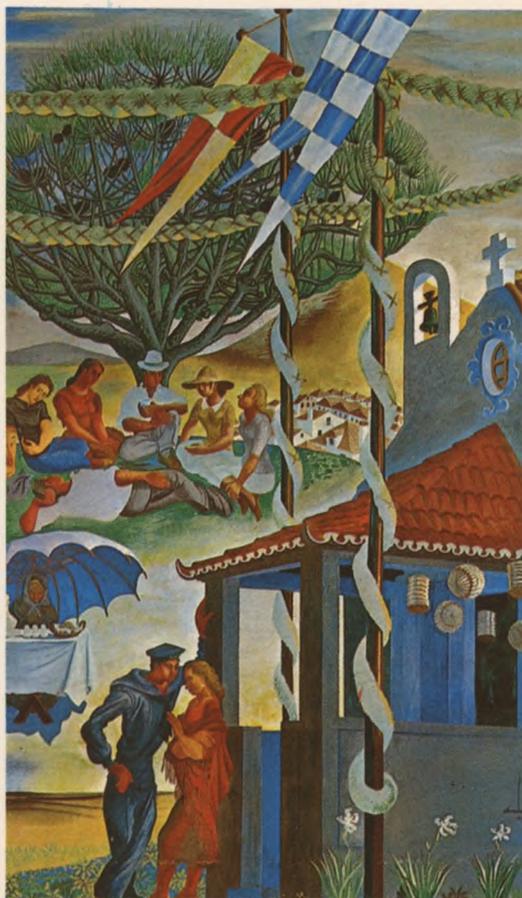


# O SAGRADO E O PROFANO

\*\*

HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1987

## DO JOGO NATURAL AO JUGO SOCIAL

*O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da  
Desigualdade entre os Homens* de J.-J. Rousseau

«Je suis toujours le monstre qui soutient que l'homme est naturellement bon, et mes adversaires sont toujours les honnêtes gens qui, à l'édification publique, s'efforcent le prouver que la nature n'a fait que des scélérats».

J.-J. Rousseau, *Lettre à Monsieur Philopolis*,  
OE.C., T. III, p. 236

«ô nature, ô ma mère, me voici sous ta  
seule garde».

J.-J. Rousseau, *Les Confessions*,  
OE.C., T. I, p. 644

### Atrio

A racionalidade setecentista criou uma leitura original da história na base de uma nova atitude epistemológica perante os traços deixados por sucessivas gerações no espaço e no tempo. Sem entrar em linha de conta com as diferenças de tratamento que esta problemática sofreu de autor para autor, podemos afirmar que o histórico no século XVIII se entendeu como a realização progressiva do espírito humano no tempo a caminho da *perfectibilidade indefinida* C<sup>1</sup> 2): trata-

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(<sup>3</sup>) Para uma abordagem detalhada da problemática antropológico-histórica iluminista, vejam-se fundamentalmente: Ernest Cassirer *Filosofia de la Ilustración*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1950. Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971; Albert Soboul e outros, *Le Siècle des Lumières*, Paris, P.U.F., 1977; Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971; Roland Mortier,

-se de uma visão otimista da história humana decorrente da nova filosofia do mundo, do homem e do tempo fundada na *luz natural da razão*.

Em termos singelos, o século dos «filósofos» prosseguiu a desconstrução da metafísica tradicional contrapondo à topologia estática, vertical e teocêntrica do universo uma concepção dinâmica, diacrônica, horizontal e aberta na base da qual figurava a *razão*. A *luz* sobrenatural da revelação divina os «filósofos» responderam com as *luzes* naturais isto é, com a própria razão humana, afirmando decididamente o seu poder cognoscente e prático e a sua competência e auto-confiança para julgar e vigiar a actividade por ela desenvolvida. Esta auto-estima nos poderes do espírito humano projectou-se necessariamente na compreensão do tempo passado, presente e futuro, tendo possibilitado uma leitura da história que chocava com a visão hierárquica, imobilista e criacionista dos discursos teológico e filosófico outrora triunfantes. Na verdade, a razão humana construiu uma imagem de si mesma em que se apresentava confiante nos seus poderes, consciente da sua relatividade espacio-temporal (mas também da sua universalidade) e motivada para a conquista das leis do seu progresso, isto é, para a determinação do princípio genético que a configurou em termos cronológicos.

Rousseau colaborou de uma maneira singular na instauração de uma nova filosofia da história ainda que, num certo sentido, tenha desenvolvido a sua actividade teórica em nome das *luzes* e dos novos valores proclamados pelos «filósofos», nomeadamente pelos enciclopedistas franceses. A marca de originalidade deste pensador, simultaneamente paradigmático e problemático em relação ao universo epistémico da segunda metade do século XVIII, traduz-se, a nosso ver, na sobrevalorização da face criativa da razão enquanto fonte de verdade. Assim, para o autor, o rigor científico depende originariamente da intuição criadora enquanto potência interrogativa e manipuladora do real; este é o sentido primordial da liberdade de

*Clartés et Ombres au Siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969; Daniel Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française 1715-1787*, Paris, A. Colin, 1967. Limitamo-nos aqui a enunciar de forma breve e algo rígida os princípios iluministas que a história das ideias consagrou, conscientes de que essa maneira de desenhar a problemática é traidora da riqueza e abundância de diferenças existentes não só de país para país como no interior de cada comunidade de pensadores e mesmo adentro do percurso intelectual de cada representante do movimento iluminista, uma vez que aquelas diferenças são subsumidas numa identidade aparente.

pensamento e da confiança depositada na razão, nos textos rousseauianos. Por isso, julgamos imperativo abordar prévia e sucintamente o problema metodológico tendo em vista a compreensão dos enunciados rousseauianos enquanto hipóteses irreduzíveis ao dogmatismo racional das *luzes* e problematizadoras da lei do progresso— perfectibilidade indefinida.

