dedica a demonstrar o aspecto moral do homem.

"(...) o entendimento humano muito deve às paixões (...) E pela sua atividade - continua Rousseau - que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aqueles, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossa necessidade e seu progresso em nosso conhecimento." (03:244)

Impossibilitado - momentaneamente - de examinar a arquitetura de Rousseau em toda sua obra, examinemo-la no Segundo Discurso, não nos esquecendo de que este discurso é parte de um todo que forma a estrutura do pensamento de Rousseau. Procura-se, pois, nesta obra, como diz Goldmann "...encontrar o tema ou os temas fundamentais a partir dos quais a obra do filósofo se torna mais ou menos coerente e unificada." (07:56) Refazer o percurso de Rousseau, a partir dele mesmo, isto é, a partir de suas próprias obras, para saber como ele concebe o homem, a sociedade e a cidadania. Eis a maior intenção.

Quando a Academia de Dijon coloca novamente outro tema em discussão - "Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?" -, Rousseau que vencera o anterior, não se importa em vencer este.

"Rousseau - diz Starobinski - já é conhecido e pouco lhe importa agradar ou ganhar o prêmio, mas de se distinguir e de se distanciar de uma outra maneira: pela amplitude, pela coerência e, simultaneamente, pela intransigência da doutrina. Enquanto o Primeiro Discurso comportava algumas coplas destinadas a atrair as boas graças dos juizes, o Segundo Discurso... parece desdenhar as precauções e as concessões que lhe poderiam valer os aplausos da Academia. (...) Avança uma verdade difícil, afronta os preconceitos, mas desejaria, por esse desafio mesmo, comunicar a exaltação de um pensamento que retoma os grandes problemas a partir da origem." (12:287)

E no Segundo Discurso que Rousseau faz referência ao estado de natureza. Rousseau procura o marco zero da humanidade e, para este fim, ele abandona as opiniões de todos aqueles que, antes dele, procuraram falar do homem naquele estado. "Todos - diz Rousseau - falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil." (03:236) Para falar do homem no estado de natureza, Rousseau nos remete a um tempo "... que não existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá..." (03:228) Ao advertir dessa forma o leitor, ainda no prefácio do Segundo Discurso, Rousseau retira também, do leitor, a possibilidade de lê-lo como se o seu estado fosse real.

A referência ao estado de natureza se constitui, para Rousseau, num recurso metodológico para a crítica da vida social. "Kant - diz Salinas - já nos advertiu contra os fascínios desta primeira leitura de Rousseau, desta leitura de que saímos, graças à mágica eloquência dos textos, com o ritmo de nossas pulsações acelerado." (05:27)

Este trabalho, dividido em três capítulos, tem, no primeiro, a intenção de demonstrar o que é o "homem natural" e qual a sua função na obra de Rousseau. Nota-se que definir essa

questão é uma necessidade, a priori, para se desejar discutir qualquer tema em Rousseau: a individualidade, a sociedade a cidadania, a educação etc. O primeiro capítulo é pois, um mergulho no método de Rousseau, ou seja, o que, por quê e como Rousseau cria o "homem natural" como conceito operatório básico.

Entre os que falavam do homem natural, Hobbes e Locke sentiram a necessidade de recorrer a este recurso para justificar as suas concepções de sociedade: Hobbes para garantir um governo forte e assim possibilitar a paz entre os "lobos"; Locke para justificar a liberdade individual dos homens em relação social. Neste capítulo, além de se fazer um estudo comparativo entre Hobbes, Locke e Rousseau no que se refere ao estado de natureza, são destacadas também, as concepções de poder e de propriedade.

O terceiro capítulo consiste em demonstrar por quê, como e para que Rousseau faz a crítica da vida social, utilizando como critério o conceito de "homem natural".

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS E NOTAS
(Relativas à introdução)

Obras de Jean-Jacques Rousseau

01. Emílio ou da educação. São Paulo, Difel, 1992.
02. As Confissões. São Paulo, Ediouro, 1989.
03. Do Contrato Social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo, Abril, 1983. - Col. "Os pensadores".

Obras de outros autores

04. CHAUI, Marilena. O que é Ideologia. São Paulo, Brasiliense, 1983.
05. FORTES, Luís Roberto Salinas. Rousseau: da teoria à prática. São Paulo, Atica, 1976.
06. GOLDSCHIMIDT, Victor. "Tempo Histórico e Tempo Lógico. In: Religião de Platão. São Paulo, 1963.
07. GOLDMANN, Lucien. Dialética e Cultura. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
08. KURZ, Robert. O Colapso da Modernização: da derrocada do Socialismo de Caserna à Crise da Economia Mundial. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
09. MACHADO, Lourival Gomes. Rousseau. São Paulo, Abril, 1993 - Col. "Os pensadores".
10. MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista. In: "Obras Escolhidas", São Paulo, Alfa-Omega, s/d.
11. _____. O Capital. Vol. I, São Paulo, Abril, 1988 - Col. "Os economistas".
12. STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

13. VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e Tragédia na Grécia Antiga. Vol. II, São Paulo, Brasiliense, 1991.
14. Na introdução do livro Rousseau da Coleção "Os pensadores", os autores, em relação aos primeiros ensinamentos que Rousseau recebe, assim dizem: "Durante muito tempo, pai e filho viveram do culto de Suzane - mãe de Rousseau - e os dois **devoraram** uma grande coleção de romances que ela deixara. Liam sem parar após a ceia e assim passavam a noite. Os romances esgotaram-se logo, deixando traços marcantes no caráter do menino: imaginação exacerbada e visão profundamente dramática das relações humanas. Quando Jean-Jacques tinha sete anos de idade e os livros da mãe se esgotaram, os dois passaram a ler a biblioteca do pai de Suzane, onde encontraram outro tipo de obras: História da Igreja e do Império, de Le Suer; Discurso Sobre a História Universal, de Bossuet; Homens Ilustres de Plutarco; Metamorfoses de Ovídio; Os Mundos, de Fontenelle; e algumas peças de Molière.
15. Num texto mimeografado - ainda em versão preliminar - Bagagem indispensável ao estudante de Letras, do Professor Braz José Coelho, encontrei a seguinte conceituação: "Situação - para ele - significa estar situado a um lugar determinado, no mesmo sentido que aparece em frases como sito à rua tal, na acepção de residir, de morar, de estar-aí, de estar ligado a um determinado lugar, de existir em determinado espaço físico. Mas este situar não corresponde apenas a um situar a um lugar físico, significa também um situar a (existir em) um tempo específico e num meio social determinado, isto é, um existir com outros seres que têm circunstâncias semelhantes às nossas..." (Braz p. 5) Braz, professor de linguística, concebe duas possibilidades, não excludentes, de conceituarmos a palavra situação. Para isso ele lança mão de uma expressão muito utilizada especialmente em sua área. Trata-se da expressão: o homem é um sujeito. Todos nós segundo ele, estamos sempre numa condição de "sujeito a que significa estar submisso a alguma coisa, significa sujeição, prisão, estar sob o jugo de. (...) Contraditoriamente, sujeito de significa produção de alguma coisa, realização, construção, criação. (...) Sujeito a é ser agido, ser atuado; sujeito de é agir, é atuar." (Braz p. 8) O autor servindo-se desse recurso, retoma a palavra situação dizendo: "Se estamos situados no tempo, no espaço e na sociedade, estamos também sujeitos ao tempos em que vivemos, ao espaço em que ocorrem as nossas existências e à sociedade de que fazemos parte; mas, por outro lado e ao mesmo tempo, se nos situamos positivamente diante de nosso tempo, perante o meio em que vivemos e nos colocamos num enfrentamento à sociedade de que fazemos parte, é porque somos sujeitos de

nosso tempo, do espaço onde vivemos e da sociedade na qual ocorrem as nossas existências concretas; somos situados e nos situamos, somos sujeitos a e sujeitos de, a um só tempo. (Braz p. 8)

16. Em meados do século IV o Império Romano, que gozava de uma imensa extensão territorial e um enorme poder sobre todos os outros povos, começa a apresentar os "primeiros sinais de desordem", quando, a partir da segunda metade do século IV, estendendo-se por todo o século V, sofre o que os historiadores denominam de "invasões bárbaras", isto é, invasões dos povos que ficaram fora dos domínios do Império. Eles viviam em aldeias que em união, formavam as tribos que agrupadas, formavam os seguintes povos: Visigodos, Ostrogodos, Vândalos, Alamanos, Suevos, Saxões, Anglos, Francos etc. Estes povos viviam basicamente da caça, e tinham a agricultura, a criação de gado e a pilhagem, como atividades complementares. A ocupação dos territórios do Império, que inicialmente ganhou o conceito de imigração, foi aos poucos se caracterizando como invasões que dificultavam o comércio, além de destruir as cidades, fazendo acentuar a ruralização. Outra característica dessas invasões foi a fragmentação política do Império Romano que culmina no poder dos senhores feudais. Situação parecida - longe de deixar a idéia de que a história se repete - vive-se hoje: um período em que os países ricos têm que proteger as suas fronteiras, e os ricos, nos países pobres, protegem, como podem as suas propriedades "conquistadas" com tanto esforço. Robert Kurz em seu livro Colapso da Modernização numa passagem, onde destaca a nova crise que vive os países considerados ricos, ou melhor, "vitoriosos" após o "fim" do "socialismo real", diz: "... multidões cada vez renovadas e maiores de fugitivos, agora já quase incontroláveis, resultarão das perseguições de minorias e guerras civis que se baseiam na desesperada luta de distribuição nas sociedades pós-catastróficas e que, enquanto na América Latina continuam sem cessar há muito tempo, se iniciaram recentemente no Leste Europeu, mas especificamente na União Soviética, com extrema brutalidade. Quase poder-se-ia evocar a imagem do Império Romano decadente, com suas fronteiras orientais e setentrionais inundadas pelos invasores bárbaros, para descrever a situação no Rio Grande (fronteira meridional dos EUA) ou nos rios Oder e Danúbio (fronteira oriental da Comunidade Européia), para não falar das regiões de crise na Ásia, no Oriente Próximo e na África. Logo - continua o autor - não haverá nenhuma grande região na Terra que não seja área de fugitivos, com todas as consequências daí resultantes. Também a esse respeito deixou de existir há muito tempo a normalidade capitalista." (KURZ, Robert. O Colapso da Modernização: da derrocada do Socialismo de caserna à crise

da economia mundial, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 201).

17. O movimento é, segundo Aristóteles, a passagem do ato em potência. O movimento, melhor dizendo, é o "ato de um ser em potência enquanto tal". O ato é, por assim dizer, a atualização da potência. Aristóteles, assim diz: "...conhecemos cada coisa somente quando julgamos conhecer a sua primeira causa; ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a quiddidade (o **porquê** reconduz-se pois à noção última, e o primeiro **porquê** é causa e princípio); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o **fim para que** e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento" (ARISTOTELES, A Metafísica)

CAPITULO I

**ROUSSEAU E A QUESTAO DO METODO: O homem
natural como recurso metodológico**

E no Segundo Discurso que vamos encontrar, melhor evidenciado, como Rousseau concebe o homem natural. Este discurso é escrito em resposta à questão colocada pela Academia de Dijon: - Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural? - Rousseau se ocupa em respondê-la, não da forma como foi formulada, mas como ele acreditava que deveria ser. E o que nos diz Rousseau logo na introdução do Segundo Discurso "não se pode perguntar qual a fonte da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra." (02:235) Desta forma, Rousseau contraria o título da questão proposta e trata, isto sim, de procurar a origem da desigualdade social entre os homens - que ele chama de moral ou política - e exclui a possibilidade de encontrar qualquer ligação entre a desigualdade social e a lei natural.

"Desigualdades", o que significa, em Rousseau? É o próprio Rousseau que nos responde dizendo:

"Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdades: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida, ou pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens." (02:235)

Rousseau parte em busca dessa segunda desigualdade, ao fazer a correção da pergunta feita pelos acadêmicos de Dijon, justificando da seguinte forma: "De que se trata, pois, neste discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real". (02:235)

Ao se propor a estudar o progresso das coisas, a preocupação de Rousseau é como a de Platão no diálogo Mênon, onde este procura, nas palavras de Sócrates, "o que é" e não "como é". (05) "O mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos - diz Rousseau no prefácio do Segundo Discurso -

parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas." (02:227) Rousseau retoma Sócrates talvez procurando desenvolver a inscrição: "conheça-te a ti mesmo". Mas, lendo apressadamente a proposta de Rousseau, tem-se a impressão de que ele faz um estudo antropológico da evolução da espécie humana, procurando dizer como ela evoluiu. Não é esse o seu propósito, ele quer, na verdade, nos mostrar o que está por traz dessa organização social que "a princípio só parece mostrar a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos." (02:231) O homem dessa sociedade só pode ter adulterado a sua própria identidade. Este não é o homem! Seria possível recuperá-lo? Starobinski, se referindo a essa possibilidade, no empreendimento de Rousseau diz: "...o homem destruiu de modo irremediável sua identidade natural, mas proclama também que a alma original, sendo indestrutível, permanece para sempre idêntica a si mesma sob as manifestações externas que a mascaram." (03:27)

Na introdução do Segundo Discurso, Rousseau deixa claro o que ele entende por desigualdade. Um divisor é estabelecido para que não se confunda o que é original com o que é acrescentado ao homem. No homem original, Rousseau vê apenas diferenças - "idade, saúde, força, qualidades do espírito" etc... A essas, "por uma espécie de convenção", foram acrescentadas "os privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros" etc... A

primeira desigualdade é portanto, inerente a condição original: faz parte do "estado natural". A segunda, ao contrário, é estabelecida por interesses: ela é social e faz parte do "estado social".

Starobinski nos diz que: "As fases pelas quais o homem passou, o estado a que chegou devem em primeiro lugar ser estabelecidos como fatos; uma vez estabelecidos, devem ser aceitos: a humanidade sofreu transformações inelutáveis, com isso chegou fatalmente a seu estado presente, eis o que está fora de contestação." (03:36) O que não se pode, é aceitá-los como justificativa para tudo. "A história - diz na sequência Starobinski - não tem legitimidade moral, e Rousseau não hesita em condenar, em nome dos valores eternos, o mecanismo histórico do qual mostrou a necessidade, e que estendeu às próprias funções morais." (03:36)

Na verdade, Rousseau reconhece este estado. O que ele procura é um caminho que lhe dê condições de entender a história do homem a partir de outro paradigma que não aquele construído pela tradição. (06) Rousseau está no século XVIII, vivendo num momento em que as bases do antigo regime (06) estão sendo profundamente questionadas. Perguntas como: quem é o indivíduo? quem é o cidadão? o que é o estado? circulavam em todas as ordens sociais. Rousseau, insatisfeito com as

explicações dadas por todos de seu tempo - que na verdade continha, em tese, as mesmas dadas pela tradição -, caminha rumo a um "hipotético estado", onde descobre o "homem de natureza" e torna-se o seu historiador, para fazer a crítica da sociedade e criar uma nova ordem.

