

ALIENAÇÃO E VERDADE

(Discurso sobre o discurso político de J. - J. Rousseau)

*J'aime mieux être homme à paradoxes q'homme
à préjugés.*

(J. - J. Rousseau/Émile)

*Tout n'est que folie et contradiction dans les
institutions humaines.*

(J. - J. Rousseau/Émile)

INTRODUÇÃO

Regra geral o estudo de qualquer autor do passado, (quando por tal se não entende uma cuidadosa e fria reconstituição arqueológica) é quase sempre precedido pela pergunta fundamental sobre a sua actualidade, ou seja pelas pontes que a ele ainda hoje nos podem ligar. Penso ser essa uma estratégia epistemológica correcta, na medida em que pretenda re(interpretar) os aspectos mais actuais de um determinado pensamento, reconhecendo nas suas perguntas essenciais, as nossas próprias perguntas. No caso particular de Rousseau ⁽¹⁾, essa parece ser, aliás, a única estratégia possível

(1) Para a citação dos vários textos de Rousseau utilizámos a edição das obras completas. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1959, «Bibliothèque de la Pléiade». Por facilidade de citação, e para não alongar as notas de pé de página, citaremos os vários textos de forma abreviada. Assim: *Confessions*, *Émile*, *Contrat*, *Discours* (referindo-se neste caso o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité par mi les hommes*).

para captar toda a riqueza e complexidade de um pensamento cada vez mais longe de se esgotar. Longe de pretender aqui traçar um quadro exaustivo dos aspectos mais actuais do pensamento rousseauniano, julgo, no entanto, importante salientar a profunda actualidade da sua atitude epistemológica. Efectivamente, ultrapassadas que estão as certezas fornecidas pelos paradigmas do positivismo ou do mecanicismo, que dominaram o panorama epistemológico de todo o século XIX e parte do nosso século, vive-se actualmente uma profunda crise que, se negativamente aparece claramente definida (recusa da racionalidade moderna e do conseqüente monismo esquemático para que esta necessariamente aponta), positivamente, está a abrir caminho à emergência de novos paradigmas de inteligibilidade, muito longe ainda de uma concretização teórico-prática. Seja como for, deles sabemos (e sobretudo sentimos) já o bastante para perceber que a derrocada dos grandes sistemas explicativos, integradores, totalizantes e superadores da contradição, está a dar lugar a uma atitude significativamente definida de «harmonia conflitual de todo o conhecimento», em que à «construção paranóica» se opõe o «procedimento metanóico», ou seja, em que a análise objectiva (castradora e limitadora da complexa riqueza social e humana) é substituída por uma visão interior; por uma intuição ⁽²⁾.

E como articular os muitos vectores de análise que a obra de Rousseau tem vindo a proporcionar através de uma vasta, e por vezes contraditória bibliografia, com uma leitura apropriadora que sirva uma reflexão de hoje? Julgamos serem muitos os pontos de afinidade com problemas que ainda hoje se colocam.

À sua maneira também ele foi crítico severo de uma certa racionalidade (a racionalidade das Luzes, de que somos ainda herdeiros) apontando para um novo paradigma muito próximo do que atrás ficou descrito. A dificuldade dos críticos em classificar

⁽²⁾ Digamos que sem ser forçosamente participante ou actor, e certas metodologias exigem-no, existe uma certa interacção que se estabelece entre o observador e o seu objecto de estudo. Há convívência, cumplicidade por vezes, falarei mesmo de empatia (Einfühlung). É talvez mesmo isso, o que constitui a especificidade da nossa disciplina — compreensão, implica generosidade de espírito, a proximidade, a correspondência». In: MICHEL MAFFESOLI, *O Conhecimento do Quotidiano*. Lisboa, Vega, s.d., p. 29.

o seu método (chamando-o de, intuicionista, espiritualista psicologizante, etc.) (3) só prova que ele estava bem mais próximo de nós, que dos seus contemporâneos. Assim, Rousseau, ao definir-se simultaneamente como «le peintre de la nature et l'historien du coeur humain» (4) redimensiona o papel do sujeito e do objecto, no processo de conhecimento, apontando para uma relação de complementaridade (e nunca de oposição) ou, se quisermos, de cumplicidade ou empatia. Ninguém terá sido tão sensível às contradições, por pensar que é delas que se alimenta a vida humana, como Rousseau e, de entre elas, a contradição entre unidade e multiplicidade. Efectivamente, poucos se terão confrontado tão profundamente com a necessidade simultânea de perseverar o «eu», sem com isso sacrificar a comunidade. Se tal projecto terá ou não sido conseguido, é o que tentaremos avaliar, não sem antes advertir que este nos parece ser um dos muitos paradoxos no mais paradoxal dos pensadores (5)...

(3) A questão do método em Rousseau, merecerá certamente uma atenção muito particular, objecto que ultrapassa os limites deste trabalho. No entanto, também neste campo o debate está longe de se esgotar, prova da vitalidade do autor. De facto, ultrapassando a posição que amarra Rousseau a um método «não científico», eclético, onde os dados da observação empírica (etnologia, etnografia, etc.) se misturam estranhamente (paradoxalmente) com elementos de uma espiritualidade evangélica, surgem posições que apontam a existência no pensamento rousseauiano, de uma linha metodológica mais rigorosa. Nesse sentido vão as investigações de J. Morel que considera ter Rousseau usado o método experimental, baseado sobretudo na abundância de dados relativos às sociedades primitivas recolhidos na literatura de viagens e nas muitas obras de carácter científico aparecidas no século XVIII, como a *Histoire Naturelle* de Buffon, entre outras. Vão ainda as de Derrida e de Levi-Strauss, que defendem ser Rousseau um inovador no campo da antropologia, baseando-se justameste na construção «estruturalista» que preside à elaboração do conceito de «estado de natureza».