### *Questões de método*

A estratégia metodológica que Rousseau <sup>(2)</sup> anuncia no prefácio do *Discours sur l'Origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755) tem suscitado polémicas sobre o seu valor científico, particularmente na base da seguinte declaração:

«...ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la Nature ac melle de l'homme, et de bien connoître un *Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais*, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent. Il faudrait même plus de Philosophie qu'on

<sup>(2)</sup> Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Da vasta e multidimensional obra rousseauiana (literatura, teatro, música, botânica, ética e política, antropologia cultural e historia, epistolografia) destacamos: *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750); *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*, publicado em 1755; *Lettre à Voltaire sur la Providence*, escrita em 1756 e publicado em 1759; *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, (1761); *Essai sur l'Origine des Langues* (1761); *Du Contrat Social* (1762); *Emile ou de l'Education* dado à estampa em Maio de 1762 e no mesmo ano confiscado pela polícia, denunciado na Sorbonne, condenado pelo parlamento e queimado em Paris. Das obras postumas sublinhamos *Confessions*, 1.<sup>a</sup> ed. completa, em 1789; *Réveries du promeneur solitaire* (inacabada), 1782; e ainda, *Rousseau Juge de Jean-Jacques* (1780-1782). Estes dados foram extraídos do *Dictionnaire des Philosophes* dirigido por Denis Huisman, Paris, P.U.F., 1984, t. II, pp. 2245-2252, artigo *Rousseau, Jean-Jacques*, redigido por Jean Lacroix.

Neste trabalho tomamos como fonte bibliográfica a edição crítica em cinco volumes da obra rousseauiana publicada sob a direcção de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond: *Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964-1969, particularmente o volume III que contém entre outros o *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité e Du Contrat Social*. Todas as notas com a sigla OE. C. referem-se a esta edição. Apenas quanto ao *Essai sur l'Origine des Langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation Musicale*, tivemos que recorrer à edição da Bibliothèque du Graphe, 1967, que reproduz a Ed. A. Belin, 1817.

ne pense à celui qui entreprendroit de déterminer exactement les précautions à prendre pour faire sur ce sujet de solides observations» (3).

Em primeiro lugar torna-se relevante o facto de Jean-Jacques sentir o imperativo teórico de abordar a historicidade humana a partir de um paradigma orientador isto é, de um tempo-modelo em função do qual seria legítimo construir a inteligibilidade do evoluer. Julgamos que o estabelecimento deste modelo teórico é o passo decisivo para que o discurso rousseauiano não possa ser reduzido a uma fábula historiográfica.

Com efeito, Jean-Jacques no *Discours* irá conceber um estado arquétipo «qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais». Trata-se do *puro estado de natureza* (4), uma idade que não tem um lugar fixo no tempo, que não é exactamente anterior nem exterior à sociedade e em relação à qual «il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent», conforme se lê no excerto acima transcrito.

Em segundo lugar, o modo como o paradigma foi construído e consciencializado é sintomático de uma atitude epistemológica avançada, mesmo em relação às *luzes*. Assim, ainda que o *puro estado de natureza* tenha sido objectivado a partir de diferentes séries de observações, ele foi considerado por Jean-Jacques como um modelo operativo resultante de um esforço criador. O que está em jogo é, por um lado, a impossibilidade de responder com precisão ao problema da génese da desigualdade entre os homens sem um código de leitura do real; é, por outro lado, a correlação existente entre a eficácia do modelo e o processo da sua gestação. Com efeito, a abertura do campo paradigmático não procedeu de um esforço da razão ordenadora e classificadora de dados, mas aconteceu no decurso de uma viagem (provocada) ao interior de si mesmo que lhe proporcionou uma visão directa do puro natural; e este recurso à intuição íntima e poética é legítimo:

«D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui, si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre coeur?» (5).

(3) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*, OE. C., t. III, p. 123. Optámos por não actualizar a grafia dos textos rousseauianos estabelecida sob a direcção de B. Gagnebin e M. Raymond.

(4) Cf J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 170.

(5) J.-J. Rousseau, *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OE. C., t. I, p. 936.

Mais, este caminho não é, segundo o autor, o último recurso de uma razão desesperada mas traduz-se num contacto sem mediações com a autenticidade humana, em termos ontológicos (e não éticos). Dirigir o olhar para dentro de si mesmo e mergulhá-lo na transparência do eu natural, eis o exercício epistemológico mais fecundo para abrir o problema; a sua consecução exige, todavia, que o sujeito experimente uma relação de privacidade com a *natureza* e consigo mesmo, num tempo e num espaço naturais. Com efeito, na perspectiva do autor, todos os papéis sociais e públicos que o homem desempenha funcionam como obstáculos epistemológicos pois impossibilitam o encontro do sujeito com o sentimento puro da sua existência isto é, impedem o homem «de se voir tel que Ta formé la Nature» (6).

Além desta evidência interior sentida no espaço e no tempo puros da floresta de Saint-Germain, Jean-Jacques recorreu a outro género de observações para, com a máxima segurança possível, objectivar o *puro estado de natureza*. Neste sentido, cuidou de interpretar os dados relativos às sociedades primitivas que recolheu quer na literatura de viagens (7) quer na *Histoire Naturelle* de Buffon. Por outro lado, procedeu à análise das teorias jusnaturalistas correntes na época e do saber produzido pelos enciclopedistas (8). Em termos sumários, foram estas as fontes que contribuíram para a criação do paradigma orientador da análise da historicidade, mas a sua génese autêntica reside na imagem do puro natural, captada pela intuição criadora. Compreende-se, no entanto, que a credibilidade do seu discurso tivesse de passar, necessariamente, de acordo com as exigências da razão demonstrativa, por uma desmontagem das representações do *estado de natureza* que circulavam no imaginário social, tanto erudito como popular, da primeira metade do século XVIII.

(6) *Idem, Discours...*, OE. C., t. III, p. 122.

(7) J. Morel, entre outras fontes, refere: «L'Histoire générale des voyages ....Collection de toutes les relations de voyages par terre et par mer... avec les moeurs et les usages des habitants, leur religion, leur gouvernement, leurs arts et leurs sciences», 1746-1754 (11 tomos;; e ainda *Relation abrégée du voyage fait à l'intérieur de l'Amérique Méridionale* de La Condamine. Veja-se J. Morel, «Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité», *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Jullien Ed., V. 1909, pp. 190 e 194 respectivamente.