Rousseau não fala diretamente para nenhuma ordem social de seu tempo. Ele não fala para príncipes, (07) para nobres ou para burgueses. Ele, afirma Starobinski, "... põe em causa a sociedade, a ordem social em seu conjunto... Rousseau, apesar de viver intensamente este período, não fala diretamente para nenhuma ordem. Ele, afirma Starobinski, "Põe em causa a sociedade, a ordem social em seu conjunto... Ele remonta a uma causa geral..." (03:34) O próprio Rousseau, na introdução do Segundo Discurso diz: "É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade..." (02: 236)

Partindo deste princípio, Rousseau retira do homem todas as suas "maquiagens", que principalmente as luzes lhe colocaram. Para ele, o homem social é o resultado de um processo de degeneração: "Tudo é certo em saindo das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem." (01:09) Assim, ao retirar do homem as suas "maquiagens", portanto, ao deixá-lo

"limpo", como diz Roberto Salinas, "sem as mascaras" que as relações sociais criaram, Rousseau vê o homem igual à natureza, isto é, o homem natural. Neste momento, o homem vivia "disperso" no seio da natureza, não tinha consciência de si e, portanto, seguia o que ela mandava.

"A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie. Os homens..., observam, imitam sua indústria e, assim, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir." (02:238)

Não haveria nada que diferenciasse o homem "desse animal qualquer"? Ao retirar do homem a possibilidade de um dom sobrenatural, (08) ao retirar-lhe também "as faculdades artificiais", (09) o nosso filósofo genebrino diz:

"(...)tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o - continua Rousseau - fartando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades." (02:238)

Rousseau atribui toda essa felicidade da primeira condição do homem, a solidão. O homem natural, segundo ele, vivia completamente isolado e em nada lhe fazia falta a associação. Aliás, segundo Rousseau,

(...) a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela - continua Rousseau - nos destinou a sermos sãos, ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado." (10) e (02:241)

A solidão se constitui numa posição singular de Rousseau. Até ele, todos aqueles que se referiam ao homem no estado de natureza, viam-no como um "animal social".

A solidão caracteriza um indivíduo livre e igual, que Rousseau se esforça em recuperar sob novas condições. Este seu desejo vem expresso no Contrato Social com a seguinte questão: "...sendo... a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve?" (02:32) Rousseau responde que trata-se de um contrato onde "Cada um de nós põe em comum sua pessoa, sua vida, todo o seu poder, sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos cada membro como parte invisível do todo." (01:555)

E no estado de natureza, portanto, que o homem, segundo Rousseau, tem o seu "corpo como único instrumento" que a necessidade de sobrevivência levou a desenvolver. A sua indústria - capacidade de inventar - conferiu-lhe diferença entre os outros animais: Enquanto os outros animais estão submissos à natureza que age sobre eles, o homem, ao contrário, é capaz de agir sobre ela executando suas tarefas livremente. "Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela." (02:242-243)

Ora, se o homem é capaz de "desviar-se da regra que lhe é prescrita" e só ele é capaz de "atuar por ato de liberdade", então não estaria Rousseau encontrando no homem natural um poder especial, separando-o da natureza?

Vejamos primeiramente o que Rousseau não encontra neste homem, para em seguida, examinarmos o quê ele encontra.

Ao rejeitar qualquer tipo transcendental de razão (09) para explicar as diferenças, Rousseau seguindo a evolução (11) de seu hipotético estado, defende que este homem natural possui uma razão que é também primitiva e que, só por força das "circunstâncias", desenvolverá. Apesar de todos serem iguais,

porque a natureza assim desejou, Rousseau afirma que entre os homens naturais há diferenças - "força, destreza, qualidades do espírito" etc - que são estabelecidas naturalmente e, por isso, não se constitui em privilégios, pois, os homens primitivos sequer têm consciência de tais diferenças. Rousseau vai mais além, dizendo que:

(...) Todo animal tem idéias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas idéias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele." (02:243)

Está, pois, nessa qualidade de agente livre, dois princípios justapostos à solidão do homem no estado natural, são eles: a liberdade e a igualdade. Para Rousseau, segundo o prof. Joel,

"(...) a idéia de igualdade não se dissocia da de liberdade: sendo todos iguais, no estado natural, todos têm suas necessidades satisfeitas sem o concurso de seus semelhantes, pelo que todos são independentes, isto é, têm sua liberdade garantida. A igualdade, portanto, além de condição de ordem, é-o também da liberdade. Ordem e liberdade se identificam no seu fator determinante: a igualdade. Se a desordem se segue a destruição da igualdade, podemos também concluir que a esta também se segue a destruição da

liberdade. A ordem é definida pela proteção das características básicas do estado de natureza, a igualdade e a liberdade." (04:159)

Dessa forma, a existência do homem no estado de natureza, não passava por qualquer idéia de associação. O que é então, que Rousseau encontra no homem que o diferencia dos outros animais? A esta questão, Rousseau nos responde: "É a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares..." (02:243) O homem, apesar de ser tão frágil quanto um outro animal qualquer, está, segundo Rousseau, "organizado de modo mais vantajoso que todos os demais". Enquanto os outros animais estão submissos à natureza que age sobre eles, o homem, ao contrário, é capaz de executar as suas tarefas livremente. "Um escolhe ou rejeita por instinto e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando fora vantajoso fazê-lo." (02:243)

Assim, Rousseau encontra na perfectibilidade o limite entre o que pertence aos animais em comum e o que é inerente apenas ao homem. É essa qualidade, "...muito específica... e a respeito da qual não pode haver

contestação...", (02:243) que, "...com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras..." (02:243) E por ela que o estado natural é abandonado. Rousseau a entende como uma potência que se desenvolve no momento em que as necessidades se fazem presente. Entretanto, no exato instante em que essa potência se desperta em ato, é o momento que inicia a involução da espécie. (11) E Rousseau quem nos diz:

"Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e - enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto - o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua perfectibilidade lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza." (02:243)

Starobinski a esse respeito diz: "O homem, em sua condição primeira, apenas emerge da animalidade; é feliz: essa condição primitiva é um paraíso; e ele não sairá da animalidade senão quando houver tido a oportunidade de exercer sua razão, mas com a reflexão nascente sobrevém o conhecimento do bem e do mal, a consciência inquieta descobre a infelicidade da existência

separada: e, portanto, **uma queda**". (03:296)

No entanto, a perfectibilidade que o define, não é fonte de todos os males, pois, se o fosse, teríamos que conceber o homem como naturalmente mau. Rousseau não pensa assim, e afirma que o homem no estado de natureza não é bom nem mau, pois, para que isso seja possível, é necessário que se convencie o que vem a ser um e outro: coisa que só uma vida em relação social pode oferecer. A rigor, a capacidade de aperfeiçoar-se é a condição - que só o homem possui - de perceber a sua ação e, ao percebê-la, ser capaz de agir de forma diferente. O fato de agir de forma diferenciada, não implica agir bem ou mal; o homem primitivo simplesmente atua como as circunstâncias exigem. E na ação consciente sobre o meio, que a perfectibilidade, por força das circunstâncias, torna o homem mau.

Rousseau não culpa o gênero humano pelo erro, "o mal vem de fora", porém, como obra do próprio homem, ou melhor, por obra das suas fraquezas que, não mais conseguindo satisfazer a todas as suas necessidades, "...logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las...", sob pena de sucumbir-se.

"A altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso

tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvores e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte." (02:260)

Mas, ao colocar em ação a sua potência - por força das circunstâncias - o homem a faz, no estado original, por "impulsos da natureza... não ultrapassando, pois, seus desejos e suas necessidades físicas." (02:244) já que, "sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade". (02:245) Falta-lhe, pois, conhecimento que em nada lhe faz falta.

Para Rousseau o homem natural, não tendo consciência de suas necessidades e nem de suas paixões, atende-as como manda a natureza.

"Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento de existência atual sem qualquer idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. E esse, ainda hoje, - continua Rousseau - o grau de previdência dos caraíbas: de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele." (02:245))

A consciencia de suas proprias necessidades em muito deve às paixões "E pela sua atividade - diz Rousseau se referindo às paixões - que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar." (02:244) Quando Rousseau afirma que o homem é "naturalmente bom", mas por outro lado, "tudo degenera entre as mãos do homem", nos leva a concluir como Starobinski: "o mal vem de fora e é paixão pelo de fora" (03:31) Se tivéssemos de fazer uma associação entre o bem/mal/paixões, teríamos, no homem, o mal junto às paixões, ou melhor: a paixão pelo mal.

Há, deste modo, uma distância muito grande entre as paixões primitivas (as puramente físicas: desejar, temer, querer e não querer etc...) e as adquiridas (aquelas que vêm, em relação social, por força da consciência gerando assim, novas paixões: amor, ódio, vaidade, vingança etc...) "As paixões - diz Rousseau - encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nosso conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie..." (02:244)

Vivendo, pois, nessa condição, o homem natural, como já foi dito, não era nem bom nem mau. Para garantir a existência comum, esses homens, não gozando "dos freio das leis", possuíam, segundo Rousseau, uma disposição inata: "A piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão..." (02:253) Rousseau entende que este sentimento é tão forte no homem "...que até mesmo os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir..." (02:253) A piedade, continua Rousseau, "...representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela no estado de natureza, ocupa o lugar das leis dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à doce voz..." (02:254)

Como Rousseau não concebe desordem no estado de natureza, a ordem lá estabelecida, era aquela que o seu instinto mandava. A forma de vida do homem naquele estado é, segundo Rousseau, desprovida de "qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns..." (02:251) Neste sentido, a família, sendo uma forma de organização social, entre os primitivos não se constituía da forma como a conhecemos hoje. Rousseau assim descreve essas relações:

"Não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade. A mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles. Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se senão o de não se perderem de vista, logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros." (02:247)

Nota-se que a ausência da relação social não lhes é cara. Vivem como manda a natureza e, não há portanto, incompatibilidade entre "desejos e necessidades". As circunstâncias ainda não mudaram o homem da natureza.

Num estado assim constituído, o homem vive isolado, gozando da mais completa liberdade e individualidade, numa relação completamente oposta às relações sociais que são objeto de sua crítica. Rousseau, ao criar o homem natural, o tem como um recurso metodológico, que lhe permite "separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e conhecer com exatidão um estado que não existe, que talvez jamais tenha existido, que provavelmente jamais existirá..." (02:228)

Para isso, diz Rousseau, "...sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções..." (02:229) Rousseau vê no homem uma "condição original" que se perdeu com o desenrolar do tempo. "Mas, por outro lado - diz Starobinski - na medida em que o homem não deixa de ser um filho da natureza, ele conserva uma inocência indestrutível." (03:31) Ele quer separar o que é da sociedade e o que é do homem, ou melhor, "o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo." (02:227)

Empreendimento nada fácil este de retirar as "maquiagens" que o homem recebeu em sociedade, pois,

"(...) semelhante a estátua de Glaucon (12) que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado tanto que se parecia menos com um Deus do que com um animal feroz, a alma humana alterada no seio da sociedade por mil causas continuamente renascentes, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças ocorridas na constituição dos corpos, e pelo choque continuo das paixões, por assim dizer, mudou de aparência a ponto de ser quase irreconhecível." (02:227)

Rousseau afirma que o homem mudou e se tornou "quase irreconhecível". Ora, se há o quase, é porque há a possibilidade de conhecê-lo, pois, como diz Rousseau na sequência:

"É fácil de ver que nessas mudanças sucessivas de constituição humana é que se deve procurar a origem primeira das diferenças que distinguem os homens... Com efeito, não é concebível que essas primeiras mudanças, sejam quais forem os meios pelos quais se deram, tenham alterado, a um só tempo e da mesma maneira, todos os indivíduos da espécie; porém, tendo-se uns aperfeiçoado ou deteriorado e adquirido várias qualidades, boas ou más, que de modo algum eram inerentes à sua natureza, ficaram outros por mais longo tempo em seu estado original. Foi isso que determinou entre os homens a primeira fonte de desigualdades..." (02:228)

Ora, se Rousseau não procura examinar a realidade pelos fatos - vividos e contados -, onde ele procurará a verdade? Rousseau nos responde: na "natureza que jamais mente". Para isso, ele conjectura um estado que "poderia não ter existido", onde o homem possuía apenas diferenças naturais. Este estado é o estado de natureza que, criado por Rousseau, para seguir o seu próprio caminho, se constitui num recurso para explicar as diferenças convencionais entre os homens. Para isso ele quer "cavar até a raiz", ou seja, ele vai retirando do homem tudo o que pode lembrar uma vida em sociedade, até chegar ao homem ideal. Rousseau, para encontrar a alma do homem, procura

"(...) formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam... Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que

estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu." (02:237)

Estamos agora, diante de um homem que não existe, enfim, de um homem hipotético que vive num estado hipotético. Numa palavra: de um homem que vive no estado de natureza.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS E NOTAS
(Relativas ao 1. Capitulo)

Obras de Jean-Jacques Rousseau

01. Emilio ou da educação São Paulo, Difel, 1992.
fel, 1992.
02. Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. São Paulo, Abril, 1983. - Col "Os pensadores".

Obras de outros autores

03. STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
04. ULHOA, Joel Pimentel de. Do Símbolo aos Fatos: Estudo da Utopia de Rousseau. São Paulo, tese de doutoramento, USP, 1979 - mimeografada.
05. Platão no diálogo intitulado Mênon, procura examinar a virtude. O objeto específico deste tema é se ela pode ou não ser ensinada. As perguntas colocadas que merecem a atenção de Sócrates, eram: "a virtude pode ser ensinada? ou se pode ser adquirida pelo exercício? ou quem sabe se não é nem ensinável nem adquirível pela prática, mas recebida de nossa própria natureza?" (PLATAO. Mênon. São Paulo, Ediouro, s/d, p. 44 Coleção "Universidade de Bolso")
Tais perguntas se reduzem a forma, ou melhor, como a virtude se manifesta na ação do homem. Bom, se há o como, resta a pergunta, o que é? Sócrates afirma "não sei nem se a virtude pode ser ensinada, nem se não pode; para dizer tudo, não sei sequer o que é a virtude... E, não sabendo o que é uma coisa, como queres que saiba como ela é? (Mênon, p.45) Por isso as perguntas de Mênon, são para Sócrates acessórias. Trata-se, antes de mais nada, de tentar descobrir o que é.
Então, se a pergunta essencial não estava posta, restaria a Sócrates, devolvê-la a Mênon acrescentando aquela que, segundo ele, deveria vir primeiro: o que é a virtude?