(4) J. Rousseau, «Rousseau juge de Jean-Jacques». In: *Dialogues*, t. I, p. 728.

(5) Não é certamente por acaso que algumas das mais significativas obras dedicadas ao seu estudo, ostentam logo no título, a marca da própria contradição que a atravessa. É o que acontece com a já clássica obra de J. Starobinski: *J. J. Rousseau. La Transparence et L'Obstacle*. Com o brilhante ensaio de A. Kremer-Morietti, intitulado *J. J. Rousseau ou a irredutível desigualdade*, que serve de introdução a uma edição dos *Discours...*; ou, ainda, com uma outra obra de rara sensibilidade escrita por Claire Salomon-Bayet intitulada, precisamente, *Jean-Jacques Rousseau ou l'impossible unité*.

É pois, quase uma verdade consensual que a chave do pensamento político rousseauiano reside na dialéctica unidade-totalidade, ou indivíduo-cidadão. Mas, essa é a questão central de toda a reflexão política desde o seu aparecimento entre os gregos. Conforme as respostas que tal tensão foi encontrando ao longo dos tempos, assim se definiram os regimes políticos, oscilando naturalmente entre um acentuado liberalismo ou individualismo (supremacia do indivíduo sobre a comunidade) ou um exagerado colectivismo (supremacia da comunidade sobre o indivíduo). De qualquer forma, há sempre que optar entre o indivíduo ou o cidadão ⁽⁶⁾, e a conciliação perfeita parece ser uma utopia. Só que Rousseau viveu, com particular intensidade e verdade essa tensão, comparando mesmo os elementos do problema à questão da *quadratura do círculo* e projectando para ela uma solução bem diferente das que até então tinham sido ensaiadas. E aqui se perfila a contradição maior de um pensamento marcado matricialmente pela contradição, e pelo paradoxo. E é a contradição maior porque penso que, ao apresentar a solução definitiva para um problema sem solução definitiva, Rousseau deixa de aceitar e valorizar positivamente a contradição para a tentar superar, impondo uma síntese global, a vontade geral, espécie de super-estrutura ideológica. Contradição maior, ou se quisermos contradição de segundo grau, porque negar a negação provoca uma negação maior. É, assim, o percurso teórico rousseauiano que o conduz da aceitação de tal contradição, à sua tentativa de superação, que teremos de seguir, nos seus acidentes, nos seus jogos de luz e de sombra, ou, como alguns referem, na verdadeira estrutura «contrapontística» do seu discurso: «L'analogie de la musique, posée à propos du style des *Confessions*, s'applique également à la structure d'ensemble de l'ouvrage, d'une complexité subtile, contrapuntique, s'il est permis de parler ainsi d'une ouvrage inachevé, dont la dernière page s'ouvre sur un nouveau départ.» ⁽⁷⁾. Penso que é precisamente essa capacidade de interrogar tudo de novo, e sobretudo a coragem

⁽⁶⁾ Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre». In: *Émile*, op. cit., livro I, p. 248.

⁽⁷⁾ Cfr. *Confessions*, Introdução, p. 41 (estudo introdutório por B. Gagnebin e M. Raymond).

de formular em conjunto e publicamente as dúvidas e incertezas da infância, que noutras épocas recalamos ou sublimamos, que caracteriza os períodos de crise; da crise aberta que actualmente quase ninguém ousa negar, ou da crise velada que quase ninguém ousava (com Rousseau) afirmar.

«Tal como noutros períodos de transição, difíceis de entender e de percorrer, é necessário voltar às coisas simples, à capacidade de formular perguntas simples, perguntas que, como Einstein costumava dizer, só uma criança pode fazer, mas que, depois de feitas são capazes de trazer uma luz nova à nossa perplexidade. Tenho comigo uma criança que há precisamente duzentos e trinta e cinco anos fez algumas perguntas simples, sobre as ciências e os cinemáticos. Fê-las no início de um ciclo de produção científica que, muitos de nós, julgam estar agora a chegar ao seu fim. Essa criança é Jean-Jacques Rousseau.»⁽⁸⁾.

EM BUSCA DO EU PERDIDO

«C'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous sommes mis hors d'état de le connaître.»
(*Discours*, prefácio, p. 123).

Não há, como à primeira vista poderá parecer, contradição nesta afirmação. Muitas metamorfoses passou o homem, devido ao processo histórico de que foi simultaneamente sujeito e objecto, transformando-se de homem de natureza em homem do homem. A questão é, pois, saber se ainda é possível conhecer o Homem de Natureza, dado que, o objecto de conhecimento está coberto de todo um passado que o deforma; e, por outro lado, o sujeito pousa também um olhar deformado sobre esse objecto. Pergunta-se, pois, como poderá o homem conhecer-se a si mesmo, sem inevitavelmente, fixar um olhar deformado, num ser deformado?

A verdade do homem que Rousseau persegue, escapa a uma perspectiva histórica.

⁽⁸⁾ Cfr. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, «Um discurso sobre as ciências». Oração de sapiência. Coimbra, 1986 (publicação da Reitoral), p. 27.