(8) J. Morel considera mesmo que «Le *Discours de l'Inégalité*, est, en partie, une oeuvre d'esprit encyclopédique» (*idem*, p. 143), no sentido em que incorpora as ideias fulcrais que animam os debates filosóficos da época (discutindo-as ou em notas ou no próprio texto) com o objectivo de defender a perspectiva propriamente rousseauiana.

Por isso, a abundância de dados etnográficos bem como as constantes referências às teorias jurídico-filosóficas fazem do *Discours* uma obra-fonte, um repertório erudito. Jean Starobinski tem razão ao afirmar:

«De toute évidence, Rousseau a résolu de donner au public le spectacle d'une pensée armée; le second *Discours* est un ouvrage fortifié. Le lecteur aura tôt fait de s'en apercevoir: les batteries sont disposées de tous côtés»<sup>(9)</sup>.

Esta tática discursiva é só por si reveladora do cuidado epistemológico que percorre a exposição rousseauiniana. No entanto, sublinhemos que, justamente em termos de cuidado epistemológico, esta tática se encontra ao serviço de uma estratégia cognitiva fundada na percepção interior do puro natural. Com efeito, o seu ponto de partida mais radical não é uma hipótese nascida do confronto das diferentes concepções do *estado de natureza* produzidas na época, pelo que é legítimo perguntar: estará o autor tão distante da razão geométrica e dedutiva de Descartes, fundada na intuição do ser enquanto pensamento, como da razão indutiva e experimental de Newton? O comportamento epistemológico de Jean-Jacques traduzir-se-á no seu propósito de utilizar o método experimental<sup>(10)</sup> como sublinha Morel? Ou estamos perante uma

<sup>(9)</sup> Jean Starobinski, *J.-J. Rousseau. La Transparence et l'Obs-tacle*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 338-339.

<sup>(10)</sup> Morel apoia-se fundamentalmente nas seguintes passagens do *Discours* para defender a sua perspectiva: «*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?*». «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels»; O.E. C., t. III, pp. 123-124 e pp. 132-133, respectivamente. Sublinhado por J.-J. Rousseau. Morel interpreta da seguinte forma: «Ecartons tous les faits (les faits théologiques) ce ne sont pas des vérités historiques (l'histoire, c'est la Bible!): ce sont des hypothèses, ce sont des conjectures. Voilà bien des précautions avant de bousculer résolument le plan primitif de la création: ces concessions donnent au *Discours* un air théorique: mais il ne faut pas s'y laisser prendre. Elles cachent un désir d'observation scientifique, une méthode, qui veut être expérimentale...» in *art. cit.*, p. 137. Contrariando em certa medida a leitura de Morel julgamos que o «ar teórico» do *Discours* não é incompatível com uma preocupação metodológica experimentalista mas revela um entendimento profundo do experimentalismo no sentido em que o *perguntar* conducente à formulação de um ponto de parada ou de uma lei hipotética é o momento que determina as investigações posteriores.

nova racionalidade como defendem Derrida e Lévi-Strauss?

Com efeito, para estes autores a preocupação metodológica de Rousseau anuncia o projecto de uma análise estruturalista da duração sem tempo por um lado e do tempo histórico por outro lado <sup>(lx)</sup> ou seja, do *estado de natureza* e do *estado civil-político*. Neste sentido, a obra de Rousseau inaugura uma abordagem científica dos problemas antropológicos que não se inscreve no monismo epistemológico dominante nas *luzes*, fundado no paradigma newtoniano.

A nosso ver, no entanto, o tratamento objectivo desta área do saber é sinalizado não tanto pela prática de um método de tipo experimental ou de tipo estruturalista mas sobretudo pela abertura de um campo problemático rigoroso e consistente perante o qual cada tentativa de resolução do mesmo não funciona como estancamente\* da interrogação mas desencadeia novos problemas. A inteligibilidade identifica-se com o problema em si mesmo considerado não enquanto obstáculo a submergir num corpo de saber constituído mas enquanto ser de verdade. Os autênticos problemas não se extinguem com o tempo, consideração esta que vale justamente para o caso Rousseau pois o seu principal mérito científico reside nas questões que colocou e cuja formulação não podemos ainda ultrapassar. A inteligibilidade problemática não se descobre, talvez não se teste nem se verifique mas cria-se e por isso nada há de paradoxal no cuidado originário de Rousseau. Assim, o problema colocado pela Academia de Dijon a saber, «quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle» <sup>(12)</sup>, volve-se neste outro: «bien connoître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais» <sup>(13)</sup>. Eis o problema central que lhe suscita um conjunto de reflexões

C<sup>1</sup>) J. Derrida e Lévi-Strauss valorizam justamente a prioridade da criação do modelo apoiando-se também na passagem do *Discours* transcrita na nt. 10: «Commeçons donc par écarter tous les faits...». Daqui decorre, na perspectiva destes autores, que a consistência teórica do *Discours* é o sinal decisivo da sua cientificidade e que ela lhe advém sobretudo do traçado estruturalista do *puro estado de natureza*. Neste sentido, logicamente, Jean-Jacques é considerado o pai do método científico nos estudos antropológicos. Vejam-se de Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1976, sobretudo pp. 41-44.

<sup>(12)</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 129.

<sup>(13)</sup> *Idem, ibidem*, p. 123.

mediante as quais o autor institui a própria problemática, conferindo-lhe um estatuto ontológico. Neste sentido, escreve:

«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? *Loïn d'entreprendre de résoudre ce Problème*, je crois en avoir assés médité le Sujet, pour oser répondre d'avance que les plus grands Philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissants souverains pour les faire»<sup>(14)</sup>.

Sublinhemos, portanto, que na perspectiva de Rousseau o problema vale por si mesmo e que é possível investigar a génese da desigualdade entre os homens sem o resolver, omitir ou recalcar; daí o carácter hipotético das teses rousseauianas no *Discours*. Se reconhecemos que «duzentos e tal anos depois, as nossas perguntas continuam a ser as de Rousseau»<sup>(15)</sup> é porque consideramos que este autor abriu o campo problemático das actuais pesquisas no domínio das ciências humanas; o que, para nós, significa que a exposição rousseauiana é científica independentemente de ser «experimentalista» ou «estruturalista». É, pois, decisivo considerar que estamos perante uma investigação na qual a objectividade não é legitimada pela armadura factual nem pelas demonstrações dos «erros» dos «filósofos» mas sim pelo reconhecimento intuitivo-racional da consistência ontológica dos problemas e em particular do modelo de puro-natural.