E em busca desta questão e não daquela que o diálogo se desenvolve. Sócrates redefine o ponto de partida, ou seja, redefine o objeto sobre o qual se deve teorizar e, por decorrência, a mudança do caminho. Parece que Sócrates está agindo como aquele que, ao ensinar um caminho, primeiro pergunta em qual lugar estamos.

A certeza que Sócrates possui é a de que não sabe o que é a virtude. Ao passo que Mênon afirma sabê-la e quer saber se ela pode ou não ser ensinada.

Julgando saber o que é, cuida de responder a Sócrates dizendo: "há a virtude do homem, que é saber administrar bem o estado; há a virtude da mulher que é administrar bem a casa; há a virtude da criança; há a virtude do velho; a que convém ao homem livre, outra ao escravo. Jamais te sentirás embaraçado quando te vires na necessidade de dizer o que é a virtude - conforme a ação, conforme a idade, conforme o trabalho" (Mênon p. 45)

Sócrates nega este argumento, dizendo que continua sem saber o que é a virtude e ironiza Mênon com esse exame de exemplos dizendo: "Eu que procurava uma só virtude, acabo de encontrar em ti um exame de virtudes" (Mênon, p. 45)

Interrogando as certezas de Mênon, Sócrates, além de forçar a si próprio a encontrar o conceito procurado, vai exercitando a maiêutica com seu amigo. A cada pergunta superada, uma outra deve ser respondida, até que se rompe quase que inteiramente com o sensível, pois, para Platão, este é enganoso e traiçoeiro. Atingido este nível passamos a dialogar com a alma e aprender com ela, porque "a alma - diz Sócrates - é imortal; renasceu repetidas vezes na existência e contemplou todas as coisas existentes tanto na terra como no Hades e por isso não há nada que ela não conheça! não é de espantar que ela seja capaz de evocar à memória a lembrança de objetos que viu anteriormente, e que se relacionam tanto com a virtude como com outras coisas existentes" (Mênon, p.55)

Só a alma, portanto, conhece a virtude. Nada lhe escapa. O sábio é aquele que conseguir abandonar o mundo sensível e, quanto mais ele for capaz de abandoná-lo, mais perto da alma ele ficará.

Este estágio só é atingível por aquele que perceber o seu corpo como obstáculo e superá-lo; ou melhor, aquele que for capaz de matar o corpo e encontrar o prazer da existência no "ser em si", que para Platão, só as almas puras podem gozar dessa felicidade. O corpo, grande responsável pela imperfeição - corruptor da alma - nos faz vulneráveis às paixões, deixando-nos susceptíveis ao erro e acabamos por conhecer apenas fragmentos da perfeição.

06. As luzes no tempo de Rousseau prevalesciam sobre qualquer interpretação, sejam elas dos fatos, sejam elas metafísicas. Aliás, esta nova forma de interpretar o mundo, que se

contrapõe a fé medieval, era uma necessidade que as novas relações de produção impunham aos homens. O Caráter mercantil já estava se estabelecendo em todas as relações - do homem com a natureza, nas relações sociais e, evidentemente, nas relações particulares do indivíduo. O iluminismo, não resta dúvidas, em muito contribuiu para o estabelecimento do novo conceito de homem - um conceito que acompanha a necessidade do mercado - ou seja, a rapidez, a perspicácia, a ambição individual.

A luz desses princípios, a observação é impossível sem a teoria: primeiro para orientá-la e, em seguida, para interpretar o observado. Essa forma de ler o mundo, resultará em três princípios combinados: o individualismo, a liberdade e a igualdade.

Entre esses três princípios, a liberdade é o que tem uma abrangência maior e do qual deriva os outros dois. As suas bases se fundamentam no comércio, na manufatura, na possibilidade de ir e vir, enfim, na vida das cidades que, apesar de ter uma longa história - as primeiras datam de 3.600 a.C. -, é na idade moderna que ela passa a ser o lugar do trabalho livre onde além de concentrar os artesãos, o pedreiro, o coletor de impostos, concentra também o comerciante, o desempregado, os mendigos etc. Este lugar da liberdade - as cidades - não se limita ao meio urbano, mas até onde o princípio, vender e comprar, é absorvido como norma de conduta nas relações individuais dos homens, bem como entre as nações. Comparado ao antigo regime que se organizava hierarquicamente - reservando a posição superior ao clero - o novo regime que está se instalando na Europa é caracterizado pela sua dinamicidade: um investimento rápido para um lucrativo e também rápido retorno.

O campo não escapa à rapidez das cidades. A possibilidade do lucro não pode esperar! As relações mercantis vão alargando as fronteiras e penetrando onde a necessidade do lucro exigir. Todos os povos vão se submetendo lentamente ao mercado. Tudo em nome da ordem. Da ordem racional. Do racionalismo, que significa, "antes de tudo, liberdade e, mais exatamente, liberdade num duplo sentido: a) liberdade em relação a qualquer autoridade ou opressão exteriores; b) liberdade em face de nossas próprias paixões que nos ligam ao mundo exterior." (GOLDMANN, Lucien. Origem da Dialética, Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.23)

Ora, nesse reino de liberdade não cabe o servo: servo de um tal senhor ou servo de Deus. Ele se pertence e como tal deve ser respeitado, devendo apenas respeitar a liberdade do outro. Daí o segundo princípio: o individualismo. Desses dois, um terceiro aparece como necessidade para que os primeiros se realizem: é o princípio da igualdade. Não se trata porém, de igualdade de condições materiais, já que a tradição manda que sendo naturalmente desiguais, não se pode desejar que os homens sejam iguais em suas riquezas. Como diz

Voltaire: "Não temos todos talento igual e a propriedade é, em geral, uma retribuição ao talento. A propriedade igual para todos é uma simples quimera; só poderia ser obtida por espoliação injusta. É impossível, em nosso feliz mundo, que os homens que vivem em sociedade não se dividam em duas classes: os ricos e os pobres". (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. Dicionário Filosófico São Paulo, Abril, 1978, p.271 - Col. "Os pensadores) Trata-se, pois, de liberdade jurídica. Em Rousseau, vamos encontrar uma posição que melhor atende aos princípios da liberdade e individualismo. Ele diz: "... a respeito da igualdade, é preciso não entender por esta palavra que os graus de poder e de riquezas sejam absolutamente os mesmos; mas que, quanto ao poder, ele se encontra abaixo de toda violência, e nunca se exerce senão em virtude da posição social e das leis; e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar o outro, e que nenhum seja tão pobre que seja coagido a vender-se..." (ROUSSEAU, J. J., Contrato Social, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 48) Esta é a posição de Rousseau referindo-se ao estado de sociedade idealizado por ele.

A liberdade, o individualismo e a igualdade, são princípios que, combinados, formam as palavras de ordem contra o terceiro estado, na luta contra a ordem do antigo regime. "No antigo regime - diz Hobsbawm - um trabalhador ou camponês, qualquer pessoa que possuísse uma propriedade era um cavaleiro, e membro da classe dominante, e, vice-versa, o status de nobre ou de gentil-homem (que dava privilégios políticos e sociais e era ainda de fato a única via para os mais altos postos do estado) era inconcebível sem uma propriedade." (HOBBSBAWM, Eric J. A era das revoluções São Paulo, Paz e Terra, 1988 p. 33) A sociedade em que está vivendo Rousseau, já traz elementos que possibilite o questionamento da ordem instituída. As cidades já ofereciam outra possibilidade de vida. O homem para ser o "cavaleiro" - ou o cidadão -, não precisa ter a propriedade - entenda-se por propriedade a terra - para ser alguém. O novo sentido do proprietário é agora aquele do homem livre, isto é, aquele que, livre, pela sua capacidade "industriosa e racional", for capaz de acumular. O lugar da liberdade - as cidades - não se limita ao meio urbano, mas até onde a possibilidade de lucro existir. No antigo regime tinha-se uma concepção econômica estática, presa a posses e propriedades; já o novo regime que está se instalando na Europa, caracteriza-se pela dinamicidade: um investimento rápido para um lucrativo e também rápido retorno.

07. Maquiavel, desejando ver o estado unificado, escreve O príncipe, onde procura evidenciar qual deve ser a conduta de um governante para conseguir governar um estado. Marilena Chauí, referindo-se a Maquiavel, destaca: "Maquiavel é o primeiro pensador político que não busca a boa-sociedade nem o bom-

governante, que não apóia o poder político sobre a transcendência divina, nem sobre a bondade ou perversidade da Natureza, nem enfim, sobre as luzes da Razão. A garantia do poder é apenas a ação do sujeito político, que deve encontrar a ocasião oportuna e agarrá-la. E também o primeiro pensador político que não toma como ponto de partida nem como ponto de chegada a idéia de comunidade, mas define a Cidade pela divisão originária entre o desejo dos Grandes de oprimir e comandar, e o desejo do Povo de não ser oprimido nem comandado. Assim, é o primeiro a definir a sociedade pela divisão interna e não pela harmonia e pela identidade consigo mesmas" (CHAUI, Marilena. Cultura e Democracia: O discurso competente e outras falas. São Paulo, Moderna, 1981, p.24) Para Maquiavel o homem é também mau e, por este motivo, o governante deve guardar autoridade e impor medo aos governados. "...um príncipe prudente - diz Maquiavel - não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir. Se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau. Mas, dado que são pérfidos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la para com eles. (Príncipe p. 65) Contrariamente a Rousseau, o governante para Maquiavel não precisa gozar das qualidades que aparenta. Sobre este aspecto Maquiavel diz: "...o príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas, bastando que aparente possuí-las. Antes, teria eu a audácia de afirmar que, possuindo-as e usando-as todas, essas qualidades seriam prejudiciais, ao passo que, aparentando possuí-las, são benéficas; por exemplo: de um lado, parecer e ser efetivamente piedoso, fiel, íntegro, religioso, e de outro, ter o ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não ser, tornar-se o contrário" (MAQUIAVEL, O príncipe, São Paulo, Abril cultural, 1983 p. 74 - Col. "Os pensadores").

08. Rousseau se refere, na introdução do Segundo Discurso, ao princípio explicativo da religião, de que Deus teria "tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação" (ROUSSEAU, Segundo Discurso São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 236 - Col. "os pensadores.") Este princípio é negado por Rousseau, que nega também qualquer tipo de dogmas e credos que têm uma origem exterior ao homem. Há em Rousseau uma religião que brota do indivíduo e não de um poder institucional. Emílio, a partir dos 15 anos passará a viver uma vida social e moral. E daí que entrará em contato com as diversas instituições sociais, entre elas as igrejas com suas várias formas de religião. Por comparação, Emílio descobre que Deus já estava em seu coração. "Meu filho - diz Rousseau -, conservai vossa alma em condições de desejar sempre, que haja um Deus, e não duvidareis nunca. Demais, qualquer partido que tomeis, lembrai-vos de que os verdadeiros deveres da religião são independentes das

instituições dos homens; de que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade; de que, em qualquer país e em qualquer seita, amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a si mesmo é o sumário da lei; de que não há religião que dispense dos deveres da moral, só eles realmente essenciais; de que o culto interior é o primeiro dos deveres, pois sem a fé nenhuma virtude verdadeira existe."(ROUSSEAU, Emílio, São Paulo, Difel, 1992, p.367) Sobre a fé que guarda Rousseau em um Ser superior Frederick Eby diz: "Como seus contemporâneos, era um deísta, mas seu deísmo era religioso e emocional. Combinou um agnosticismo discreto em relação à possibilidade de revelação com um espírito de reverência pelo Cristianismo." (EBY, Frederick. História da educação moderna, 2a. ed. Porto Alegre, Globo, 1976, p. 288)

09. Além de excluir qualquer possibilidade de modificação do homem por força de uma ação sobrenatural, Rousseau exclui essa possibilidade, também das faculdades artificiais. Essas foram acrescidas ao homem "...por meio de progressos muito longos." (ROUSSEAU, Segundo Discurso, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p.238 - Col. "Os pensadores").
10. Rousseau, com a expressão "o homem que medita é um animal depravado", provoca muitas dúvidas que tem de explicar. Tal explicação está em uma carta ao Senhor Philopolis, publicada como anexo ao Segundo Discurso no livro Rousseau da Coleção "Os pensadores".
11. O que houve com a história do homem foi na verdade uma involução, pois, apesar de ser, no estado de natureza, nem bom nem mau, as circunstâncias más atuaram sobre o homem levando-o a pender para o mal. É daí que Rousseau retira a idéia de involução. Entretanto, ao me referir ao estado de natureza e demonstrar como Rousseau descreve tal involução, há metodologicamente o que chamei de evolução de seu hipotético estado.
12. Rousseau se refere a estátua de Glaucon, citando Platão no livro X da República. Neste livro Platão procura demonstrar a Glaucon as diferenças do mundo da aparência com o mundo verdadeiro. "...para vê-la tal como é na realidade e não como nos aparece agora, degradada pela sua comunhão com o corpo e outras misérias, é preciso contemplá-la com os olhos da razão, em sua pureza original". (PLATÃO República, São Paulo, Ediouro, 1988, p. 273) Platão, para justificá-lo, recorre à lenda do pescador marinho Glauco que, segundo a qual, teria se tornado imortal após comer uma erva mágica e atirar-se ao mar. Sobre a verdade Platão diz: "...não devemos esquecer que a vimos num estado comparável ao do marinheiro Glauco, cuja aparência original dificilmente poderia ser percebida, pois tinha os membros quebrados, estropiados e deformados de mil

maneiras pela ondas, ao passo que outras novas lhe haviam nascido pela incrustação de conchas, algas e pedrinhas, de modo que mais lembrava um monstro do que sua forma natural." (República p. 273)

Platão sugere que tudo que foi acrescentado a originalidade da estátua seja retirado. Daí, segundo ele, "só então, se poderá ver sua verdadeira natureza" (República p. 273)

Rousseau, o que pretende?

Ao proceder, neste caso, como Platão, o seu intuito é também o de retirar, por assim dizer, as maquiagens que deixou o homem quase irreconhecível.

CAPITULO II

ROUSSEAU E OS SEUS INTERLOCUTORES HOBBS E

LOCKE

1- Introdução

Rousseau, na introdução do Segundo Discurso, afirma: "Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá." (01:235) Para se chegar até lá, Rousseau renuncia às histórias e aos fatos contados, inclusive sobre o estado de natureza, "para se reservar o direito de esclarecer, por via de hipótese, a natureza das coisas." (04:30) A hipótese de que lança mão Rousseau, não é uma ilha da utopia. Ele parte do princípio de que há algo no homem que não foi destruído e que é preciso recuperar: há por assim dizer, "uma inocência indestrutível". E o que nos diz Starobinski, ao se referir a essa possibilidade em Rousseau "... na medida em que a sociedade é obra humana, deve-se admitir que o homem é culpado e carrega a culpa de todo o mal que fez a si mesmo; mas, por outro lado, na medida em que o homem não deixa de ser um filho da

natureza, ele conserva uma inocência indestrutível." (04:31)
Nessa inocência, os homens no estado de natureza estabelecem uma convivência harmoniosa, onde os desejos e necessidades estão em equilíbrio.