Ela é da ordem do existencial, o seu objecto é o «eu»⁽⁹⁾, e, como tal, no dizer de Claire Salomon-Bayet, «la vérité reste dans son puits, et sa monstration ne se fait pas, quoi-quit en ait, sans quelque démonstration et sophisme. Jean-Jacques Rousseau s'est élevé contre les sophismes de la raison; l'accusation lui a été retournée, non sans raison, ni ironie»⁽¹⁰⁾. É curioso verificar que tanto Starobinski como Salomon-Bayet utilizam um esquema ternário para clarificar o caminho empreendido por Rousseau, na busca da verdade, a qual, não sendo metafísica nem abstracta, nunca se apresenta claramente, antes aparece no que a nega, na mentira, e nas múltiplas formas que esta assume. Assim, é o seguinte o esquema proposto por Starobinski para descrever o processo interior de Rousseau: desejo de transparência das consciências — obstáculo simultaneamente provocado e aceite — retracção, resignação e inocência. Mas se, no plano afectivo, a resignação é passiva, no plano intelectual o obstáculo aguça o engenho do escritor, que persegue desesperadamente uma verdade que se não oferece. Por sua vez, Salomon-Bayet afirma que, dado que a verdade se nega constantemente, surge a necessidade de a «suppléer». Todas as actividades a que se entrega Rousseau, a sua enorme dispersão pela botânica, pela música, pela etnologia, etc., aparecem como substitutos duma felicidade inatingível (transparência das consciências) duma verdade ideal (a identificação do uno e do múltiplo). Esta espécie de substituto que é ao mesmo tempo também um suplemento, poderá bem, por uma legítima analogia, desempenhar na estrutura do pensamento rousseauiano, o que a sublimação desempenha no pensamento freudiano. Por outro lado, é porque sente a verdade demasiado escondida no seu «puits», que Rousseau sai do seu silêncio e se expõe quase totalmente em alguns dos seus escritos (sobretudo os autobiográficos). Mas a verdade, é que a mediação da escrita pode ainda ser afectada de um maior ou menor grau de ambiguidade, ou seja, como em tudo na vida, a contradição aí está, fazendo com que,

(9) A flutuação terminológica que nos leva a adoptar a alternância *eu/moi* assenta fundamentalmente na dificuldade em encontrar uma correcta tradução. Optámos, pois, por manter os dois vocábulos, condicionando a sua aplicação ao contexto em que cada um aparece na economia do presente trabalho.

(10) Cfr. Salomon-Bayet, ant. cit., p. 26.

aquilo que deveria existir para derrubar obstáculos, (o que é a palavra, senão um instrumento único para anular diferenças?) possa, em vez disso multiplicá-los. E, no entanto, nada há a fazer, senão aceitar essa mediação da palavra na nossa interminável busca da verdade. Em Rousseau assiste-se a «un énorme travail d'engendrement de la vérité par la parole» (11). É aliás esse o único meio, quando se trata de questionar o homem sobre o homem, de sair do nada originário, de estabelecer uma relação. Obviamente que o silêncio entra aqui também como forma de linguagem... E aí está o principal elemento de «humanização» pois que, para os selvagens que vagueiam pelas florestas, sem se conhecerem e sem falarem, não há nem silêncio nem linguagem. Então, a verdade para existir, deve ser dita, havendo para tal múltiplas formas de o fazer no espaço contido entre a palavra e o silêncio. Deste esforço dão testemunho os escritos auto-biográficos, como dissemos, pois que neles se trata de dizer tudo (12), sem se esconder por detrás de quaisquer artifícios de estilo. Mas dizer tudo, agora num registo completamente novo, em relação a outros escritores que cultivaram o género, o registo da culpabilidade, real ou imaginária, na busca desesperada não da sabedoria, mas da verdade de que o individuo é única fonte e testemunha. Assim, a verdade só pode ser a minha verdade, e esta é a única garantia possível daquela (13).

Dizer, isto é, formular, ou nomear, «em poursuivant le mot qui cerne la chose» (14) traduz a marcha incessante e sempre retomada da descoberta do «eu». Convém, no entanto, acrescentar que tudo o que se diz é revelador não da coisa em si, mas daquele que a diz. Estamos quase insensivelmente no coração da psicanálise, e a grande questão que se coloca a Rousseau, é ainda,

(11) Cfr. Salomon-Bayet, ant. cit., p. 28.

(12) Dans l'entreprise que j'ai faite de me montrer tout entier au public, il faut que rien de moi ne lui reste obscur ou caché; il faut que je me tiens incessamment sous ses yeux, qu'il me suive dans tous les égarements de mon coeur, dans tous les recoins de ma vie; qu'il ne me perde pas de vue un seul instant, de peur que, trouvant dans mon recit la moindre lacune, le moindre vide, et se demandant, qu'a-t-il fait durant ce tems-la, il ne m'accuse de n'avoir pas voulu tout dire...» *Confessions*, op. cit., livro II, pp. 59-60.

(13) «O homme! Resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable». In: *Émile*, op. cit., p. 308.

(14) Cfr. Salomon-Bayet, p. 31.

sintomaticamente, a que se irá colocar a Freud: será possível alguém fazer a sua própria psicanálise? O delírio em que terminam as *Confissões* parece conter uma resposta negativa.