Neste sentido parece-nos que as operações levadas a cabo pelo autor para instituir o ponto zero do seu *Discours* se aproximam mais do actual «paradigma emergente»<sup>(16)</sup> do que do modelo de racionalidade iluminista. Assim, quando Rousseau se apresenta simultaneamente como «le peintre de la nature et l'historien du coeur humain»<sup>(17)</sup>, o problema da constituição dos campos do sujeito e do objecto bem como a atitude passiva ou activa, afectiva ou indiferente do *criador* (sujeito) perante a sua *criação* (objecto) adquirem um sentido que ultrapassa o pensar dicotómico moderno. Com efeito, Jean-

<sup>(14)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 123-124. Sublinhado nosso.

<sup>(15)</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Um Discurso sobre as ciências. Oração de Sapiência*, Separata do *Anuário da Universidade de Coimbra 1985-1986*, p. 29.

<sup>(16)</sup> Expressão do Prof. Boaventura de Sousa Santos. Vejam-se pp. 39-50 da sua *Oração de Sapiência*.

<sup>(17)</sup> J.-J. Rousseau, *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OE. C., t. I, p. 728.

-Jacques assumiu-se enquanto sujeito cognoscente na medida em que o pensar comunica com o sentir, com a intuição e com o sonho pois estas dimensões da razão humana têm, para ele, um poder epistemológico inefável. Conhecer é, portanto, para Jean-Jacques, um processo criativo que põe em jogo todas as potencialidades do sujeito enquanto criatura da natureza que singularmente transparece o real mas também enquanto sujeito vivido e agido. Nesta óptica, a investigação <sup>(18)</sup> científica traz a marca da trajectória pessoal do investigador, o que leva Jean-Jacques a considerar que nem todos os «filósofos» se encontravam numa posição estratégica (física e mental) em relação à sociedade e aos seus valores para poderem defender a verdade. Daí a sua obstinação em ocupar sempre um lugar móvel (social e geográfico) que lhe possibilitasse investigar os fundamentos da desigualdade entre os homens segundo o ângulo da problematização radical. Com efeito, Jean-Jacques nunca se *instalou* numa sociedade concreta, nem mesmo em Genebra ou Paris. Procurou estar sempre fora das comunidades, sentir-se estrangeiro e distante e não manter ligações que pudessem perturbar o olhar sereno sobre a dinâmica cultural e social da Europa setecentista. Esta distância era necessária para determinar a complexa transgressão operada pela história relativamente ao paradigma originário. Em causa não estava a procura de fronteiras entre o sujeito e o objecto; pelo contrário, aquela distância fundava a relação de transparência dialogante a partir da qual Rousseau construiu um campo problemático que ainda hoje é o nosso, ou melhor, um dos nossos.

### *O puro estado de natureza: a odrem do sagrado*

«Creuser jusqu'à la racine» <sup>(19)</sup> é a expressão que Rousseau utiliza para traduzir o seu propósito de alcançar o modo de ser humano tal qual saiu do ventre na *natureza-mãe*, isto é, o *puro estado de natureza*.

À partida Jean-Jacques distingue o homem originário do habitante do *mundo novo* ou seja, o *puro estado de natureza* do *estado de natureza*. Um e outro não são redutíveis

<sup>(18)</sup> O termo *investigação* «est un néologisme que Rousseau vient d'imposer», esclarece Jean Starobinsky in *J.-J. Rousseau. La Transparence et l'Obstacle, ob. cit.*, p. 339.

<sup>(19)</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 160.

à mesmidade. Na identificação de um com o outro residiu no parecer de Jean-Jacques, o erro de todos aqueles que se debruçaram sobre esta temática:

«Les Philosophes qui ont examiné les fondements de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé» (20).

Os «filósofos» não compreenderam que «creuser jusqu'à la racine» significa conceber «un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais». Tomaram como paradigma um estado que ainda existe, sempre existiu e provavelmente continuará a existir. Basta referir «l'exemple des Sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point» (21) isto é, *no estado de natureza*, propriamente dito.

«Creuser jusqu'à la racine» significa para Rousseau equacionar criativamente o estado de espírito experimentado na viagem ao interior de si mesmo, pondo em jogo os dados colhidos na literatura relativa ao *mundo novo* e as representações eruditas e populares do homem selvagem que circulavam na época. Desta operação resultou o cosmos paradigmático ou seja aquele «Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais».

Segundo a pintura rousseuniana, neste universo tudo é repetição do mesmo; tudo permanece em equilíbrio numa identidade absoluta. As gerações sucedem-se numa imensidão de séculos indelimitável onde o tempo não existe na medida em que ele não se faz sentir instituindo a diferença e a mudança.

Aí o homem, ainda que inconscientemente, é um «agent libre» (22) «sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même» (23), distinto dos restantes seres vivos não tanto pelo entendimento mas sobretudo porque a sua natureza é liberdade:

«Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît *libre d'acquiescer, ou de résister*» (24).

(20) *Idem, ibidem*, p. 132.

(21) *Idem, ibidem*, p. 171.

(22) *Idem, ibidem*, p. 141.

(23) *Idem, ibidem*, p. 160.

(24) *Idem, ibidem*, pp. 141-142.

No *puro estado de natureza* a liberdade é simultaneamente um nada puro e uma plenitude total <sup>(25)</sup>. O homem é um ser sem desejo, sem imaginação, sem qualquer noção do tempo, nem da morte, do mal nem do bem, do belo nem do feio, da servidão nem do domínio; sem consciência, sem memória, «sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire» <sup>(26)</sup>, sem história, em suma. Por tudo isto o homem natural é um nada puro. Mas também por tudo isto é um ser total e pleno porque nada lhe falta, porque nada nele é carência. Se o homem natural nada imagina, nada conhece, nada pode, pois, desejar. As suas necessidades são de imediato satisfeitas pela *natureza-mãe* e o desejo do homem não ultrapassa aquilo que a própria natureza lhe oferece a cada instante, oferta que o homem é livre de aceitar ou recusar sem ser penalizado pela sua atitude.