Para se chegar a esse estado, Rousseau sente a necessidade de "cavar até a raiz" e, nesse percurso, ele vai destruindo o que chama de "erros e preconceitos que traziam todos aqueles que, antes dele, descreviam o estado de natureza: "falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil." (01:236)

Entre os que se esforçaram em descrever o estado de natureza, Locke e Hobbes serão destacados. Locke entendia que o homem naquele estado tinha uma existência tranquila e de paz. Entendimento contrário era o de Hobbes para quem o homem, no estado de natureza, vivia numa guerra ininterrupta e era justamente esta a condição que lhe garantia a existência.

2- O estado de natureza segundo Hobbes

Hobbes partia do princípio de que "a natureza fez todos os homens iguais, quanto à faculdade do corpo e do espírito." (02:74) Ora, se todos são iguais - porque a natureza assim desejou -, já que a força corporal do mais forte não é suficiente para destruir o menos forte porque este é capaz de

resistir "quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontram ameaçados pelo mesmo perigo", (02:74) resulta dessa igualdade, a mesma capacidade quanto à esperança de se atingir o mesmo fim. Como é impossível que dois sejam, ao mesmo tempo, contemplados com um só objeto, tornam-se inimigos, "...esforçam-se - diz Hobbes - por se destruir ou subjugar um ao outro." (02:75) Para Hobbes, esse desacordo se fundamenta segundo três princípios. "Primeiro, a competição; segundo, a discordia; e terceiro, a glória.

"A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome." (02:75)

A discórdia é, segundo Hobbes, um princípio inerente ao estado de natureza, onde o homem tinha uma "vida solitária" porém, "pobre, sórdida, embruteçada e curta." Numa situação assim, diz Hobbes:

"(...) não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas

pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo da morte violenta." (02:76)

Eis a condição do homem no estado de natureza. A organização social, segundo Hobbes, é necessária para o desenvolvimento do homem. A esse respeito ele assim nos diz:

"(...) durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois 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 quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim 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. Todo o tempo restante é de paz." (02:76)

A discórdia está, pois, no homem no estado original e está também no homem civil. A diferença reside em que neste estado, o homem tem consciência da sua condição e por isso cria a lei onde se estabelece o que é justo e injusto. Já o homem no estado de natureza não tem "noções do bem e do mal, de justiça e injustiça" (02:77) e, por isso, faz da "força e a fraude..., as duas

virtudes cardeais." Referindo-se ao que é justo ou injusto, Hobbes destaca que são faculdades "que não fazem parte do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades - continua Hobbes - que pertencem aos homens em sociedade, não em solidão." (02:77)

Nota-se que quando Hobbes vai retirando tudo que é social do homem, ele encontra a discórdia como uma condição natural. "E pois - diz ele - esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza." (02:77) O homem para chegar a um acordo necessita domar essa condição estabelecendo leis fortes para coibi-la.

Hobbes, para falar do homem no estado de natureza, solicita a quem duvidar de suas premissas, que recorra aos fatos.

"E poderá portanto talvez desejar, não confiando nessa inferência..., que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?" (02:76)

3- O estado de natureza segundo Locke

Todos os homens nascem iguais! É um ponto comum tanto para Hobbes quanto para Locke. Mas, enquanto Hobbes vê na igualdade entre os homens a condição inicial para a discórdia e com isso o desencadeamento do estado de guerra, pois, "... se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos", (02:74) Locke, ao contrário, vê combinação entre igualdade e liberdade. Os homens tendo nascidos iguais, têm, no estado de natureza, a ausência da "subordinação ou sujeição". Entre o estado de natureza e o estado de guerra, há, segundo Locke, uma distância muito grande. No primeiro, o estado é de "...paz, boa vontade, assistência mútua e preservação..."; no segundo, o estado é de "inimizade, malícia, violência e destruição mútua." (03:41)

Enquanto a igualdade para Hobbes se constitui numa condição que desencadeada, leva ao estado de guerra, em Locke vamos encontrar a "lei da natureza, que importa na paz e na preservação de toda a humanidade ..., em execução nas mãos de todos os homens." (03:36)

Essa diferença na forma de conceberem o estado de natureza, não é a mesma quando os nossos dois filósofos se referem ao estado de sociedade. Este, segundo eles, "será um artifício convencional imposto como remédio para as inconveniências do estado de natureza." (05:102)

A liberdade e a individualidade, são, para Locke, princípios a serem preservados na convenção.

"A liberdade natural - diz Locke - consiste em estar livre de qualquer poder superior na Terra, e não sob a vontade ou a autoridade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra. A liberdade do homem na sociedade não deve ficar sob qualquer outro poder legislativo senão o que se estabelece por consentimento na comunidade, nem sob o domínio de qualquer vontade ou restrição de qualquer lei senão o que esse poder legislativo promulgar de acordo com o crédito que lhe concedem." (03:43)

Coisa contrária acontece em Hobbes. Segundo ele, ao abandonar o estado de natureza, o homem, por medo da morte, encontra meios para coibir a sua violência. Enquanto Locke via "a inimizade, a malícia, a violência e destruição mútua", como característica do homem em sociedade, Hobbes entendia que tais características, já constituíam o homem natural. Neste estado, segundo Hobbes, a possibilidade do pacto era nulo, pois, ninguém o cumpria, porque era estabelecida na "condição de guerra de todos os homens contra todos os homens": (02:82) a desconfiança era generalizada.

O estado de violência vivido pelos homens os levam à procura da paz que, para Hobbes, só se estabelece "...se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento." (02:82) Para que a guerra seja superada é necessário, segundo Hobbes, que se estabeleça "o medo de algum poder coercitivo." (02:82) Daí, enquanto que para Locke o estado é criado para preservar a liberdade e a igualdade, em Hobbes o estado é criado para coibir a brutalidade natural do homem e, portanto, sua liberdade.

4- Rousseau diante de Hobbes e Locke

Rousseau, para descrever o homem natural, procura "cavar até a raiz". Ele vai pulverizando o que chama de erros e preconceitos inveterados daqueles que se esforçaram em descrever o estado de natureza: "falavam - diz Rousseau - do homem selvagem e descreviam o homem civil." (01:236)

Entre os filósofos que se dedicaram a esse esforço, Locke e Hobbes mereceram, por parte de Rousseau, maior atenção, não para dizer onde cada um falhou ou acertou, mas para aprender com eles e construir um caminho próprio: "descobrir - diz Starobinski - sua grande maneira".

Locke entendia que o homem, no estado de natureza é livre e igual: uma liberdade "para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem." (03:35) A igualdade, princípio que Locke não entendia desconectado da liberdade, caracterizava os homens como iguais uns aos outros "...sem subordinação ou sujeição." (03:35) Dessa forma, esses dois princípios davam ao homem natural, as condições ideais para a sociabilidade. Uma sociabilidade, ao contrário da de Hobbes, estabelecida na bondade.

Que os homens, no estado natural, são iguais e livres, Rousseau não discorda. A discordância ocorre em relação a sociabilidade. Para Rousseau, como já demonstramos anteriormente, o homem é solitário e é mais feliz por sê-lo. O homem natural, diz Rousseau, é desprovido de qualquer valor moral, atendendo apenas as suas próprias necessidades físicas. "Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome." (01:244) Neste estado, o homem era disperso. Starobinski diz, sobre a definição do homem natural, o seguinte:

"No estado de dispersão em que Rousseau imagina a humanidade primitiva, nada une o indivíduo ao seu semelhante, mas nada igualmente o escraviza. Não experimentando nenhum desejo de comunicação, ele não se sente separado; nenhuma distância metafísica o afasta ainda do objeto

exterior. Sua relação com o mundo circundante se estabelece no equilíbrio perfeito: o indivíduo faz parte do mundo, e o mundo faz parte do indivíduo. Há correlação, acordo harmonizado entre a necessidade, o desejo e o mundo. O desejo, circunscrito no limite estreito do instante, jamais ultrapassa a estrita medida da necessidade, para que surja a consciência de uma falta; a floresta original provê a tudo. Isso compõe a figura de uma felicidade." (04:298)

Desse modo, enquanto Rousseau afasta qualquer possibilidade de uma vida social do homem no estado de natureza, Locke entende que nesse estado, o homem, além de ser livre e igual, carrega a sociabilidade. No estado de natureza, diz Locke, "os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles..." (03:41)

Toda a harmonia entre desejos e necessidades, que caracteriza a vida do homem natural em Rousseau, é quebrada quando nos referimos a Hobbes. Para ele, a condição de iguais, quanto a capacidade e esperança de atingir os mesmos fins, leva os homens a uma guerra de todos contra todos. A guerra que resulta dessa condição original, caracteriza o princípio da sociabilidade também em Hobbes, pois só é possível haver discórdia onde há vida social. "Hobbes - diz o prof. Joel Ulhôa - vê no homem natural um ser radicalmente egoísta, movido basicamente pelo instinto da sua própria conservação, e naturalmente predisposto portanto para a guerra aos semelhantes." (05:103)

Hobbes não encontra nada no homem que o afaste da maldade original. "Os homens - diz Hobbes - não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito." (02:75) Só a convenção foi capaz de salvar o homem da morte; ou melhor, da miserável condição em que se encontrava, "por obra da simples natureza". Para que a convenção fosse possível era necessário que houvesse algo no homem que o levasse a esse esforço. Hobbes fala então de um preceito que existe no homem como regra geral: procurar a paz e segui-la. O homem só assume essa atitude, segundo Hobbes, por força do medo da morte. Este medo é, por assim dizer, a força reguladora do estado de guerra.

Para Rousseau, ao contrário, o homem no estado de natureza possui uma disposição natural para a paz. Rousseau nos fala "da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis." (01:253)

Hobbes não cavou até a raiz. Ele toma o estado de natureza como um estado de Guerra

"(...) que, por não ter nenhuma idéia de bondade - diz Rousseau, se referindo a Hobbes -, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro." (01:252)

Para Rousseau, o homem no estado de natureza não se caracteriza segundo esses princípios. O homem natural tem uma vida demasiadamente dispersa. Como diz Rousseau: "...seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia." (01:245) O estado de natureza de Rousseau é pois, radicalmente antagônico ao estado natural de Hobbes. Para Rousseau foi a sociedade nascente que deu ao homem todos aqueles adjetivos que Hobbes atribui ao homem natural.

"Hobbes - diz na sequência Rousseau - não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão..., os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens (06) não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal." (01:252)

Seguindo o princípio Hobbesiano, a guerra de todos contra todos torna o estabelecimento da ordem civil uma

necessidade. Essa ordem se estabelece para salvar o homem "daquela condição miserável". Esta segunda condição, porém, em nada altera a originalidade do homem; muito pelo contrário, ela propicia a existência de todos os homens, porque coíbe o espírito de mútua destruição. Já para Rousseau, o homem na condição original se encontra sem "...qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns." (01:251) Nessa condição, como afirma Rousseau: "...os homens não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes..." (01:251) A esse respeito, Starobinski diz: "o homem leva uma existência por demais dispersa para ter necessidade de exercer a violência contra seus semelhantes." (04:304) Por fim, até onde foi Hobbes, só enxergou discórdia entre os homens. Rousseau foi mais longe e enxergou um momento em que os homens viviam em harmonia.

Enquanto Rousseau recusa os fatos privilegiando o que deve ser sobre o que é, Hobbes toma os fatos como verdadeiros para justificar a maldade do homem.

Rousseau, ao recusar a história o faz para contar a sua. "A validade do fato - diz Starobinski - não nos permite prejulgar do direito. Os fatos históricos não justificam nada, a história não tem legitimidade moral, e Rousseau não hesita em condenar, em nome dos valores eternos, o mecanismo histórico do qual mostrou a necessidade, e que estendeu às próprias funções

morais." (04:36) Desse modo, Rousseau toma o seu estado hipotético, quase como um estado real; parece que mais do que um mero recurso para fazer a crítica ao estado de sociedade, ele nos faz crer, para além da crítica, que a construção do novo estado só se constituirá como algo revolucionário, se formos capazes de irmos retirando as "mascaras" para encontrarmos o homem natural. Ora, para encontrar esse indivíduo, é preciso acreditar que há um momento em que ele estava numa condição original. Numa palavra: sem o processo histórico. Ou melhor: num marco zero. Rousseau chegou até lá.

5- As concepções de poder e propriedade em Hobbes, Locke e Rousseau

Hobbes, como vimos, parte do princípio de que o homem no estado de natureza vive numa guerra ininterrupta com seu semelhante, tendo como preocupação basilar a própria conservação. Essa guerra, como já dissemos, representa o desejo egoísta do homem, que se manifesta no exato instante em que "dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos." (02:74) Há, desse modo, uma questão que Hobbes não questiona: o homem vive em sociedade, pois, o estado de guerra a pressupõe. A sociedade de Hobbes, desconhece o altruísmo; o homem tem um caráter egoístico e é por essa razão que a guerra se estabelece. Entendendo que todos são inimigos,

em permanente conflito, o medo da morte acaba se constituindo numa preocupação comum. A desordem desse estado resulta na necessidade de paz. Uma paz que só é possível com a intervenção de um poder que chama para si a condição instaurador da ordem. Este poder para Hobbes tem de ser absoluto. Um poder tão forte que faça os homens obedecerem-no sob pena de perderem a proteção.

O poder em Hobbes acaba se constituindo na materialização do medo, pois, sendo o medo, em especial o medo da morte, a principal paixão, proteger a vida é a finalidade desse poder. Em outras palavras, a segurança dos indivíduos está, segundo Hobbes, materializada no poder: um poder absoluto, que seja capaz de coibir qualquer iniciativa de manifestação do "lobo" ou da "matilha".

Com a instalação desse artifício, a "matilha" passa a se encontrar em segurança, pois, "...os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança, a ninguém... se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros." (02:103) O poder é, desse modo, a própria espada. A sociedade se estabelece, portanto, na obediência, ou melhor, na sujeição, ou melhor ainda: na dependência. Eis o sentido do poder absoluto em Hobbes.

A vida em sociedade é, agora, garantida por esse poder e, enquanto estiver sob o seu controle, haverá paz entre os homens. De onde vem este poder? Como ele é instituído? Hobbes diz que ele nasce artificialmente;

"(...) a única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade... este poder - continua Hobbes - é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto, de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações."
(02:105)

Este é o momento do grande Leviatã que assume perante os homens o caráter de "...Deus moral, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa." (02:105)

Para Hobbes o desejo de posse sobre um determinado objeto é a causa do desacordo entre os homens. Por causa deste objeto, que pode ser para a sua própria conservação ou deleite, é que os homens entram em desacordo, caracterizando o estado de

natureza como um estado de guerra de todos contra todos.