Se, como vimos, a via para o conhecimento de si, passa não tanto pelo que se diz, mas mais por quem o diz, é igualmente verdade que neste jogo de linguagem é tão importante o que se diz como o que se cala, ou se nega. E eis-nos de novo perante uma problemática ampla e profundamente tratada pela psicanálise: o conceito de denegação. A única via para o conhecimento de si, passa tanto pelo que se diz, como pelo que se nega, e o leitor atento terá que olhar não só ao que se diz, mas também à forma como se diz, e também ao que se cala. Qual é, pergunta Freud, o sentido do procedimento concreto de linguagem que consiste em apresentar o que somos sob a forma de o não ser? Qual é o sentido dessa frase negativa que não é a negação duma afirmação, que não é o *não* de um *sim*? Acontece frequentes vezes nas *Confissões* que o que é apresentado pelo que fala como incrível, de facto é para ser acreditado.

A este propósito são ainda pertinentes as observações de Salomon-Bayet: «S'il faut l'intervention du thérapeute pour forcer l'homme à accepter intellectuellement ce qu'il dénie affectivement, assurément Rousseau aura manqué d'un thérapeute. Mais tout se passe comme s'il avait inventé pour ce qu'il avait à dire «un langage aussi nouveau que son project» en se prêtant d'une manière constante à une lecture attentive du manifeste et du latent, exigeant même du lecteur qu'il pût saisir ce qu'il cachait en le manifestant. Il fallait Kant pour penser les pensées de Rousseau; il fallait certes Freud pour penser les sentiments de Rousseau» (15). Foi exactamente esta aproximação entre o método psicanalítico e o método intuído por Rousseau, para o estudo do homem que me sugeriu a estrutura do presente trabalho. É que, embora a análise das *Confissões* não faça parte do nosso projecto, não deixa, no entanto, de ser importante a proximidade existente entre essa obra autobiográfica, e as obras de carácter eminentemente político-social que são o *Discurso* e o *Contrato*. No fundo, se nas *Confissões* se tenta a psicanálise individual, nas restantes obras o que parece

(15) Cfr. Salomon-Bayet, p. 37.

estar em jogo é o projecto de realização de uma psicanálise colectiva, partindo da ideia sempre presente em Rousseau de que, para o melhor conhecimento do comportamento e personalidade humanas, há que escavar em profundidade, e não alargar as investigações, somando elementos dispersos. Antes, esses elementos devem ser encarados como constituintes de uma estrutura, e analisados como parte de um todo. A estrutura tri-dimensional da personalidade freudiana, constituída pelas instâncias do *ego*, *id*, e *super ego*, adapta-se perfeitamente aos três níveis a que o homem realiza a sua humanidade, segundo Rousseau: o «eu natural» (correspondente ao *id*) o «eu social» (correspondente ao *ego*) e o «eu moral» (correspondente ao *super ego*).

DO EGO AO ID

«Quelles expériences seroient nécessaires pour parvenir à connoître l'homme naturel et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société.»
(*Discours*, prefácio, p. 33).

Para concluir algo, acerca desta questão, Rousseau considera necessário empreender uma dupla tarefa: mostrar aos seus semelhantes o que é a natureza humana, ou o «eu», na sua verdade; e, em segundo lugar, na medida em que tudo se liga à política⁽¹⁶⁾, procurar a verdade do «eu» na origem e princípio da «dénaturation», da alienação, diremos nós...

A primeira resposta a esta questão, formulada ainda ao nível da experiência é que os homens não são o que parecem e toda a história é uma história de «faux semblants». Mas, o espelho reenvia para aquilo que ele reflecte. O dado empírico suscita duas questões clássicas: o que é o ser, por um lado; o que é esta distância, este intervalo, esta diferença, que longe de se separar, religa o ser ao que ele não é, o homem a um outro homem; a origem à distância? A estas questões a experiência não pode responder. Por isso a

(16) J'avois vu que tout tenoit radicalement a la politique, et que de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être». In: *Les Confessions*, p. 404.

análise rousseauiana é conceptual na sua recusa em fazer fé da experiência, mas já o não será totalmente, se atendermos à descon-fiança com que encara a razão humana, e as suas construções. A história, por exemplo, é enganadora, porque os seus limites estão inscritos nos seus próprios objectivos: querer analisar científica-mente as sucessivas mudanças é ignorar que isso é totalmente impossível, e não ser sensível ao espaço imenso que separa a origem do começo historicamente comprovado (17). Tudo se passa, pois, como se Rousseau recusasse a história da datação e do facto, quando se trata da história da espécie humana, cuja dimensão exige um outro tratamento. Imerso num passado imenso e obscuro, o homem vai em direcção desconhecida; o seu destino é ainda incerto porque cheio de obstáculos... Recusa pois, a razão, quer na sua construção histórica, quer na sua construção antropológica.

«*L'état de réflexion est un état contre Nature, et que l'homme médite est un animal dépravé.*»
(*Discours*, p. 138).