<sup>(25)</sup> M. Gueroult no artigo «Nature humaine et état de Nature chez Rousseau, Kant et Fichte», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXXXI, n.º 785-788, 1941 (IX-XII), pp. 379-397, demonstra referindo-se a Rousseau que não é a liberdade natural que constitui a natureza humana, mas sim a liberdade civil-moral, e que o estado de natureza é mesmo contrário à natureza humana (cf. p. 388, fundamentalmente). O autor apoia-se entre outros, neste texto de Rousseau: «Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté», *Du Contract Social*, OE. C., t. III, p. 356.

Se considerarmos o *puro estado de natureza* (Gueroult não distingue entre *puro estado de natureza* e *estado de natureza*) como um estado de possibilidades indeterminadas, e de pura virtualidade, como podemos concluir que ele seja contrário à natureza humana? É certo que a liberdade no *puro estado de natureza* é absolutamente distinta da liberdade, fundadora dum estado social autêntico e aperfeiçoada por este. Mas também é certo que, por outro lado, estas duas liberdades, ou estes dois rostos da mesma liberdade, constituem ambos paradigmas de referência pelos quais Rousseau avalia a alienação da natureza humana na história, e pelos quais detecta as probabilidades futuras de realização da liberdade total do indivíduo, enquanto homem e enquanto cidadão.

O paradigma de referência da liberdade do indivíduo enquanto homem é justamente a liberdade do *puro estado de natureza* — a espontaneidade, a imediatidade, o contacto directo e transparente com a *natureza-mãe* que Jean-Jacques evoca de forma muito singular, sobretudo nas suas obras literárias. Não podemos, portanto, reduzir a natureza humana à liberdade civil-moral e dizer que o *estado de natureza* é contrário à natureza humana.

<sup>(26)</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, pp. 159-160.

Se não há carências não há obstáculos, não há, portanto, necessidade de mediações no relacionamento do homem com a natureza, consigo próprio e com os outros Assim, o *puro estado de natureza* é o estado da transparência total do homem ao universo que habita. Ao homem silencioso, solitário, errante, passivo e ocioso, nada vem subtrair-lhe a transparência originária pela qual faz corpo com a *natureza-mãe* e pela qual se identifica com a totalidade do ser. Nada se interpõe entre ele e o mundo. Este reino da mesmidade torna o homem indiferente ao espectáculo da natureza. Sem espanto, sem medo, sem desejo, a liberdade natural é transparência, acção imediata e espontânea onde o tempo se sintetiza em contínuo presente. Neste sentido, Rousseau escreve:

«Son ame, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vûes, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée» (27).

Derrida caracteriza o *puro estado de natureza* como um estado de pura virtualidade, um estado de «réserve de puissance indéterminée» (28). Com efeito, nada à partida indica que o progresso da humanidade se traduzirá no aperfeiçoamento da liberdade natural isto é, na prossecução de relações harmoniosas entre o homem e a natureza e entre os próprios homens. Pelo contrário, a questão é complexa: «l'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers» (29). Em todo o caso e na origem a liberdade virtual tanto pode ser ou podia ter sido fonte de libertação como fonte de jugo e de constrangimento. Historicamente aquela potência indeterminada fez do homem «le tiran de lui-même, et de la Nature» (80); no entanto, a história não esgotou as possibilidades de realização da natureza humana nem a transfigurou pois que na escrita rousseauiana a natureza humana é sempre liberdade mesmo sob a forma de alienação de si mesma.

Este é o princípio fundamental (31) que sobressai na pintura rousseauiana do *puro estado de natureza*; ele conduzirá

(27) *Idem, ibidem*, p. 144.

(28) Jacques Derrida, *De la Grammatologie, ob. cit.*, p. 263.

(29) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social*, OE. C., t. III, p. 351.

(30) J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 142.

(31) Tendo como ponto de partida a liberdade humana Rousseau não pode admitir a lei, dita natural, do mais forte como fundamento das relações de dependência e subordinação dos homens entre si.

a resposta à questão colocada pela Academia de Dijon. Determinar «quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la Loy naturelle» significa, no quadro problemático de Rousseau, compreender como e porque é que «l'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers».

*O estado de natureza: tempos paradisíacos*

O equilíbrio virtual do *puro estado de natureza* é rompido a partir do momento em que a *natureza-mãe* apresenta ao homem o primeiro obstáculo. Enceta-se, então, entre ambos, um jogo fundante da sua diferenciação progressiva: a cada obstáculo criado pela *natureza-mãe* e vencido pelo homem, sucede um novo obstáculo e uma nova vitória do homem. Este jogo perpetua-se até à emergência da sociedade natural desenrolando-se num tempo secular indefinido, ao longo do qual as conspirações naturais se vão tornando mais complexas enquanto o homem progride de uma forma «presque insensible» (32). A progressão temporal em que se desenvolve este

Vejam-se: *Discours...*, OE. C., t. III, p. 160 e ss. e *Du Contract Social*, OE. C., t. III, p. 355 e ss. Para além disto, Rousseau distingue a desigualdade natural ou física da desigualdade civil-política e demonstra que em estado de natureza as diferenças de força corporal e espiritual são praticamente anuladas pela liberdade e independência de cada homem em relação aos outros. Por isso Jean-Jacques defende que não há uma relação significativa entre desigualdade natural e desigualdade civil:

«Je conçois dans l'Espece humaine deux sortes d'inégalité; l'une que j'appelle naturelle ou Physique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Ame; L'autre qu'on peut appeller inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes. Celle-ci consiste dans les différents Privileges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus Puissans qu'eux, ou mêmes de s'en faire obéir.

On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité Naturelle, parce que la réponse se trouveroit énoncée dans la simple définition du mot: On peut encore moins chercher, s'il n'y auroit point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités; car ce seroit demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux, que ceux qui obéissent, et si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance, ou de la Richesse: Question bonne peut être à agiter entre des Esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des Hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité».