Se Hobbes vê a posse como um elemento exterior ao homem responsabilizando-a pelo desacordo entre os homens, Locke, entende que a posse é um direito inerente ao indivíduo que, em última instância, possui uma propriedade em sua própria pessoa. Não há, desse modo, separação entre o indivíduo e o que lhe pertence: o objeto "exterior" é sua parte constitutiva, desde que para ela tenha sido desprendido algum esforço. (07) Por fim, quanto maior for o esforço - entenda-se por esforço o trabalho desprendido - mais direito a posse o indivíduo deve possuir. Porém, o estado de natureza começa a apresentar alguns inconvenientes para a plena realização desse fim. E Locke quem nos diz:

"(...)por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é obvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de propriedade." (03:82)

Note-se que enquanto o estado de natureza para Hobbes deve ser represado para dar segurança aos indivíduos no Leviatã, o estado de natureza de Locke, ao contrário, apenas deve ser corrigido em alguns inconvenientes que dificultavam a vida, a liberdade e as posses de seus componentes. Sobre a necessidade do estado de sociedade, Locke diz:

"Os inconvenientes a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder que todo homem tem de castigar as transgressões dos outros obrigam-nos a se refugiarem sob as leis estabelecidas de governo e nele procurarem a preservação da propriedade. E isso que os leva a abandonarem de boa vontade o poder isolado que têm de castigar, para que passe a exercê-lo um só indivíduo, escolhido para isso entre eles; e, mediante as regras que a comunidade ou os que forem por ela autorizados, concordem em estabelecer. E nisso se contém o direito original dos poderes legislativo e executivo, bem como dos governos e das sociedades." (03:83)

Desse modo, ao se colocar sob o governo, o homem estava assim, realizando um grande desígnio de Deus: preservar a propriedade. Proteger a posse é como proteger a liberdade e a individualidade, pois, "aquele - diz Locke - que, em obediência a ordem de Deus, dominou, lavrou e semeou parte da terra, anexou-lhe por esse meio algo que lhe pertencia, a que nenhum outro tinha direito, nem podia, sem causar dano, tirar dele." (03:47).

Para Rousseau, o homem no estado de natureza vive em ordem, pois, entre livres e iguais, não há desacordo. Não é esse o entendimento de Hobbes. Para ele o estado de guerra era justamente o desdobramento da igualdade e liberdade: estava na disputa por um objeto impossível, ao mesmo tempo, para os dois, o desencadeamento da desordem. Hobbes chama o Leviatã para regular os homens e evitar a guerra de todos contra todos. Enquanto Rousseau vê os homens independentes no seu estado natural, Hobbes entende que eles estão presos, tementes à morte violenta.

Ainda sobre a desordem, o entendimento de Locke era contrário ao de Hobbes. Enquanto Hobbes vê no homem natural uma disposição constante para a guerra, Locke separa o estado de natureza do estado de guerra. No primeiro, o homem se achava livre e igual. No segundo, os dois elementos naturais são quebrados, a desordem é instalada e o homem chama o pacto para corrigi-la. Daí, segundo Locke, a associação se constitui num artifício para superar os inconvenientes que o estado de natureza começa a apresentar - como por exemplo - a garantia da posse adquirida pelo trabalho individual.

A diferença entre Locke e Rousseau, reside em que, para Locke, o homem no estado de natureza possui uma lei para governá-lo: a razão. Essa lei, como diz Locke, "...ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida,

na saúde, na liberdade ou nas posses." (03:36) Para Rousseau a razão é, no homem natural, uma potência adormecida e, sendo assim, o fato dos homens não se prejudicarem não é por força da razão, mas pela sua ausência.

Por fim, a ordem no estado social, vem corrigir os inconvenientes do estado natural, para Locke; ela vem proteger o homem da morte, para Hobbes; ela vem regular a convivência do homem já desnaturado e socializado, para Rousseau. (08)

Enquanto Locke não separa o indivíduo da propriedade, porque inerente à sua liberdade, como ele próprio diz: "...cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo", (03:45) Rousseau, ao contrário, por entender que nenhuma razão autoriza o homem à propriedade - mesmo porque, ela se constitui apenas em potência, que as circunstâncias, no estado de natureza, ainda não fez despertar -, não se pode identificar o direito à propriedade como um atributo da liberdade. Para Rousseau, o momento em que o homem cerca um pedaço de chão e diz "isto é meu", já é o instante de sua completa desnaturação.

"Enquanto - diz Rousseau - os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, (...) - em uma palavra: enquanto só se dedicaram a

obras que um unico homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas - continua Rousseau -, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade..." (01:265)

A propriedade é, pois, segundo Rousseau atributo do homem em sociedade. A diferença está na concepção de cada um sobre o homem natural: para Locke o homem é naturalmente social e, para Rousseau, o homem é naturalmente solitário. Daí, vale repetir, o homem civil, para Locke, corrige as inconveniências do estado de natureza. Já para Rousseau, o homem civil vê a igualdade desaparecer com a "introdução da propriedade".

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS E NOTAS
(Relativas ao 2. capítulo)

Obra de Jean-Jacques Rousseau

01. Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. São Paulo, Abril, 1983. - Col. "Os pensadores".

Obras de outros autores

02. HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo, Abril, 1979. - Col. "Os pensadores".
03. LOCKE, John. Segundo Tratado Sobre o Governo. São Paulo, Abril, 1983. - Col. "Os pensadores".
04. STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
05. ULHOA, Joel Pimentel de. Do Símbolo aos Fatos: Estudo da Utopia de Rousseau. São Paulo, tese de doutoramento, USP, 1979 - mimeografado.
06. Rousseau utiliza a expressão homem natural, com sentido diferente da expressão homem da natureza. A esse respeito, Claire Salomon-Bayet diz: O vocabulário rousseauista é, nesse ponto, de grande auxílio por sua precisão. Na primeira parte do Segundo Discurso, que versa sobre a duração sem história anterior às sociedades nascentes, a nulidade é a do estado natural do homem, do homem no estado de natureza, do homem selvagem, da vida animal e selvagem. A expressão "homem natural" só aparece na última página, acoplada com a de perfectibilidade, essa faculdade virtual anterior à razão, na qual Rousseau vê a condição de possibilidade de uma evolução, de uma história, de uma razão, que levaram o homem do estado presumido - o estado de natureza - ao termo atual, o da desigualdade social. Essa expressão, empregada uma única vez na primeira parte, é o anúncio retórico de uma saída

pressentida do estado de natureza. (...) Uma vez desempenhado o seu papel, que era o de apreciar a distância entre a animalidade do homem e a animalidade do animal, a capacidade de variação do mais e do menos, própria ao homem, o jogo inovador dos sentimentos e das paixões, o conceito de homem da natureza desaparece: o conceito de homem natural é então o seu suplemento - aquilo que substitui e aquilo que se acrescenta. Enquanto o homem da natureza era do domínio de uma abordagem aparentemente retrospectiva, o homem natural é o fruto de um esforço resolutamente prospectivo. (In: História da Filosofia, sob a direção de François Châtelet, n. 4 - O iluminismo -, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p.155-7).

07. Para Locke a propriedade é um dos atributos naturais do homem. Os objetos exteriores, como fruto de seu trabalho, tornam-se sua propriedade, como o é sua própria pessoa. Aliás, é este o primado que justifica aquele, pois, sendo o indivíduo proprietário dele mesmo, tudo que for acrescentado a ele, o será por sua própria força. "O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens." (LOCKE, J. Segundo Tratado Sobre o Governo, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 45 - Col. "Os pensadores"). Vê-se pois, que o individualismo e a liberdade não estão dissociados da propriedade. O indivíduo, para Locke, deve ser "protegido" em sua atividade industrial. Não cabe ao estado portanto, cerceá-la, e sim salvaguardá-la. Este princípio se contrapõe a ordem do antigo regime que impunha os limites para a ação do homem: preso à terra, aos senhores e a ordem moral cristã.
08. A esse respeito Starobinski, num ensaio sobre Rousseau diz: "Um intervalo imenso - nos diz Rousseau - separa a perda do estado primitivo e a passagem ao estado civil. Rigorosamente, o estado de natureza só terá fim no momento em que os homens estabelecerem comunidades políticas e se proporcionarem um governo. Ver-se-á então, segundo os próprios termos de Rousseau, um segundo estado de natureza, em que o homem está já desnaturado sem estar ainda socializado. Terá atravessado uma história antes de ser homem civil. Ora, essa história, por ser progressiva, não caminha sem crises. Ela se recorta em fases; é ritmada por grandes revoluções. Deixemo-nos - diz Starobinski - guiar por Rousseau: 1- O homem ocioso de origem, sob a instigação das circunstâncias exteriores, descobre a necessidade e a eficácia do trabalho. Os homens ainda não renunciaram à dispersão primitiva. Entretanto,

pressionados pela necessidade, acontece-lhes de associar-se para um esforço comum: colaboração ocasional, em que se constituem hordas anárquicas sem permanência. 2- Ocorre o que Rousseau chama de uma primeira revolução. Ela resulta de um progresso técnico. O homem sabe edificar abrigos, e as famílias podem doravante permanecer agrupadas. A humanidade entra na era patriarcal. Constroem-se aldeias, mas o solo ainda não tem proprietário. A coleta e a caça são as principais atividades que provêm às necessidades do grupo. A descrição que dela faz Rousseau, inspirada pelos relatos dos viajantes e pela Bíblia, pode ser aproximada da imagem que fazemos da época paleolítica. Se existe uma idade de ouro que devíamos lamentar, é essa. Pois realmente existiu, e as nações selvagens são a prova de que teríamos podido permanecer nesse estágio. Essa verdadeira juventude do mundo é um lugar central na duração; para além é a decrepitude que começa. Enquanto o homem da natureza não era mais que uma hipótese necessária, um fantasma do desejo, as sociedades patriarcais e comunistas são uma imagem concreta da felicidade que deixamos escapar por bens ilusórios. Se a história houvesse sido detida na fase da sociedade começada, nos teríamos poupado misérias sem número. Aqui, pela última vez antes da conclusão do Discurso, uma grande imagem elegiaca se eleva, ornada de todas as seduções que Rousseau sabe dar às coisas findas. O contraste será dilacerante com o sombrio destino que doravante nos está reservado. 3- Da mesma maneira que o homem perdeu a ociosidade paradisiaca para cair no trabalho e na reflexão, uma nova queda vai fazê-lo perder a felicidade patriarcal. Por um funesto acaso, os homens descobrem as vantagens da divisão do trabalho, que lhes permite passar de uma economia de subsistência a uma economia de produção. (Emprego intencionalmente os termos modernos que Rousseau não conhecia: mas se ele ignora a palavra, descreve perfeitamente as coisas.) Os homens estão agora destinados a tarefas distintas: uns são forjadores, os outros lavradores. O aparecimento da agricultura e da metalurgia constitui, nos diz Rousseau, uma grande revolução. Com exceção de alguns detalhes, é o que chamamos hoje a revolução neolítica. foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano. Por que essa consequência nefasta? Porque os homens, produzindo além de suas necessidades reais, disputam a posse do supérfluo: não querem mais apenas usufruir; não querem mais apenas os bens atuais, mas os sinais abstratos dos bens possíveis ou de posses futuras. Há, para Rousseau, uma estreita correlação entre o fato de que o homem perde sua unidade ao se entregar a uma atividade parcial e a paixão com que procura compensar pelo ter a perda da integridade do ser. Apenas, essa compensação não restabelece o equilíbrio; compromete-o ainda mais. O homem pode possuir somente delimitando e defendendo a terra que ocupa. As cercas se erguem, pois a posse implica a exclusão dos não-possuidores.

Os menos habéis ou os menos violentos serão então afastados e se tornarão pobres." (STAROBINSKI, Jean. J.J. Rousseau = A transparência e o obstáculo. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p.303-4).

CAPITULO III

A CRITICA DE ROUSSEAU A SOCIEDADE: o conceito
de Homem natural como critério

Ao se propor a fazer a crítica da sociedade, Rousseau não fala especificamente para os genebrinos ou para os franceses. Ele fala para ambos na medida em que são partes constitutivas da sociedade e que carregam portanto, a história da humanidade. "É do homem que devo falar - diz Rousseau - e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõe questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade." (02:235) Essa posição de Rousseau, ante o caminho a seguir, frente à questão proposta pela Academia de Dijon, define a sua preocupação com a humanidade em geral. Para esse propósito - como já apontamos no primeiro capítulo -, a posição de abandono da história demarca um sentido revolucionário (Cf. nota 08 II cap.) nas interpretações, até então, aceitas como inquestionáveis. Tais interpretações partem do princípio construído historicamente, de que o homem não é um animal social (06). Para Rousseau, ao contrário, ele é, isto sim, solitário.

Rousseau retira o homem do processo histórico, pois ele não se prende aos fatos, visto que os fatos não lhe dizem nada. "Rousseau - diz Satrobinski - não tem necessidade da história a não ser para lhe pedir a explicação do mal. (...) O devir é o movimento pelo qual a humanidade se torna culpada. O homem não é naturalmente vicioso; tornou-se vicioso. O retorno ao bem coincide, então, com a revolta contra a história, e, em particular, contra a situação histórica atual." (04:32)

Rousseau nos fala de um homem que ele acredita ter saído, da "natureza que jamais mente" (02:237) e pede desculpas se por acaso misturar o que houver de seu com o homem da natureza. Este homem, para Rousseau, vive completamente só; sua posição frente ao mundo se constitui numa unidade indissolúvel entre desejos e necessidades. O desejo é o que possibilita o atendimento das "necessidades de alimentação, de uma fêmea ou de um repouso". Desejos e necessidades, se constituem portanto, num par em harmonia. "O espetáculo da natureza por muito familiar, torna-se-lhe indiferente; é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não possui espírito para espantar-se com as maiores maravilhas e não é nele que se deve procurar a filosofia de que o homem tem necessidade para saber observar por uma vez o que sempre vive." (02:245)

O homem, no estado de natureza, não conhecia sequer, o seu próprio estado, pois,

"(...) errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavras, sem domicílio, sem guerra, e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, (...) e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que necessitava ter interesse de ver..." (02: 256-257)

A unidade entre desejos e necessidades com o mundo é quebrada, a partir do instante em que, por circunstâncias não previstas, o homem é obrigado a viver em comum. Segundo Rousseau, só por força de acontecimentos fortuitos foi possível abandonar essa primeira condição.

"Quantos séculos - diz Rousseau - talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguísse antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira!" (02:245)

Vejamos o fio dos acontecimentos que, segundo Rousseau, teriam obrigado o homem a abandonar o seu estado original.