Rousseau não aceitaria nunca a definição do homem como animal racional, pois que é dar como evidência o que está para provar: dois termos nos aparecem ligados num único facto de experiência: o homem civil raciocina. Mas como é que ele se tornou racional, ao mesmo tempo que se tornava social? Será que um processo implica necessariamente o outro? Além disso, o homem, só pode conhecer-se melhor, se se entender como realidade multi-facetada, sendo contraditória. Donde esse par de conceitos inseparáveis e complementares se os queremos inteligíveis: animalidade-humanidade, natureza-cultura, sentimento-conhecimento. O homem está assim condenado a essa divisão, é esse o preço que paga pela

(17) Efectivamente, para além da génese histórica, o que verdadeiramente preocupa Rousseau, é a génese lógica, ou antes, a génese psicológica: «*Origine*» em francês, significa tanto começo, como fonte («*source*»). O que tem um começo pode igualmente ter um fim, mas o que é alimentado por uma fonte só acaba com a extinção da própria fonte. É nesse sentido que Rousseau, logo no prefácio do *Discours*, prefere a expressão «*source*», em vez de «*origine*», quando escreve: «*car comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes si l'on ne commence par les connoître eux mêmes?*». In: *Discours*, prefácio, p. 1.

evolução. Afectivamente a felicidade está na unidade, intelectualmente a verdade está na alteridade. Donde ainda a impossibilidade de fazer coincidir uma e outra, e donde finalmente a necessidade de o homem se tentar reencontrar nas condições actuais de existência («au sein de la société») sem sonhar com paraísos perdidos, ou com o equívoco regresso às origens, mas também sem se dissolver no progressivo processo de alienação, a que a sociedade o obrigou. É pois a história natural do homem em referência não à razão do homem, mas à sua animalidade que deve ser feita. Só assim se poderá compreender a verdadeira «natureza humana» no sentido mais profundo do termo, ou seja, não como a moldou a sociedade, mas sim tal como existia antes: o homem em suma como um «moi» ou melhor, como um «id». Assim, ao *cogito* como princípio fundador e definidor da condição humana, substitui-se a vida...

Homem da Natureza ou Natureza Humana

Tal é o homem da natureza: «animal moins fort que les uns... moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous» (18).

A condição de superioridade do homem em relação aos animais, que lhe permite sair dessa condição atrás descrita, é a perfectibilidade. Esta ideia, que segundo Rousseau desempenha um decisivo papel na ideia de progresso, introduz a ruptura no seio do homem natural, e consiste concretamente na faculdade de o homem sair do círculo, idílico ou infernal, conforme a apreciação que se faça das origens.

O homem, enquanto homem da natureza, (que Rousseau chama ora homem selvagem ora primitivo) é, ao mesmo tempo, unidade e nulidade. Limitado à sensação e ao instante, ele é incapaz da mínima comparação, de toda e qualquer relação e igualmente de qualquer raciocínio abstracto. É por uma retrospectiva abusiva, que nós o queremos pensar bom ou mau, pois que o homem de natureza não tem vício nem virtude; ele é apenas.

Mas o seu desconhecimento da virtude não impede que ele seja mau. A simetria de uma oposição da bondade do homem da natureza, à maldade natural do homem, não basta para refutar

(18) *Discours*, pp. 134-135.

a tese de Hobbes que viu que o estado de natureza é um estado para alguém de toda a convenção, e que a expressão direito natural é contraditória nos termos. Assim, num tal estado, o homem não só não é mau, como não tem sequer ocasião para o ser, pois que é por definição só e sem possibilidade de comparação. Enfim e usando mais uma vez o paradoxo, ele é bom, num sentido negativo, e não é mau num sentido positivo... ou ainda, ele é bom de uma maneira negativa, isto é, não é por si mesmo e voluntariamente mau. Está sim, em constante perigo de ser enganado e corrompido. E aqui podemos referir o optimismo antropológico (o homem é bom) que tem por limite o pessimismo histórico (os homens são maus) e por horizonte uma história ora catastrófica, ora inexistente.

Homem do Homem

A distância Homem de Natureza-Homem do Homem, calcula-se pela passagem conjectural de um estado de natureza suposto, a um estado civil.

Há uma tão pequena diferença, que é fácil a nossa desatenção à lenta sucessão das coisas... Mas é precisamente nesta diferença, neste intervalo que se encontram simultaneamente a infelicidade do homem (porque a felicidade é unidade) e o próprio sentido da história (a unidade está no instante, toda a duração é oposição). E aqui reside a questão rousseauiana por excelência, a questão da felicidade e da virtude, a questão afinal, da passagem impossível da nulidade à unidade. A unificação do homem é impossível porque a passagem não cessa de se fazer, de um estado originário suposto, (e sempre presente) ao estado civil, do qual o menos que se pode dizer é que não é perfeito. E essa passagem é a nossa infelicidade. O que faz a miséria humana é a contradição entre o nosso estado e os nossos desejos, entre os nossos deveres e os nossos pecados, entre a natureza e os instintos sociais, enfim, entre o homem e o cidadão. Assim, de um lado temos a nulidade originária e total, que é a felicidade do homem primitivo; do outro, uma unidade fraccionada⁽¹⁹⁾. Olhamos para trás, sabendo pre-

(19) «L'homme naturel est tout pour lui: il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social». In: *Émile*, op. cit., p. 249.

cisamente que não é questão de um puro regresso, o que dá a esta análise de Rousseau, o alcance teórico de um princípio negativo, e simultaneamente a dimensão dramática da perda inexorável do eu natural, do impossível regresso ao calmo e obscuro ventre materno.

«Cet homme n'existe pas, direz-vous soit. Mais il peut exister par supposition.» (Discours, p. 1295).