*Discours...*, OE. C., t. III, pp. 131-132.

(32) Jean-Jacques Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 167.

relacionamento lúdico entre o homem e a natureza é lenta, contínua e irreversível mas não é a única temporalidade que introduzirá o homem na história propriamente dita.

Com efeito, o estado de natureza em sentido lato compreende para além do *puro estado de natureza* que é distinto, urna série de «positions intermédiaires» <sup>(33)</sup>, marcadas por dois momentos de ruptura isto é, por duas revoluções que sinalizam a descontinuidade na progressão linear.

A primeira revolução coloca a humanidade na época mais feliz e mais própria à sua natureza. A segunda rompe com esse estado paradisíaco e conduz ao estado de guerra e de desigualdade irreversíveis no seio do qual se inaugurará o tempo histórico mediante o estabelecimento da sociedade civil.

«Reprenons.... les choses de plus haut et tâchons de ressembler sous un seul point de vue cette lente succession d'évenemens et de connaissances, dans leur ordre le plus naturel» <sup>(34)</sup>: até à primeira revolução o *Discours* apresenta-nos uma série de etapas que importa tratar sucintamente para compreender a relação entre as duas temporalidades (contínua e descontinua) que concorrem para a institucionalização do tempo da desigualdade e da alienação.

Numa primeira fase, à medida que os obstáculos iniciais, como a altura das árvores e a concorrência dos animais, eram superados, novos obstáculos surgiam e para vencê-los os homens tornaram-se pescadores e ictiófagos, caçadores e carnívoros consoante os lugares e os climas. Estas actividades aproximavam-nos lentamente e exigiam que entre eles se estabelecesse uma relação mínima, necessária à transmissão das técnicas adquiridas, relação essa que, todavia, não punha em causa o isolamento e a independência de cada um. Para compensar este esforço desenvolvido por gerações indeterminadas a *natureza-mãe* surpreendeu os homens com um «caso feliz»:

«...le tonnerre, un Volcan, ou quelque *heureux hazard* leur fit connoître le feu, nouvelle ressource contre la rigueur de l'hiver : Ils apprirent à conserver cet élément, puis à le reproduire, et enfin à en préparer les viandes qu'auparavant ils dévoreroient crues» <sup>(35)</sup>.

Ora, esta oferta da natureza que os homens aceitaram era portadora de outra conspiração que iria arrastá-los para

<sup>(33)</sup> Idem, *ibidem*, pp. 191-192.

<sup>(34)</sup> Idem, *ibidem*, p. 164.

<sup>(35)</sup> Idem, *ibidem*, p. 165.

## *Do Jogo Natural ao Jogo Social*

urna nova etapa. Deixando-se atrair pelo fogo, os homens começam, ainda que raramente, a encontrar-se à volta das fogueiras e dos primeiros cozinhados.

Em termos estruturais o homem permanece ainda isolado e disperso mas esses encontros fortuitos fazem surgir nele «quelque sorte de réflexion, ou plutôt une prudence machinale qui lui indiquoit les précautions les plus nécessaires à sa sûreté» (36). Por seu turno esta prudência maquinal gera «nouvelles lumières» (37) que facilitam o domínio e a domesticação dos animais, facto que faz nascer no homem «le premier mouvement d'orgueil» (38).

Entretanto, com o decorrer do tempo, cada homem é levado a reconhecer que o outro homem pensa e age como ele pensaria e agiria em circunstâncias idênticas. Este reconhecimento funda nele «les meilleures régies de conduite que pour son avantage et sa sûreté il lui convînt de garder avec eux» (39).

Assim, tanto na reunião fortuita dos homens como nas actividades em grupo desponta um certo calculismo porque o homem aprende pela experiência a distinguir:

«les occasions rares où *l'intérêt commun* devoit le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devoit le faire défier d'eux. Dans le premier cas il s'unissoit avec eux en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte *d'association libre* qui n'obligeoit personne, et qui ne duroit qu'autant que le besoin passager qui l'avoit formée. Dans le second chacun cherchoit à prendre ses avantages, soit à force ouverte, s'il croyoit le pouvoit; soit par adresse et subtilité, s'il se sentoit le plus foible» (40).

A força do interesse comum conduzirá à gestação duma sociabilidade positiva, enquanto que a desconfiança conduzirá paralela e inversamente à emergência de um relacionamento negativo entre os homens, expresso em termos de agressividade. Jean-Jacques considera, todavia, que esta sociabilidade apenas é negativa enquanto se funda no equívoco e no desconhecimento mútuos os quais serão ultrapassados numa etapa posterior pelo aumento das *luzes* no homem.

(36) *Idem, ibidem.*

(37) *Idem, ibidem.*

(38) *Idem, ibidem*, p. 176.

(39) *Idem, ibidem.*

(40) *Idem, ibidem*, p. 166.

Importa sublinhar que nesta fase se desenvolve um relacionamento natural em termos de prudência e de maquina- lidade, o qual prepara e em certo sentido anuncia a eclosão progressiva da primeira revolução: a revolução *casa-família* que só se desencadeia uma vez mais, mediante a intervenção da *natureza-mãe*. Esta, oportunamente, põe à disposição dos homens pedras duras e cortantes que tornam possível a cons- trução das primeiras cabanas:

«Bientôt cessant de s'endormir sous le premier arbre, ou de se retirer dans des Cavernes, on trouva quelques sortes de haches de pierres dures, et tranchantes, qui ser- virent à couper du bois, creuser la terre, et faire des huttes de branchages, qu'on s'avisait ensuite d'enduire d'argile et de boue. Ce fut-là l'époque d'une première révolution qui forma rétablissement et la distinction des familles» (41).

A *primeira revolução* ou *idade das cabanas* comprende dois momentos: o momento do estabelecimento e dispersão das famílias no aual «chaue famille se suffisait à elle-même et se perpétuait par son seul sang» (42) e o momento da união das famílias ou da emergência da sociedade natural.

No primeiro momento a sociabilidade que vinha des- pontando nas reuniões fortuitas em volta das fogueiras desen- volve-se no interior das famílias. A casa é agora o meio pro- pício à estruturação da sociabilidade positiva expressa nos códigos domésticos de comunicação e nas relações afectivas, ainda incestuosas, entre os seus membros (43).