Segundo Rousseau, foram os obstáculos naturais, impostos por circunstâncias adversas, que levaram o homem, por força da perfectibilidade, a atuar sobre o meio. A esse respeito Rousseau diz:

"O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. (...) Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las... As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte." (02:260)

Os obstáculos, sempre novos, obrigam "os homens a arranjar novas ferramentas, menos naturais que os galhos e as pedras: assim, aumenta a distância entre a natureza e o homem, distância criada pelo artifício a que este recorre para melhor dominar seu meio". (04:38) O abandono da primeira condição do homem é, pois, estabelecido por força de acontecimentos fortuitos.

"A medida que aumentou o gênero humano - diz Rousseau -, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde

força-los a inclui-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. A margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros." (02:260)

Toda essa dificuldade, imposta pelas circunstâncias, obriga os homens a uma reflexão, ainda rudimentar: "ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho." (04:39) Eis o resultado da ação do homem sobre o meio. Um resultado que por não sabê-lo, a priori, bom ou mau, resultou no mau.

Chegado a esse momento, Rousseau diz:

"Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcaçando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Ai estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção - conclui Rousseau - resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e

todos os vícios que lhes formam o cortejo."
(02:267)

As necessidades naturais, como a da sobrevivência, levam a que os mais fortes, mais rápidos e os mais capazes (diferença física) começassem a beneficiar-se a si próprios, estabelecendo assim, a distinção entre o que é de si e o que é do outro. O desdobramento dessa revolução resulta "na distinção das famílias que introduziu uma espécie de propriedade, da qual nasceram talvez as primeiras brigas e combates", (02:262) pois, ao tomar consciência de si, ou seja, descobrir que ele existe e é diferente do outro, a diferença - que constituía a sua individualidade - será de sua propriedade. Como extensão, tudo que ele adquirir será também dele. Assim, não só ele lhe pertence, como também a sua mulher, a sua família, os seus bens etc.

Uma variável significativa que contribui para a ruptura do estado de natureza é a formação geográfica das regiões. Uma ilha, dados os seus limites, deve ter sido o fator casual que melhor contribuiu para a socialização do homem; um precipício poderá ter sido, também, um aspecto significativo, pois condicionava o homem a dadas fronteiras. Nesses limites o homem aprende a controlar as variáveis: até onde ele pode caminhar; onde está o habitat de tal animal feroz; onde caçar com fartura; onde pescar em abundância etc.

A proximidade entre os novos homens faz desenvolver os laços afetivos "...se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum." (02:262)

Ao mesmo tempo em que se assenhora da natureza, porque pôde forjá-la de modo a oferecer-lhe o que necessitava, verifica-se o aumento da população daquele determinado limite. A escassez dos recursos naturais, nem sempre acompanhada da capacidade de superação, gera também a discórdia.

"Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexos diferentes habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequência mútua. Acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se idéias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. A força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifício de sangue humano." (02:263)

O homem natural, diante de novas necessidades, que escapam ao seu controle, é levado a uma espécie de associação. Daí, um grito, um gesto, é lentamente substituído pela palavra,

que não demora muito, nasce a linguagem. Esta, que segundo Rousseau, não começou com o "homem raciocinando, mas sentindo" (02:163), tem seus rudimentos nas primeiras paixões dos homens e ganha grande desenvolvimento no "seio de cada família". E, neste novo lugar que a linguagem (07) ganha novas formas, pois, "aproximados... e forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme." (02:263)

"Quando - diz Rousseau - as idéias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa; multiplicaram as inflexões de voz e juntaram-lhes gestos que, por sua natureza, são mais expressivos e cujo sentido depende menos de uma determinação anterior. Expressaram, pois, os objetos visíveis e móveis graças a gestos, a aqueles que atingem a audição, graças a sons imitativos; mas, como gesto só indica os objetos presentes ou fáceis de serem descritos e as ações visíveis, como gesto não é de uso universal, porquanto a obscuridade ou a interposição de um corpo o torna inútil, e como gesto mais exige do que excita a atenção, resolveram então substituí-lo pelas articulações da voz, que, sem ter a mesma relação com certas idéias, são mais apropriadas a representá-las como sinais instituídos. Tal substituição só pôde fazer-se com o consentimento comum e de maneira bastante difícil para ser praticada por homens cujos órgãos grosseiros não possuíam ainda qualquer exercício, sendo essa substituição mais difícil de conceber-se em si mesma, posto que aquele acordo unânime teve que ser motivado e a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer-se o uso da língua." (02:248)

Ela, propicia a que o homem tenha idéias gerais. "É essa uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais idéias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas." (02:249)

A proximidade física dos homens, forjada pelas circunstâncias, levou a que laços afetivos fossem estreitados "... O hábito de viver junto - diz Rousseau - fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem como o amor conjugal e o amor paterno." (02:262) O homem isolado em sua condição original, começa a experimentar, à medida que rudimentos de sociedade é estabelecido, princípios de divisão de trabalho. Rousseau assim descreve:

"Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que até aí nenhuma apresentavam. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto os homens iam procurar a subsistência." (02:262)

O homem experimenta, lentamente, progressos que contribuem para alterar a sua condição primitiva. "Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedras duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer

choupanas..." (02:262) O homem, nessa nova condição, ou, como afirma Rousseau, nesse novo estado, (08) ainda tem uma vida simples e solitária, pois, as necessidades eram poucas e os instrumentos inventados lhe possibilitavam supri-las. Nota-se que o homem já está desnaturado, mas não experimenta ainda uma vida social. Foram, segundo Rousseau, as comodidades que as técnicas proporcionaram ao homem natural,

"(...) o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois, além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora a sua posse, e os homens sentiram-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las." (02:262)

Os primeiros desacordos aparecem e os homens começam a viver as "primeiras brigas e combates" porque "uma espécie de propriedade fora introduzida entre eles". O que Rousseau não faz é tomar esta situação de discórdia e tê-la como natural: o instante em que o homem começa a experimentar as primeiras desordens, é quando se tem início à vida civil; o sentimento de proprietário, como já foi dito, é o grande responsável pela desnaturação e socialização do homem. A crítica de Rousseau aos que se dedicaram a descrever o homem natural,

reside na imprecisão de tomar o homem já desnaturado, para falar do homem natural. Eles, segundo Rousseau, não abandonaram o homem civil e transportaram para o estado de natureza, virtudes adquiridas como a vaidade, a inveja, a violência e outras tantas, frutos da relação social. Nesse sentido, Rousseau vai ao encontro de Hobbes para concordar com ele, quanto ao estado de guerra.

Mas, para Rousseau, o equívoco de todos aqueles que se esforçaram em descrever o estado de natureza, reside em que tomaram os fatos como verdadeiros e, remontando o fio dos acontecimentos, chegaram ao homem natural com o conceito do homem civil. Segundo Rousseau os fatos não dizem nada; ele quer "cavar até a raiz" para "...mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores." (02:257) (09) Desta forma, ao "cavar até a raiz", Rousseau encontra, no estado de natureza, um homem "nem bom nem mau, sem vícios ou virtudes".

No estado de natureza de Rousseau, os homens são livres e iguais e a sociedade ocorre por um motivo fortuito: é forjada por uma causa exterior. Ela não é constituída por uma disposição deliberada de um ou mais homens. Ele tem uma existência independente. E por ser independentes que se pode afirmar que são iguais. Da igualdade de todos os homens, retira-se a liberdade, pois, não havendo propriedade de qualquer

espécie, não cabe também, qualquer atitude preventiva entre os semelhantes.

O trabalho, responsável pela propriedade do homem natural de Locke, se constitui para Rousseau, num mal adquirido pelo homem em relação social. "...o trabalho - diz Rousseau - tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas." (02:265) Enquanto Locke percebe o trabalho como condição indissociada do homem, Rousseau o vê como uma acréscimo ao homem. O trabalho é pois, um elemento acrescentado ao homem e precedeu, segundo Starobinski, o "desenvolvimento do juízo e da reflexão."

A nova condição a que chegou o homem, deixou para trás o estado, no qual era livre e independente. A igualdade foi perdida, o homem ganhou a desigualdade moral. Ele ganhou

"(...) a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem."
(02:267)

Todas essas condições reunidas, põe fim, segundo Rousseau, ao estado de natureza. Sobre esse momento Rousseau diz: "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primento que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo." (02:259) A idéia de propriedade resulta de múltiplas condições criadas, onde inclusive a lei do mais forte já se estabelecia, determinando as ações do mais fraco. "As desigualdades - diz o professor Joel - brotam daí, quando os mais poderosos transformaram suas forças ou necessidades numa espécie de direitos sobre os mais fracos." (05:156)

Entre os homens, já desnaturados, teria um culpado particular? Rousseau não inocenta ninguém. Para o florescimento da discórdia, uma parte é cabida a quem disse "isto é meu"; a outra parte, Rousseau reserva àqueles simples que não reagiram ao impostor. "Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores - diz Rousseau - não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!" (02:259) A ordem que daí nasce é arranjada para justificar as novas diferenças. O homem natural que não tinha a natureza como algo que lhe era exterior, tem agora, que aprender a dominá-la, ou melhor, dela se apropriar.

antes que o inimigo o faça.

As diferenças naturais como força, destreza, astúcia, enfim, os talentos particulares, que não se constituíam numa propriedade do indivíduo no estado de natureza, são agora apropriados por aqueles que as possuem. Rousseau, sobre essa possibilidade, assim nos diz: "...os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia a necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver." (02:266) Portanto, a percepção de sua vantagem em relação ao outro, é acrescida ao **isto é meu**. Esta, percepção, na certa, não ocorreu antes ou depois do objeto que lhe é exterior. Rousseau assim nos esclarece: "...a desigualdade natural insensivelmente se desenvolveu junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seu efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares." (02:267)

O desencadeamento desse fato, resulta na divisão entre ricos e pobres, ou como diz Rousseau, "entre dominação e servidão". Já ficou para trás o homem natural, ele adquiriu outra natureza estabelecida na ambição e na maldade.

"A cultura estabelecida - diz Starobinski - nega a natureza... Longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa." (04:35)

Uma sociedade assim estabelecida só pode resultar numa "tremenda" guerra. Numa guerra de todos contra todos. Para Rousseau, esta é a hora do estado de Guerra, estabelecido por homens já desnaturados. Não é portanto, o mesmo estado de guerra de Hobbes, que via guerra entre os indivíduos naturais.

O desenrolar desses acontecimentos, resulta na necessidade do estabelecimento da ordem. Aqueles, que por motivos casuais, conseguem erguer seus muros, se vêem na necessidade de protegê-los daqueles que ficaram de fora. Mas, "Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se...", (02:268) os ricos são levados, por força da necessidade, "...a empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhe outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural." (02:269) Na verdade, segundo Rousseau, os ricos procuram uma forma de garantir as suas

propriedades e, ao mesmo tempo, protege-las daqueles que não tiveram as mesmas circunstâncias favoráveis. (10)

Mas, não bastava construir muros, pois, não haveria tantos e nem tão altos que protegessem os ricos da fúria do semelhante desprovido de propriedade. A desordem instalada entre os desiguais, caracteriza uma situação de conflitos de "uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza..." (02:269) Rousseau leva ao extremo aquele momento inicial do isto é meu. A situação de horror instalada entre os semelhantes, cria as condições propícias para o discurso enganador. Segundo Rousseau, o primeiro demagogo, aproveita-se da situação e lança mão de um discurso objetivando convencer a todos de que os seus interesses são comuns.

"Unamo-nos - diz Rousseau se referindo ao primeiro demagogo -, para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituímos regulamentos de justiça e paz. (...) Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna." (02:269)

Uma distancia enorme, separa a concordia original desta ultima. Enquanto na primeira os homens viviam em harmonia com os desejos e necessidades, na segunda a concórdia se estabelece por convenção. O homem perde, por assim dizer, a sua lei original e ganha uma lei ficticia.

A essa nova lei, todos os homens se submetem. "Todos - diz Rosusseau - correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade..." (02:269) Nota-se que a nova lei, fruto da convenção, é estabelecida como recurso a uma situação de desordem insultentável. Todos, para o estabelecimento do acordo, cederam parte do que lhes era comum: a liberdade. Diante de tais "ordens" o demagogo, por força do "ludíbrio", utiliza-se de uma multidão de recursos para fazer valer os seus interesses frente ao semelhante. Entre os recursos por ele utilizado, as leis e o estado, por exemplo, são dois grandes trunfos.

Mas, não sendo possível tratar o semelhante como igual, pois, às desigualdades naturais foram acrescentadas as morais, só restava ao homem, fruto da relação social, alienar sua liberdade a um corpo que lhe é exterior composto pelas leis e o estado. Institui-se a "ordem", materializando as desigualdades. Este corpo, se constitui no mediador, pelo qual deve passar as ações do individuo, ganhando, por assim dizer, uma força superior. Criado pelos homens, porém mais forte que os homens

individualmente.

Entretanto, este estado não nasce como expressão fiel da maioria. As suas leis, segundo Rousseau, "...deram novas entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria." (02:270)

A situação fruto do ludíbrio, não poderia ser diferente do que é. O homem tem o semelhante como inimigo. "As pessoas de bem - diz Rousseau - passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens se massacrarem aos milhares sem saber por que..." (02:270)

O princípio da propriedade, que inicialmente era de instrumentos, depois de animais e depois da terra, passa a ser extensivo ao estado. O estado, ao se constituir como coisa particular, é lhe instituído, ao mesmo tempo, condições especiais, sob o manto da proteção de todos. Tais direitos, por força das circunstâncias, acabam resultando também, em posse sobre os indivíduos. Andando sobre o fio da hipótese de Rousseau, temos, por fim, um poder materializado na desigualdade, que de

início foi tacita, se desdobrando em forma de lei expressa.

Os proprietários, ao alienar o seu poder para o estado, acabam estabelecendo leis que vão ao encontro de seus interesses particulares, estabelecendo, dessa forma, unidade entre a lei e as suas vontades. Os pequenos proprietários e principalmente os que são proprietários tão somente de si, pouca participação têm no estado e também pouca influência tiveram na elaboração da lei. Estes últimos, então, passam por um processo de dupla alienação: têm suas vontades alienadas ao poder, que por sua vez está sob o controle daqueles poucos. Rousseau, sobre a forma como foi legitimada a desigualdade, chegando inclusive a esse ponto de completa alienação ao poder corrompido, diz:

"E este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção."
(02:280)

Já foi destacado que a ordem nascente beneficiou os ricos. O que a define como um estágio superior ao da desordem

reinante no estado do homem desnaturado e socializado, é que apesar de ser a ordem, por assim dizer, do rico, ela acaba "assegurando uma tranquilidade". "O povo - diz Rousseau -, já acostumado com a dependência, com a calma e as comodidades da vida, e já incapaz de quebrar seus grilhões, consentiu em deixar aumentar a sua servidão para assegurar sua tranquilidade." (02:277) Opera-se, desta forma, a condição de desigualdade continuada entre os indivíduos. De um lado o poder instituído, com os homens que o constituem, estabelecendo o princípio de que o estado lhes pertence e existe para seu usufruto; de outro lado o povo, acostumado à servidão, não sabendo porque reagir.