Assim, o conceito de homem natural, desempenha o papel de verdadeiro operador lógico. Reenvia-nos para um tempo anterior ao tempo, sem nenhuma realidade temporal. O homem histórico, civil, prevertido, interroga-se sobre o que ele é, e só se descobre na oposição ao que não é. A ficção histórica exigirá que ele pense naquilo que já não é. Oposição, e não negação da cultura, pois a natureza aparece como aquilo que pode dar-lhe o seu sentido, numa sociedade que com os seus conflitos e ambições amarra o Homem obrigando-o a adoptar um «moi» social que asfixia o «moi» natural: «L'homme civil nait, vit et meurt dans l'esclavage: a sa naissance on le cou dans un maillot; à sa mort on le cloue dans une bière: tant qu'il garde la figure humaine il est enchainé par nos institutions» (20).

O tema da alienação aparece assim como tema central na reflexão de Rousseau, pois que para encontrar o homem, na sua verdade, há que percorrer uma enorme distância entre o eu aparente e o eu real, pois que o homem se alienou e passou a viver da pura exterioridade. Como afirma o autor, «le Sauvage vit en lui même; l'homme sociable, toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence» (21). De igual modo, a vida política apresenta o mesmo distanciamento entre o Homem e o seu meio. Os ordenamentos políticos astutamente criados pelos ricos e poderosos são impostos aos pobres e fracos, para os manter submetidos: «Tous courent au devant de leurs fers croyant assurer leur liberté; car avec assés de raison pour sentir les avantages d'un

(20) Cfr. *Emílio*, p. 253.

(21) *Discours*, p. 193.

établissement politique, ils n'avoient pas assés d'expérience pour en prévoir les dangers» (22).

Então: se está condenado à sociedade terá que ser nela, apesar dela, e através dela que terá que compreender a longa marcha que possa conduzir ao re-encontro consigo mesmo. É de salientar, mais uma vez, a distância que separa Rousseau do seu século no que respeita à forma de encarar a sociedade: contra uma adoração acrítica da vida social, Rousseau alerta para a profunda ambiguidade e contradição que tal posição arrasta consigo (23).

Rousseau não duvida que a interdependência e a cooperação aumentaram o poder do homem e de que o processo de socialização dotou o Homem de consciência e racionalidade. Só que a razão, a moralidade, a consciência, ou o poder produtivo (tudo o que o século XVIII significava com a expressão mítica de socie-

(22) *Discours*, pp. 177-178.

(23) O século XVIII protagoniza, no plano das ideias, um corte com o modelo providencialista, legitimador do poder régio aristocrático, e consequente afirmação do Direito Natural, assente na infalibilidade da Luz natural da Razão, que se descobre a si mesma como poder, ou seja, capacidade para ordenar a totalidade do real. Assiste-se ainda, ao corte com o humanismo e a moral ascética da Idade Média, e consequentemente afirmação de uma concepção laica do Mundo, em que um novo humanismo desponta, baseado no livre desenvolvimento da pessoa humana, na glorificação do homem livre, que forja o seu destino com as suas próprias mãos. É sobretudo em França, que a concepção do mundo burguês encontra a sua forma mais clara e acabada. Os meados do século são marcados por um intenso trabalho de elaboração de teorias filosóficas, económicas e sociais, tentando submeter o presente a uma crítica absoluta e traçar as vias do desenvolvimento futuro. É certo que Rousseau partilha do processo que os filósofos instauram à metafísica e ao espírito de sistema. É certo, também, que coloca o homem no centro do seu discurso. É certo que toma o mundo selvagem como o espelho do estado de natureza do homem. Já não é certo, porém, que pratique o europocentrismo, pois não se serve do mundo selvagem para reconstruir o processo histórico da humanidade, enquanto caminho para a perfectibilidade, o que pressupunha que a Europa caminhava à frente, já nas luzes, deixando na sombra todo o resto do mundo. Não é certo, ainda, que partilhe do optimismo dos filósofos enciclopedistas, pois não tem fé na nova ideia de perfectibilidade indefinida do homem e do espírito humano. Assim, Rousseau serve-se da realidade do mundo selvagem para reconstruir o processo histórico real-hipotético da humanidade, não enquanto caminho para a perfeição, mas justamente para a degradação e corrupção. Nesta perspectiva Rousseau parece não corresponder totalmente aos requisitos necessários para legitimar a nova ordem sócio-económica da burguesia, dificultando assim, a sua identificação linear como representante da nova classe e da sua ideologia política.

dade e cultura) não foram benefícios puros. Segundo ele «a evolução social» melhorou o entendimento humano, depravando ao mesmo tempo a espécie, e preverteu o homem enquanto o fazia sociável, «en devenant sociable et esclave» (24).

Uma extrema ambiguidade acompanha pois, cada benefício, e reflecte-se no conjunto da sociedade.

No estado de Natureza o homem encontra-se em paz consigo mesmo porque a vida se reduz aos elementos essenciais para sobreviver. Há um perfeito equilíbrio. Deseja-se o que se necessita e necessita-se o que se deseja. O homem civil, pelo contrário, sofre a maldição de ser capaz de imaginar novas necessidades; estender de modo ilimitado o horizonte das suas possibilidades, converter a razão em astúcia e pô-la ao serviço do desejo. Destrói assim o primitivo equilíbrio entre necessidades e desejos, pois não deseja o que necessita e não necessita o que deseja. Viver em estrita proximidade com os outros multiplica as suas angústias; sempre obrigado a comparar-se com eles, a existência converte-se num permanente confronto e conflito. O homem deve, portanto, competir com os outros, pelos objectos de desejo; deve adoptar estratégias de dissimulação, hipocrisia e insinceridade: «Être et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège» (25).