Fora de casa desenvolve-se a sociabilidade negativa isto é. uma relação de desconfiança e de medo de cada um em relação ao outro que persistirá enquanto não despontar o sentimento que Rousseau designa por piedade:

«N'ayant jamais rien vu que ce qui était autour d'eux, cela même ils ne le connaissaient pas; ils ne se connaissaient pas eux-mêmes. Ils avaient l'idée d'un père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables; un étranger, une bête, un monstre, étaient pour eux la même chose: hors eux et

(41) *Idem, ibidem*, p. 167.

(42) Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, *ob. cit.*, p. 525.

(43) «Il fallut bien que les premiers hommes épousassent leurs soeurs. Dans la simplicité des premières moeurs, cet usage se perpétua sans inconvénient tant que les familles restèrent isolées, et même après la réunion des plus anciens peuples», *Idem, ibidem*, p. 526.

leur famille, l'univers entier ne leur était rien..... tant de naturel et tant d'inhumanité; des moeurs si féroces et des coeurs si tendres; tant d'amour pour leur famille, et tant d'aversión pour leur espèce» (44).

Com efeito, dada a dispersão das famílias o homem não tinha muitas ocasiões para desenvolver o pensamento mediante o exercício comparativo e portanto permanecia fechado, não podendo vencer a estranheza e o medo que o outro homem ainda lhe causava fora da sua célula familiar.

Segundo Jean-Jacques, o isolamento das famílias tenderia a perpetuar-se caso a *natureza-mãe* não interviesse de novo. Ora, desta vez, não vamos assistir, exactamente, a uma conspiração das forças da natureza mas a um profundo abalo físico do próprio globo terrestre que transfigurou aquelas mesmas forças:

«De grandes inondations ou des tremblemens de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des Cantons habités; des revolutions du Globe détachèrent et coupèrent en Iles des portions du Continent On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés, et forcés de vivre ensemble, il dut se former un Idiome commun.... Tout commence à changer de face» (45).

Colocados numa situação de vizinhança inevitável os homens são forçados, por imperativos de vida, a perder o medo, a desconfiança e a ferocidade ou seja, aqueles sentimentos que na primeira fase desta revolução regiam os seus fortuitos encontros fora de casa.

Agora as famílias encontram-se e cruzam-se necessariamente; reúnem-se ao ar livre, à volta do fogo, da água, das árvores ou à porta das cabanas. A nova medida do tempo

(44) Idem, *ibidem*, p. 517. Importa sublinhar que quer neste momento da *revolução casa-família* quer em todas as etapas do estado de natureza o homem não é considerado bom ou *mau*. Rousseau di-lo claramente: «celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément, ni juste, ni pitoyable; il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif», *ibidem*. Com efeito, Jean-Jacques procura construir um discurso rigoroso, evitando a transposição de noções próprias dos códigos éticos-políticos das sociedades civis para o *estado de natureza* onde impera a inocência e o sentimento natural de  *piedade* cujo poder é impossível desvirtuar: «Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion: telle est la force de la pitié naturelle, que les moeurs les plus dépravées ont encore peine à détruire». *Discours...*, p. 155.

(45) Jean-Jacques Rousseau, *Discours*, OE. C., t. III, pp. 168-169.

é o amor, a comunhão festiva, o canto, a dança, as primeiras palavras:

«On se rassemble autour d'un foyer commun, on y fait des festins, on y danse: les doux liens de l'habitude y rapprochent insensiblement l'homme de ses semblables, et sur ce foyer rustique brûle le feu sacré qui porte au fond des coeurs le premier sentiment de l'humanité» (46).

A sociedade natural nascente perpetuar-se-á por séculos indefinidos e corresponde aquela idade na qual «l'homme individuel voudrait s'arrêter» (47). Trata-se de uma sociedade que fundamentalmente não conhece a propriedade privada nem a divisão do trabalho. A sua unidade e coesão internas fundam-se na influência comum do clima, no mesmo estilo de vida e na mesma alimentação. Ela concretiza a liberdade, a igualdade e a fraternidade naturais. Segundo Jean-Jacques, a sociedade natural realiza a melhor das possibilidades inscritas na natureza humana e por isso julga que seria lógico que o homem a conservasse eternamente. Mas isso não aconteceu e portanto, a compreensão da finitude destes tempos paradisíacos passa necessariamente pelo princípio rousseauniano do acaso. Desta vez do *acaso funesto* pois, escreve Rousseau:

«Plus on y réfléchit, plus on trouve que *cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a du sortir que par quelque funeste hazard* qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver» (48).

### *Queda no inferno*

O excerto acima transcrito mostra-nos que na raiz da queda se encontra um acidente original, algo enigmático e diferente de todos aqueles que o homem foi ultrapassando num diálogo ininterrupto e construtivo com a *natureza-mãe* até atingir a felicidade de um relacionamento comunitário natural que parecia definitivo. Com efeito, não foi uma provocação da natureza que despertou a curiosidade dos homens e os motivou a procurar a fonte da sua própria alienação.

(46) Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, *oh. cit.*, p. 523.

(47) Jean-Jacques Rousseau, *Discours*, OE. C., t. III, p. 133.

(48) *Idem, ibidem*, p. 171.

De resto, a própria *natureza* «...avoit pris des précautions pour nous dérober ce fatal secret» (49): as minas. Por outro lado não tem sentido pensar este *funesto acaso* como uma subversão que o homem só por si, realizado na sociedade natural e não sofrendo qualquer carência ou ambição, pudesse levar a cabo. No *Essai sur l'Origine des Langues* este *funesto acaso* é estranho ao poder da natureza e dá-se à margem das figuras envolvidas neste processo:

«Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. A ce Léger Mouvement, je vois changer la face de la terre et décider la vocation du genre humain» (50).

As expressões «léger mouvement» e «funeste hazard» designam a origem catastrófica da sociedade civil enquanto efeito de uma força simultaneamente nula, infinita e rigorosamente imprevisível no sistema da terra. Provavelmente foi o gesto instantâneo de um deus-jogador que desfigurou a sociedade natural conquistada pelo esforço conjunto da natureza e dos homens e simultaneamente anulou o poder que a natureza detinha de impedir que a humanidade experimentasse o temno infernal.