Rousseau nos fala do poder brotando das mãos dos homens. Como pode uns poucos dominarem uma multidão infinitamente maior? De onde reúne tanta força para tal domínio? A servidão voluntária, (11) segundo Rousseau, se opera entre os homens já desnaturados. "...A sociedade só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza." (02:281) Ainda no Segundo Discurso, referindo-se à servidão, Rousseau diz:

"O cidadão... trabalha até a morte, corre no seu encaço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixaza e de

proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la." (02:281)

Essa multidão de virtudes adquiridas pelo homem, o deixou com uma aparência enganadora, isto é: "...em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade." (02:282) Eis o homem civil! Eis a condição do "civilizado"!

Rousseau não aceita este homem, o verdadeiro é muito diferente. Ele em uma de suas notas diz: "o homem é naturalmente bom... o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu?" (02:291) Como diz Starobinski, Rousseau acredita que o homem tem uma "bondade indestrutível". Ora, se Rousseau nos fala de algo que teria "depravado" o homem, evidentemente, haveria um momento inicial que ele tinha uma inocência que fora abandonada por algum motivo.

A "perfectibilidade" - capacidade de aperfeiçoar-se - deu ao homem o caminho do mal. Rousseau, por acreditar numa "inocência indestrutível", quer mudar as circunstâncias para fazer nascer outro homem.

Rousseau se coloca diante de um problema: se o "civilizado" que aí está é inaceitável; mas por outro lado, é impossível o retorno da civilização ao "bom selvagem", o que fazer? Rousseau nos fala de um contrato, onde a imagem do homem natural se constitui como base para o estabelecimento de uma nova ordem, ou melhor, o estado de natureza é o "modelo" que nos demonstra que o estado civil é factício; o estado de natureza é, por assim dizer, o guia que nos ensina a "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes." (02:32) E pois, um novo contrato, diferente daquele "factício", é um contrato que se opõe ao mau homem construído pela convenção.

Rousseau, com esse propósito, nos aponta a possibilidade do retorno à liberdade, abandonada com a instalação da ordem civil. Mas a liberdade, a que se refere Rousseau agora, deve ser fruto de um novo acordo, porém, estabelecido no princípio de que os "homens nascem livres", pois, da mesma forma que a natureza sai das mãos do autor das coisas, qualquer convenção sai das mãos do homem. Segundo Rousseau, foi a fraqueza do homem que o levou, diante das dificuldades, a recorrer ao auxílio do outro, nascendo daí, as primeiras associações que, por força das circunstâncias, mais complexas, resulta na convenção

atual. Para que esta convenção seja negada, Rousseau chama a primeira condição já abandonada: o estado de natureza. Este estado se constitui em norma a ser seguida na nova associação. Opera-se, pois, a outra possibilidade que Rousseau coloca nas mãos dos homens: "Encontrar uma **nova** forma de associação..." Esta, ao contrário daquela, fruto da corrupção, é legítima porque estabelecida na conciliação do interesse particular com a vontade geral, ou melhor, a vontade geral se constitui como expressão da vontade de cada associado, enquanto voltada para o interesse da coletividade. A nova convenção traz, pois, uma cláusula que sintetiza as demais. Esta cláusula, segundo Rousseau, é "a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais." (02:32) Dessa forma, Rousseau une a liberdade com a dependência. A convenção, estabelecida na vontade geral, por ato de liberdade, caracteriza este novo corpo que se constitui na possibilidade real da liberdade. Salinas a esse respeito diz: "O selvagem que antes se bastava a si mesmo já não pode mais viver sem a ajuda dos seus semelhantes. Sua própria maneira de viver se altera: viver não pode mais ser existir **livremente**, mas é essencialmente conviver, coexistir." (03:79)

Para que a possibilidade de coexistência seja possível, a convenção tem que estabelecer leis. "No estado de

natureza - diz Salinas - não tenho direitos sobre nada, assim como não devo obrigação a ninguém. O estado civil, ao contrário, é o estado do direito e da obrigação." (03:80) As leis, como já foi dito, se constituem, no novo corpo político, na expressão fiel da vontade geral. Assim, ela não carrega a parcialidade vivida no estado de guerra, pois, como expressão da vontade geral, ela traz em seus fundamentos o desejo de todos os contratantes.

No pacto de Rousseau, a lei é soberana. Ela brota dos homens em geral e não dos homens em particular. Tomando-se a vontade dos particulares como parte, tem-se a vontade de todos como todo. Dessa forma, a lei é soberana na medida em que for estabelecida na deliberação do todo e não na vontade particular. Enquanto a lei esteve a serviço destes últimos, tivemos o estado de guerra. "Os particulares - diz Rousseau no Emílio - não estando sujeitos senão ao soberano, e a autoridade soberana não sendo outra coisa que a vontade geral, veremos como cada homem, obedecendo ao soberano, não obedece senão a si mesmo, e como se é mais livre com o pacto social do que no estado de natureza". (01:557) Este é o momento da reconciliação do homem com a natureza.

O caminho percorrido por Rousseau, de construir o homem natural e tê-lo como critério para a crítica da vida

social, bem como modelo para a construção do novo contrato, e a chave para que a possibilidade do novo pacto seja real. Para Rousseau, a possibilidade de construir uma nova sociedade só é possível com a idéia clara do que foi - ou poderá ter sido - o homem natural. O caminho percorrido para se chegar até este homem é o de ruptura com os elementos incorporados ao homem como resultado de sua existência social. Proceder de forma contrária a esta é, segundo Rousseau, incorrer em erros, como os daqueles que, ao "falarem do homem selvagem, descreviam o homem civil".

Rousseau, ao descrever o homem natural, o faz com tanta paixão que envolve o leitor e, por pouco, nos deixa com vontade de aquele estado retornar. Mas Rousseau, a esse respeito nos adverte ainda no prefácio do Segundo Discurso:

"Que meus leitores não pensem que ouse iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, antes com intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la. Outros poderão, desembaraçadamente, ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente." (02: 228-229)

Rousseau olha para trás, mas para olhar para frente. A sociedade atual é estabelecida na corrupção dos costumes, que se desbora em miséria, riqueza, injustiça e desigualdade de todos os tipos.

"Toda a nossa sabedoria - diz Rousseau - consiste em preconceitos servis; todos os nossos usos não são senão sujeição, embaraço e constrangimento. O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; ao nascer, envolvem-no em um cueiro; ao morrer, encerram-no em um caixão; enquanto conserva sua figura humana está acorrentado a nossas instituições." (01:17)

Entretanto, como o homem carrega uma "inocência indestrutível", é possível que, ante outras circunstâncias, um outro homem possa surgir. O isolamento de Emilio é para que seu coração diga quem ele é. O seu coração, Rousseau tem certeza, é bom.

"A felicidade - diz Starobinski - está atrás de nós, mas não se pode retroceder; a sociedade atual só nos reserva males, e aquele que deles toma consciência já não pode jogar o jogo. A figura mítica do selvagem e a de uma sociedade fundada no verdadeiro contrato servem de caução à negatividade crítica, que tem necessidade de opor a um mundo mau a figura verossímil de um mundo ou de um homem melhores. E se o retorno à natureza é impossível, se a sociedade não pode ser corrigida, a solidão torna-se completa para o espírito clarividente. A única atividade ainda possível, como vimos, é a educação de Emilio." (04:308)

O Emilio, educado para o contrato social, será membro de uma comunidade de homens livres e iguais. Ele será, como diz Rousseau

no Contrato, "tão livre quanto antes", porém, numa condição superior, pois, uma vez recuperado a igualdade vivida no estado de natureza, ganha a garantia de que o pacto não será destruído, porque fora fruto da vontade comum.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS E NOTAS
(Relativas ao 3. Capitulo)

Obras de Jean-Jacques Rousseau

01. Emílio ou da Educação. São Paulo, Difel, 1992.
02. Do Contrato Social; Ensaio Sobre a Origem das Línguas; Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades Entre os Homens. São Paulo, Abril, 1983. - Col. "Os pensadores".

Obras de outros autores

03. FORTES, Luis Roberto Salinas. Rousseau: da teoria à prática. São Paulo, Atica, 1976.
04. STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
05. ULHOA, Joel Pimentel de. Do Símbolo aos Fatos: Estudo da utopia de Rousseau. São Paulo, tese de doutoramento, USP, 1979 - mimeografado.
06. A história da humanidade, a que se refere Rousseau, é aquela que os homens criaram ao longo de sua existência social e que foi sintetizada de diversas formas por aqueles que a esse tema se dedicaram. Na Grécia antiga, Aristóteles, por exemplo, a este tema recorreu. Segundo ele, "...o homem é um animal político, destinado a viver em sociedade.... Aquele - continua Aristóteles - que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do estado; é um bruto ou um Deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem." (Aristóteles. A política, São Paulo, Ediouro p. 15, s/d Coleção "Universidade de Bolso")
07. No Segundo Discurso Rousseau destaca que as primeiras formas de comunicação entre os homens devem ter sido as mesmas de qualquer animal: um grito, um gesto etc. Os homens, forçados pelas circunstâncias casuais, "forçados a viver juntos" por força de "Grandes inundações ou tremores de terra que cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas"

(Segundo Discurso, p.263), se colocam diante de novas situações que favorecem o surgimento e desenvolvimento da palavra. E no Ensaio Sobre a Origem das Línguas que Rousseau desenvolve as suas teorias. Segundo ele, as necessidades ditam os primeiros gestos e que as paixões arrancaram as primeiras vozes... Pretende-se - continua Rousseau - que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em aproximá-los. Era preciso que assim acontecesse para que a espécie acabasse por esparramar-se e a terra se povoasse com rapidez, pois sem isso o gênero humano ter-se-ia amontoado num canto do mundo e todos o resto ficaria deserto. Daí se conclui, por evidência, não se dever a origem das línguas às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os separa resultasse o meio que os une." (Ensaio Sobre a Origem das Línguas p. 163-4)

08. Rousseau, no Segundo Discurso parece apontar para três situações distintas, pelas quais a humanidade passou: A primeira é caracterizada pelo estado de natureza, um estado em que o homem era igual a natureza, onde as paixões não ultrapassavam "...os seus desejos e suas necessidades físicas." (Segundo Discurso p. 244); A segunda é caracterizada pela fase da "sociedade começada" em que os homens ainda não estavam desnaturados. A terceira é aquela onde o desacordo se estabelece. (Cf. nota 08 do II capítulo)
09. São todos aqueles que se referiram ao estado de natureza com os conceitos do homem civil. Rousseau se refere especialmente a Locke e Hobbes.
10. "Na verdade, o contrato social é mais vantajoso para os ricos, cujos bens garante, do que para os pobres, aos quais nada mais oferece do que a segurança da pessoa." Cf. Contrato Social, I IX: "O mais singular dessa alienação é que, aceitando a comunidade os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão com isso assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo pela propriedade". Igualmente Rousseau aplicará à fórmula de tal contrato uma importante refutação: todo bem que não é efetivamente trabalhado por seu possuidor, ou cujo uso interessa à comunidade, pode ser definitivamente alienado. Impõe-se compreender que, neste passo, Rousseau critica a idéia - exprimida por Diderot no artigo Direito Natural - dum tratado social, ditado pela natureza, dum sociedade geral do gênero humano. O verdadeiro contrato social é coisa bem diversa. Cf. Manuscrito de Genebra, cap. II, que critica explicitamente Diderot" (ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. In: Rousseau. São Paulo, Abril, 1983, p. 269, nota 96 - Col. "Os pensadores")

11. La Boétie, bem antes de Rousseau, já preocupado em explicar as desigualdades, lançou uma interpretação, retomada por Rousseau. Ele diz: "Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhe dais para destruir-vos. De onde tirou ele tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? como ousaria fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos?..." (LA BOÉTIE, Etienne de. Discurso da Servidão Voluntária São Paulo, Brasiliense, 11987 p. 16)

CONCLUSAO

"Fica decretado que os homens
estão livres do jugo da mentira.
nunca mais será preciso usar
a couraça do silêncio
nem a armadura de palavras..."

Thiago de Mello

O tema desta dissertação - Rousseau: O homem natural e a crítica da vida social - foi suscitado, a partir da prática acadêmica, onde ocorreu-me uma desordem interior, ao me colocar diante da questão dos alunos: "Estudo para ser alguém na vida". Portanto, uma questão prática que carrega em si mesma uma postura teórica, onde são colocadas a concepção de homem, de sociedade e de cidadania.

O professor, a essas três questões, jamais escapa. Entretanto, se ele pretende uma prática consciente - mais que ter consciência de tais concepções -, é necessário saber como proceder para que a possibilidade de construir o novo não fique ao nível da ilusão.

O mundo do professor é o mundo dos valores cristalizados pelo processo histórico e que estão concretamente postos num dado momento. O professor por estar situado num tempo e lugar, traz em sua prática, toda a experiência acumulada

objetivamente pela sociedade. No entanto, a falta de auto-reflexão pode fazer com que as suas ações individuais sejam desprovidas de invenções, ou melhor, de práticas que não sejam antecipadas de sistematização de conhecimentos adquiridos, porque os mesmos não foram providos de criação e sim de acréscimos quantitativos. A tendência daquele que se situa nessa perspectiva teórica é tomar o mundo empírico como intrinsecamente imutável. Daí a sua prática será, indubitavelmente, alheia a sua própria vontade porque sequer ocupou-se em refletir sobre os fundamentos da própria vontade.

Enquanto essa prática pouco contribui para transformar, porque desprovida de auto-reflexão, temos aquela que é precedida de reflexão intencional e crítica, não só do mundo que é exterior ao agente pensante, mas também das operações subjetivas, lhe possibilitando antecipar as consequências favoráveis ou não ante a realidade objetiva.

Na primeira prática o método é, por assim dizer, praticado empiricamente; isto é, desprovido de autoconsciência. Já na segunda, o professor que o pratica define-se pela auto-reflexão.

Foi, na verdade, para aproximar-me dessa segunda prática que procurei, como diz Lucien Goldmann, "subir nos ombros

de um gigante": aprender com Rousseau, como ele constroi a "arquitetura" de sua obra.