Neste percurso facilmente se chega à conclusão de que é possível utilizar os homens para satisfação própria. Assim começa a interminável malha da interdependência, tecida pelo desejo egoísta e que os filósofos adornam com tranquilizadoras frases como «cooperação», «interdependência» e «divisão do trabalho»...

Segundo Rousseau tais eufemismos ocultaram sempre os verdadeiros problemas morais de uma sociedade interdependente. A *interdependência*, paradoxalmente, *pressupõe dependência e desigualdade*: «Dès l'instant qu'un homme eu besoin du secours d'un autres dès qu'on s'appercut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent

(24) *Discours*, p. 54.

(25) *Discours*, p. 174.

en des campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons» (26).

Assim as necessidades humanas, em vez de unir os homens dividem-nos: o estado de guerra aparece na sociedade e não na natureza.

A solução de Rousseau — contrariamente ao que uma leitura superficial pode induzir — não é fazer voltar os homens aos bosques, fugindo à sociedade, mas antes aprofundar ainda mais os laços de interdependência... Assim: criar uma sociedade que aproximasse mais os homens entre si, que os tornasse tão profundamente solidários que cada membro da sociedade passasse a depender de toda a sociedade e por isso mesmo se livrasse das dependências pessoais.

DO ID AO SUPER EGO

«Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité d'commune; en sorte que chaque particulier ne se croye plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout.». Cfr. *Émile*, p. 249).

Rousseau colocava exigências mais altas do que os cristãos primitivos e muito mais altas ainda do que os teóricos posteriores das utopias socialistas. Exigia da sociedade algo mais do que as condições para uma vida normal, mais do que a oportunidade de auto-desenvolvimento mais do que as necessidades materiais (27).

(26) *Discours*, p. 174.

(27) Rousseau pretendeu religar aquilo que Hobbes tinha separado inapelavelmente; ou seja: os elementos do corpo político com base em laços bem mais fortes e indestrutíveis do que o medo ou o interesse, sentimentos naturais do homem com que Hobbes contava para a construção do grande Leviathan. Egoísta por natureza e só, mesmo em sociedade, o homem hobbesiano constituía péssimo material político para formar uma comunidade. Não possuía o elemento básico que os autores desde Platão a Maquiavel nunca desprezaram e que Rousseau

A comunidade devia ter como objectivo satisfazer os sentimentos do Homem, as suas necessidades emocionais, fazer com que as relações humanas fossem directas, pessoais e intensas.

Aquilo por que Lutero aspirava na relação do Homem com Deus, Rousseau transferiu para as relações do Homem com os seus semelhantes.

A busca da identidade pessoal realiza-se mediante a criação de uma comunidade colectiva, um «moi commun» onde cada um se descobre simultaneamente a si mesmo numa solidariedade mais estreita possível com os demais: «Nous recevons en corps chaque membre partie indivisible du tout» (28).

Com a comunidade rousseuniana não existe tensão entre o «eu» e a sociedade. Não há mais do que o «eu comum» da perfeita identificação (consciência colectiva = vontade geral). A vontade geral devia surgir da comunidade, actuando em uníssono como juízo colectivo, a vontade geral tendia mais a aproximar-se de uma norma impessoal. O carácter colectivo da vontade geral assegura também ao indivíduo a sua liberdade, já que, ao submeter-se a um juízo comum, evitava depender de um outro indivíduo. A vontade geral era, além disso, qualitativamente superior à de um juízo individual e a sua normatividade permitia justificar a sua aplicação compulsiva ao indivíduo. Ao ser obrigado a acatar o domínio da vontade geral, é como se o indivíduo fosse obrigado a fazer o que quereria fazer, se fosse capaz de modificar ou superar o seu próprio egoísmo. Assim a liberdade não é *independência pessoal*, mas antes *dependência impessoal*.

Para que a comunidade possa aproximar-se da independência, da igualdade e da liberdade da condição natural as relações polí-

redescobriria: a matéria-prima do poder não se encontra no súbdito passivo, mas no cidadão activo, com capacidade de participação pública e talento para se identificar com os seus governantes através de um apoio comprometido. Ora o soberano em Hobbes não podia representar uma comunidade, porque esta não se forma ao nível mais elementar do temor e da insegurança. Rousseau veio pois resgatar a ideia de comunidade, religando a ideia de poder hobbesiano, com a de vontade geral.

(28) *Contrato*, p. 371.

ticas terão que ser totalmente impessoais. Assim a comunidade terá que ser ordenada de tal modo que, em vez da dependência em relação às pessoas, o indivíduo dependa de entidades impessoais. Assim, Rousseau antecipava um dos motivos fundamentais da idade moderna: depender de alguma força impessoal (história, necessidade, espírito do mundo, ou leis da natureza ou sociedade), é experimentar verdadeira liberdade. Era esta em esboço a receita para a sociedade perfeita: aproximar-se da igualdade impessoal da natureza, criando uma estreita comunidade em que a independência se encontra na dependência mútua. Não se podendo esperar uma restauração da primitiva independência do homem, conseguir-se-á uma outra independência mediante o estabelecimento de uma sociedade política em que cada um prescreve as suas próprias regras. A lei sucede à natureza e estabelece na sociedade civil a igualdade natural dos homens. O *Contrato Social* simboliza o ordenamento destinado a proteger cada membro da sociedade de toda a dependência pessoal: «Dando-se a todos, cada um não se dá a ninguém» (...) «Cada um devia ser simultaneamente independente dos demais enquanto indivíduos mas ligado por uma 'excessiva dependência' à comunidade»⁽²⁹⁾. Assim, chegamos à célebre e contestada afirmação de Rousseau: a vontade geral, pode obrigar os homens a serem livres ou seja, pode-se empregar a compulsão para obrigar os homens a depender de toda a comunidade, libertando-os assim da dependência em relação aos outros indivíduos particulares.