O certo é que aquele simples toque funda uma nova relação entre o homem e a natureza. Até à ocorrência daquele *funesto acaso* a natureza era fundamentalmente uma potência criadora que na sua actividade envolvia e provocava o homem, por si mesmo passivo e indiferente. Aquela comandava, exigia, criava situações perante as quais o homem não podia deixar de lhe responder e deste relacionamento lúdico ao fim de milénios quase infinitos resultou a experiência paradisíaca da liberdade, da igualdade e da fraternidade naturais.

Instantaneamente, por um «léger mouvement», o elo rompe-se e a diferença instala-se; o poder passa das mãos da natureza-mãe para as mãos do homem — acidente *funesto*, porque aquele não resiste ao desejo de conhecer a natureza por dentro: «il s'enterre tout vivant et fait bien ne meritant plus de vivre à la lumière du jour» (51). Explorando as entranhas

(49) *Idem, ibidem*, p. 172.

(50) Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, *ob. cit.*, p. 521.

(51) Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, OE. C., t. I, p. 1067.

da terra o homem descobre o «segredo fatal», aquele que a própria natureza tinha escondido nos seus interiores:

«Il fouille les entrailles de la terre, il va chercher dans son centre aux risques de sa vie et aux depends de sa santé des biens imaginaires à la place des biens reels qu'elle lui offroit d'elle-même quand il savoit en jouir. Il fuit le soleil et le jour qu'il n'est plus digne de voir»<sup>(52)</sup>.

De um momento para o outro, incompreensivelmente, o homem começa a perseguir a sua alienação como se em causa estivesse a sua liberdade. Tudo parece indicar que aquele *ligeiro movimento* traduz simplesmente a emergência da vontade de poder no próprio homem; vontade de se colocar perante a natureza-mãe numa atitude de distanciamento e de domínio e vontade de subordinar o seu semelhante.

Depois deste instante catastrófico provocado por uma causalidade arbitrária, o homem torna-se o principal responsável pelo seu destino e a nossa «mère commune»<sup>(53)</sup> devem espectadora da guerra de todos contra todos que o desejo de dominar imediatamente anunciava. Enquanto os homens se mantiveram independentes na sociedade natural relacionando-se entre si em posição de liberdade e de igualdade<sup>(54)</sup> a sua

<sup>(52)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(53)</sup> *Idem, ibidem*, p. 1066.

<sup>(54)</sup> Veja-se esta belíssima passagem do *Discours* na qual Jean-Jacques nos conduz de novo ao princípio da liberdade-independência para sublinhar que o «funeste hazard» atingiu a raiz da invariante estrutural do *estado de natureza* ou seja a liberdade enquanto transparência lúdica e generosa:

«Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leur habits de peaux avec des épines ou des arrêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs fleches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques Canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de Musique; En un mot *tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire*, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains *ils vécutent libres, sains, bons, et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature*, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant: mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut 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 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».

*Discours...*, OE. C., t. III, p. 171.

vontade de poder não tinha condições para se manifestar. E, como este estado de coisas não podia interromper-se por si mesmo, espontaneamente, Rousseau criou a ficção do *funesto acaso* ou *ligeiro movimento* que desencadeou a revolução da metalurgia. Ora, a exploração das minas trouxe consigo um novo relacionamento entre os homens ou seja, uma relação de dependência mútua pois que «dés qu'il falut des hommes pour fondre et forger le fer, il falut d'autres hommes pour nourrir ceux-là» (55); dependência alicerçada, portanto, na divisão do trabalho e que se institucionalizará mediante o estabelecimento da primeira relação jurídica entre os homens, isto é, o direito de propriedade privada. Com esta abrem-se definitiva e irreversivelmente as portas do inferno:

«Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eû point épargnés as genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne» (56).

Abertas as portas do inferno, todos quiseram entrar nele, movidos pela ânsia de conquistar a paz e a segurança num universo ético-jurídico tecido em tomo do princípio de propriedade privada. Dramática ilusão, porque a posse desencadeou um agravamento do estado de guerra entre todos e instituiu a desigualdade civil, a opressão dos pequenos pelos mais poderosos e a alienação de toda a comunidade: «Tous coururent au devant de leurs fers croyant assûrer leur liberté» (57).

Este mau passo viciou o processo histórico globalmente considerado, pois todas as sociedades políticas se fundam num pacto de submissão cujos termos pervertem o direito natural, por essência contrário à vontade de poder dos mais fortes (58). E, todas as sociedades históricas, em particular

(55) *Idem, ibidem*, p.173.

(56) *Idem, ibidem*, p.164.

(57) *Idem, ibidem*, p.177.

(58) Nestesentido, escreve Rousseau em *Du Contract Social*: «le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maitre, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir», OE. C., t. III, p. 354.

os grandes estados europeus tendem a alcançar o ponto extremo da alienação isto é, o despotismo económico, político e cultural. Ora, a partir do momento em que este estado limite de opacidade é realizado, o tempo histórico volta-se no retorno do mesmo, no sentido em que perde a sua consistência ontológica geradora de diferenças e de outras possibilidades de devir. Dizendo de um modo mais simples: ao déspota deposto sucede outro déspota e assim por diante, ininterruptamente. O tempo infernal atinge a sua máxima expressão; o seu ser resulta da negação do próprio tempo e da natureza livre e criadora da humanidade o que autoriza a pertinência deste quadro rousseauiano em *Emile*:

«L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage: à sa naissance on le coud dans un maillot; à sa mort on le cloue dans une bière: tant qu'il garde la figure humaine il est enchaîné par nos institutions»<sup>(59)</sup>.

À guisa de conclusão, pergunta-se: como libertar o tempo deste jugo labiríntico quando

«les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons sumergés.... toute nôtre sagesse consiste en préjugés serviles»<sup>(60)</sup>

segundo Jean-Jacques.

(59) *Idem, Émile*, OE. C., t. IV, p. 400.

(60) *Idem, ibidem*, pp. 245-253.