A compreensão da escola passa necessariamente pela compreensão da estrutura de nossa sociedade atual. Acredito que se quisermos compreender e contribuir para as transformações, devemos extrapolar as estruturas funcionais internas da escola e percebê-la situada, isto é, partir do pressuposto de que a escola, em qualquer tempo, não está fora nem dentro da sociedade, ela é parte constitutiva. Nela a formação do indivíduo só pode vir - como já foi destacado - segundo um dado projeto político de sociedade, pois, não se educa para viver isolado. A consciência do tempo e lugar onde se processa a educação, pode levar o professor a uma prática de superação ou de manutenção da ordem instituída. Agora, se falta ao docente a consciência de seu tempo, a sua prática se dará segundo a lógica hegemônica nas relações sociais: uma prática simplesmente.

Podemos afirmar que, hoje, o ato de educar foi expropriado das mãos do professor e, portanto, da escola. Não há, prioritariamente, preocupação com este aspecto na relação professor-aluno: a massificação cultural cuida dessa tarefa, onde temos os meios de comunicação - em especial a televisão - como os "formadores do indivíduo". A padronização ganha a multiplicidade das relações humanas que vão do vestir e calçar, comer e beber, à forma como se estabelecem as relações sociais, o

modelo politico-economico e os principios ideologicos que devem ser absorvidos como os "mais perfeitos". O individuo aí formado é aquele que traz todos os simbolos da sociedade de consumo. As vontades, sejam elas quais forem, são pré-vistas e a suas durações, controladas. O que restou à escola então, foi o dever de instruir. Instrução essa que traz possibilidades não excludentes: primeiro, formar um bom profissional que saiba criar, sistematizar, decidir, ser enfim, eficiente segundo a lógica da acumulação capitalista; segundo - sem muita delonga - a escola deve instruir bons "digitadores", ou melhor, formar rapidamente para o mercado, aquele individuo que não precisará saber muito, pois, para as funções mais complexas, já estão aqueles "mais capazes".

Ao colocar dessa forma as tarefas da escola, o professor fica reduzido a mero burocrata. Não é por acaso que as escolas consideradas boas são aquelas que possuem as mais avançadas tecnicas: microfones, videos, projetores, computadores de última geração, laboratórios ultra-modernos etc. Os professores, o que são? são aqueles que sabem manusear bem tais instrumentos de forma animada.

Por fim, os dois elementos - a minha prática acadêmica e o mundo que a circunda - além de definirem o que denominei na introdução desta dissertação por "desordem

interior", constituíram as bases que me levaram ao século de Rousseau. Um século, antes de mais nada, revolucionário, onde as estruturas feudais estavam em decadência e o terceiro estado (06) já dava sinais de que a nova ordem seria estabelecida segundo a vontade do povo.

Uma parte significativa desse povo, "alojado" nas cidades, já antecipa algumas características próprias do que hoje se denomina por mundo moderno. Rousseau, ao reportar aos fatos de seu tempo assim descreve: "Entrando pelo arrebalde de Saint-Marceau, só vi ruas pequenas, sujas e mal cheirosas, casas escuras e miseráveis, um ar de falta de limpeza, de pobreza, de mendigos, carreteiros, palmilhadeiras, pregoeiras de tisanas e de chapéus velhos." (02:149). Vê-se, pois, que o lugar da liberdade - as cidades - se constituía num lugar onde a "deformidade" do homem já se dava de forma mais evidente. E pois, contra a deformidade, que Rousseau, em meio a toda carga otimista na razão de seu século - que ensinava que os homens uma vez de posse dela, seriam capazes de por ordem no mundo -, procura outro caminho que lhe dê outras "idéias claras e distintas".

A sociedade que é objeto de crítica de Rousseau é aquela que organizou a atual vida civil, onde se estabelece uma proximidade geográfica por força do "ajuntamento" com o semelhante mas, por outro lado, promove um distanciamento em suas relações afetivas: o injusto se transforma em normalidade; a

desigualdade ganha legitimidade em lei; o semelhante, um inimigo em potencial; enfim, o "ajuntamento" de que fala Rousseau, tem levado a que o homem acabe se acostumando as varias formas de "corrupção". Starobinski, referindo-se a Rousseau diz:

"O homem social cuja existência já não é autônoma mas relativa, inventa sem cessar desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e de prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o consideram e o respeitam por sua fortuna e sua aparência." (05:39-40)

Este não é o homem original. Entretanto Rousseau não pretende o retorno ao estado de natureza e a educação de Emílio o comprova. "Amanham-se as plantas pela cultura e os homens pela educação." (01:10) Rousseau, ao educar Emílio, o educa para a cidadania, deixando que a natureza aja sobre ele. Ao proceder assim, o homem será, por fim, "bom e justo".

"Não conheço - diz Rousseau se referindo ao Emílio - outra glória senão a de ser "bom e justo"; não conheço outra felicidade senão a de viver independente com o que amo, ganhando todos os dias apetites e saúde com meu trabalho. (...) Não quero outra propriedade senão um pequeno sítio em algum recanto do mundo. Aplicarei toda a minha poupança em valorizá-lo e viverei sem inquietação. Sofia é meu campo, serei rico." (01:551)

Nota-se pois, que Rousseau não condena a propriedade. O que faz Rousseau, é inverter o sentido que lhe é atribuído na sociedade

construída pela história. Nela, como vimos, o homem necessita ter para ser. Já na sociedade do contrato, o indivíduo será, "antes de mais nada, o homem". Ter será para este novo homem, uma condição acessória.

Quando Rousseau utiliza o conceito operatório do homem natural para fazer a crítica da vida social, o seu objeto de crítica é a sociedade criada pelo processo histórico. Os fatos que essa sociedade revela, Rousseau os nega como recurso para a explicação, tanto da vida civil quanto da vida no estado de natureza. O seu objetivo, ao abandoná-los e recorrer a um estado que "...não existe e que talvez nunca tenha existido..." (03:228) é "para bem julgar de nosso estado presente." (03:229) O estado presente a que se refere Rousseau, é aquele vivido, especialmente, em seu século.

Nesse sentido, a leitura de Rousseau nos aponta a necessidade de se estudar o seu contexto histórico para procurar o sentido de crítica à sociedade que, indubitavelmente, vem com uma concepção de indivíduo e, ao mesmo tempo, de sociedade, pois, para Rousseau, não há como separá-los e a melhor sociedade é aquela que permite que o homem possa realizar todas as suas potencialidades.

Outra questão posta por Rousseau é o princípio de que o homem é um animal bom e solitário. Esta afirmação, se constitui, para Rousseau, numa norma que conduz à educação do Emílio. Emílio é um aluno também imaginário, as regras que o conduzem à vida adulta, são estabelecidas em conformidade com a natureza. "A maioria de nossos males - diz Rousseau - é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza." (03:241) Rousseau leva ao extremo o individualismo. Um individualismo que traz o princípio da solidão e da liberdade. Enquanto no estado de natureza, o homem obedece tão somente à sua necessidade e, no estado civil "não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador...", (01:13) para Rousseau, "o homem realmente livre só quer o que pode e faz o que lhe apraz." (01:67) Este é o intento de Rousseau na Educação do Emílio que dirá, quando estiver pronto para uma vida solitária construída no longo período de educação em conformidade com a natureza: "Para mim, todas as cadeias da opinião estão quebradas, só conheço as da necessidade." (01:571) Segundo Rousseau, a liberdade está no coração do homem livre; este homem livre habitará pois, um estado que deverá ser a expressão fiel "das vontades gerais": o homem sabe agora quem é ele e quais são os seus limites numa ordem social. Forma-se, neste momento, a unidade entre indivíduo e sociedade, pois ele saberá antecipar em idéias, os princípios de bondade natural em suas ações sobre o mundo.

Este indivíduo, apesar das revoluções, não foi formado no século de Rousseau e ainda estamos a devê-lo. Eis outro ponto que poderá ser objeto de pesquisa.

Enfim, poderiam me perguntar: Por que num mestrado em educação escolar brasileira, fazer uma dissertação onde se procura examinar como procedeu Rousseau para fazer a crítica da vida civil? Devo dizer que não obstante as infinitas possibilidades que são agora abertas, o estudo do pensamento de Rousseau é um mergulho nas questões educacionais, já que ele nos coloca diante dos problemas do homem, da sociedade e da cidadania. Rousseau nos abre um caminho que não se conclui. Pode-se afirmar que esta dissertação nos oferece um estudo introdutório à leitura de Rousseau. Acredito, como diz Lucien Goldmann, que uma vez "...descobertos...", os temas fundamentais do pensamento de um filósofo e um sistema desenvolvido a partir desses temas, a tarefa do historiador está longe de terminada; poder-se-ia mesmo dizer que ela acaba de começar." (04:57)

F I M

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS E NOTAS
(Relativas à conclusão)

Obras de Jean-Jacques Rousseau

01. Emilio ou da Educação. São Paulo, Difel, 1992.
02. As Confissões. São Paulo, Ediouro, 1989.
03. Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os homens. São Paulo, Abril, 1983. - Col. "Os pensadores".

Obras de outros autores

04. GOLDMANN, Lucien. Dialética e Cultura. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
05. STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
06. Antes da Revolução Francesa, três ordens ou estados constituíam a sua organização social: O clero que detinha o "privilégio de culto público", controlava o ensino, a assistência e "sensurava as atividades intelectuais", constituía o primeiro estado. "A autoridade que lhe era conferida pelo temor e pela fé - diz Georges Lefebvre -, acrescentava-se a que lhe forneciam suas terras e o dízimo. (...) o clero não constituía apenas a primeira das ordens mas também um corpo, o mais sólidamente unido pela própria hierarquia e pela disciplina, o mais fortemente organizado por suas assembléias particulares e tribunais." (LEFEBVRE, Georges. A Revolução Francesa. São Paulo, IBRASA, p. 53) O segundo estado era composto pela nobreza. Ela detinha o controle do solo e gozava de privilégios econômicos e fiscais. A sua unidade se estabelecia em função desses interesses comuns. A esse respeito Lefebvre assim diz: "A nobreza conservava sus contumes, notadamente assinalados pelo direito da primogenitura. Da antiga autoridade senhorial,

subsistia uma parte da justiça, o policiamento da cidade, prerrogativas honoríficas, monopólios, como a caça e as trivialidades, taxas e corvéias pessoais, a servidão, sobretudo no centro leste da Europa, e, finalmente, a propriedade eminente do solo, que constituíam rendimentos reais dos proprietários." (LEFEBRE, p. 55) O terceiro estado era constituído por aqueles que não pertenciam às primeiras ordens. Este estado era composto especialmente pela burguesia, e pelos. A burguesia constituía a parte mais rica e mais capaz do terceiro estado. Mais rica porque, se estabelece sobre novas bases de riqueza - o dinheiro. Com isso os banqueiros, os industriais, os comerciantes, acumulam o suficiente para desejar a alteração na ordem existente. Para que isso fosse possível era necessário princípios que, uma vez aceites por todos se constituíssem em bandeira. As palavras de ordem, liberdade e igualdade são incorporadas pelo conjunto do terceiro estado, tendo como vanguarda a burguesia.

O camponeses compunham a maior parte da população: cerca de 85%. Enquanto a burguesia, ao trabalhar, estava preocupada em vender, o campesinato trabalha para sobreviver. A quantidade de trabalhadores livres aumentava - principalmente em função da apropriação de terras por parte da burguesia -, em uma sociedade ainda rural, onde o trabalho servil insistia em persistir.

O terceiro estado também estava unido: Uma unidade contra os dois primeiros.

BIBLIOGRAFIA

I- Obras de Rousseau

- Emilio ou da Educação. São Paulo, Difel, 1992.
- As Confissões. São Paulo, Ediouro, 1989.
- Do Contrato Social; Ensaio Sobre a Origem das Línguas; Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades Entre os Homens. São Paulo, Abril, 1983. - Col. "Os pensadores".

II- Obras de comentadores e outras

- ARISTOTELES. A Política. São Paulo, Ediouro, 1989.
- CHAUÍ, Marilena. O que é Ideologia. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. São Paulo, Difel, 1962.
- FORTES, Luís Roberto Salinas. Rousseau: da teoria à prática. São Paulo, Atica, 1976
- GOLDMANN, Lucien. Dialética e Cultura. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- _____. Ciências Humanas e Filosofia. São Paulo, Difel, 1986.
- GOLDSCHMIDT, Victor. "Tempo Histórico e Tempo Lógico". In: A Religião de Platão. São Paulo, 1963.
- GROETHUYSEN, Bernhard. J.-J. Rousseau. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HARVERY, David. Condição Pós-Moderna. São Paulo, Loyola, 1989.

- HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo, Abril, 1979 - Col. "Os pensadores".
- HOBSBAWM, Eric J. A Era das Revoluções, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- IANNI, Octavio. A Sociedade Global. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1992.
- KURZ, Robert, O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
- LA BOETIE, Etienne de. Discurso da Servidão Voluntária, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- LEFEBRE, Georges. A Revolução Francesa, São Paulo, IBRASA, 1989.
- LEFORT, Claude. As Formas da História. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- LOCKE, John. Segundo Tratado Sobre o Governo. São Paulo, Abril, 1983 - Col. "Os pensadores".
- MACHADO, Lourival Gomes. In: Rousseau. São Paulo, Abril, 1983 - "Introdução Col. Os Pensadores".
- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. São Paulo, abril, 1983. - Col. "Os pensadores"
- MARITAIN, J. Introdução Geral à Filosofia. Rio de Janeiro, Agir, 1981.
- MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista. In: "Obras Escolhidas", São Paulo, Alfa-Omega, s/d.
- _____. O Capital. Vol. I, São Paulo, Nova Cultural, 1988 - Col. "Os Economistas".
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Elogio da Filosofia. Lisboa, Guimarães editores, 1986.
- MONTEIRO, João Paulo. "Discurso Teórico e Discurso Retórico". In: Discurso, n. 4, Revista do Departamento de Filosofia da F.F.L.C.H. da USP.
- PINTO, Alvaro Vieira. Ciência e Existência. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- PLATAO. Menon. São Paulo, Ediouro, 1988.
- REMOND, René. O Antigo Regime e a Revolução. São Paulo, Cultrix, 1976.
- SARTRE, Jean Paul. Questão de Método. São Paulo, Difel, 1979.
- SAVIANI, Demerval. Educação: do senso comum à consciência filosófica, São Paulo, Cortez, 1985.
- SILVA, Sônia Aparecida Ingacio. Valores em Educação. Petrópolis, 1988.
- STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o Obstáculo. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- ULHOA, Joel Pimentel de. Do Símbolo aos Fatos: Estudo da Utopia de Rousseau. São Paulo, tese de doutoramento, USP, 1979 - mimegrafada.
- VASQUEZ, Adolfo Sánchez. Ética. São Paulo, Civilização Brasileira, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre. As Origens do Pensamento Grego, São Paulo, Difel, 1986.
- VOLTAIRE, François Marie Arouet de. Dicionário Filosófico, São Paulo, Abril, 1978. - Col. "Os pensadores".
- ZEITLIN, Irving. Ideologia y Teoría Sociológica, Buenos Aires Amorrortu editres, 1973.