No objectivo principal do *Contrato*, Rousseau põe em relação de implicação mútua, todos e cada um, pretendendo com isto, significar a transformação qualitativa radical que opera a entrada do homem na instituição.

Num mesmo movimento o povo constitui-se em soberano. A vontade comum instaura a ordem do Direito e o indivíduo recebe-se não mais de si mesmo, mas de todos. Num mesmo lance a liberdade (Razão Universalizada) suplanta o apetite natural.

(29) «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui même, et reste aussi libre qu'auparavant». In: *Contrato*, op. cit., p. 360.

Rousseau continua preso ao seu ideal de plenitude... O homem da natureza vivia a plenitude na sua relação imediata com a natureza. O homem civil vive-a na sua relação com a Vontade Geral, pois esta, enquanto fundadora do *Contrato* restabelece a plenitude originária a um outro nível.

Tudo se passa como se, para o cidadão, ligado ao todo social o *Contrato* fosse uma segunda origem. No universo moral fundado pelo *Contrato* o homem vai depender imediatamente da lei portanto da sua própria razão (que quer a lei). Assim, a natureza, tem no *Discurso* o papel da graça na teologia tradicional. A imediatidade da relação com a lei é análoga ao laço primitivo com a natureza, com a diferença de que depender da lei, para o cidadão é depender da sua própria vontade racional, enquanto o selvagem depende duma outra natureza maternal.

Assim, da graça à natureza, da natureza ao Estado, o movimento de laicização completa-se. É de si mesmo, enquanto membro do soberano, que o homem tira o seu ser social. O que aparece então como laicização de noções religiosas, pode também ser encarado como uma sacralização de valores humanos.

CONCLUSÃO

A relação entre o *Discurso* e o *Contrato*, tem sido objecto de apaixonada e apaixonante discussão, e isto porque eles parecem não coincidir exactamente nas propostas de organização político-social. Pensamos no entanto, ser não só possível, mas também necessário, para melhor compreensão do pensamento político rousseauiano, uma correlação entre os dois textos, que representam dois momentos diferentes do mesmo pensamento político. Assim, a história do *Discurso*, não é, como vimos, a história propriamente dita, mas uma genealogia, uma investigação da origem do mal entre os homens, estabelecendo para tal, uma génese hipotética da desigualdade, segundo etapas que julgou decisivas. Por seu lado, o *Contrato* é tão só um paradigma que permita avaliar a legitimidade ou ilegitimidade da ordem social dos estados e respectivos governos, e não um princípio fundamentador/fundador de uma nova etapa da história. Do *Discurso* até ao *Contrato*, a intenção de Rousseau é a mesma, e assenta em bases filosóficas definidas. Com efeito, se cultura e natureza se opõem, se a história

trai a natureza, o problema de Rousseau tal como ele o apresenta no *Contrato*, (encontrar uma forma de associação...) pressupõe resolvido um outro problema que não é já só político, mas metafísico. Ora a oposição natureza-história, assenta já numa visão *a priori* do homem e do mundo: o homem de natureza, onde Rousseau quer «regressar», é exactamente um homem extra-histórico, obtido pela subtracção de tudo o que no homem é histórico, aquisição cultural, produto da educação. Além disso, apresenta uma dimensão moral, que o ajuda a definir já como pessoa. Assim, neste conceito de pessoa, se encontra o princípio fundador que simultaneamente descreve a realidade ontológica, e justifica e fundamenta a acção moral. Tal princípio só pode encontrar-se na interioridade do homem, e nunca, como pretendiam os jusnaturalistas, em qualquer estado de exterioridade supostamente histórico. Assim, existe uma dupla relação constitutiva da consciência humana, traduzida no amor de si (diferente do amor próprio) e no amor aos semelhantes, que se reencontram na relação com Deus. Se o amor pelo autor do nosso ser, se confunde com o amor de si, também este se confunde com o amor ao semelhante. Daí que, por amor de Deus, devemos amar o nosso próximo como a nós mesmos. Esta relação constitutiva da consciência exprime o seu traço fundamental em Rousseau. Trata-se de um egotismo essencial, no qual se funda a pessoa ou indivíduo — valor enquanto *a priori* pré-social e pré-histórico. Longe de fazer unidade com o universal histórico que é o género humano, esta pessoa é antes unidade do indivíduo particular com um universal transcendente absoluto, a-histórico. Daí a filosofia política ter como objectivo essencial fundar a sociedade política em elementos tão refractários como sejam os imprescritíveis direitos originários, pré-sociais, absolutos do homem da natureza. Dito por outras palavras, a filosofia política tem como missão fundar uma organização histórica e temporal, sobre o *indivíduo-valor*, cujos direitos não procedem em nada, da união com o próprio género histórico, mas de uma espécie de investidura extra-temporal e extra-histórica.

Maria Manuela Cruzeiro Oliveira Barata