

OBSERVAÇÃO E IMAGINAÇÃO NA TEORIA DE ROUSSEAU

A qualidade das relações humanas é um produto histórico. Este é o ponto central da crítica aos jusnaturalistas, por Jean-Jacques Rousseau. Se quisermos, pois, avaliar as instituições sociais, devemos remontar para além do tempo presente e do quadro atual de nossa vida, em busca de um padrão de julgamento que não seja, êle mesmo, um produto da história. Isto significa: procurar, por trás do homem modificado, o homem da natureza, para termos a verdadeira medida de suas transformações e para bem distinguirmos, no homem atual, o que lhe pertence por essência e o que foi adicionado ao longo dos tempos. "Pois, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, a não ser que se comece por conhecê-los a êles mesmos? E como chegará o homem a ver-se, tal como o formou a natureza, através de tôdas as mudanças que a sucessão dos tempos deve ter produzido em sua constituição original, e a separar aquilo que êle conserva de si mesmo daquilo que as circunstâncias e os seus progressos adicionaram ou mudaram em seu estado primitivo?". (1) A solução de Rousseau é, à primeira vista, intrigante e contraditória. De um lado, parece remeter-nos à observação e à história; de outro, êle se lança a um raciocínio quase inteiramente abstrato, renunciando à história, aos livros e aos fatos, pois "êles não tangem a questão". Sem decifrar esta aparente contradição, não poderemos dar conta da metodologia nem do real significado do *Discurso sôbre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, nem tampouco, medir as suas pretensões reais e as condições de sua validade.

História, necessidade e paixão

Muitos textos mostram a importância que Rousseau atribui à observação. O *Emílio* é um dêles. Tanto o livro segundo, em que se programa a educação da sensibilidade, como condição prévia do bem-pensar, quanto o livro quinto, em que se mostra a utilidade das viagens para a educação, constituem variações e desenvolvimentos de um mesmo tema essencial.

1 — Discurso, Pléiade, III pg. 122.

O *Ensaio sobre a Origem das Línguas* e o *Discurso sobre a Desigualdade* são também ricos em passagens nas quais a observação, a experiência e o recurso à história são valorizados. Já no prefácio ao *Segundo Discurso*, encontramos, quase de imediato, a observação famosa: “Seria mesmo necessário mais filosofia do que se possa imaginar, àquele que empreendesse determinar exatamente as precauções a tomar para fazer, sobre este assunto, sólidas observações; e uma boa solução do problema seguinte não me pareceria indigna dos Aristóteles e dos Plínios de nosso século: que experiências seriam necessárias para chegar a conhecer o homem natural, e quais são os meios necessários para realizar estas experiências no seio da sociedade?” (2).

Para Claude Lévi-Strauss, o *Segundo Discurso* já contém o programa e os métodos da etnologia. E em seu comentário *Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des Sciences de l'Homme*, destaca, com grande justiça, um longo trecho da nota X, que transcrevemos parcialmente: “Acho difícil conceber que, num século em que as pessoas se orgulham de belos conhecimentos, não se encontrem dois homens... dos quais um sacrifique vinte mil escudos de seus bens, e o outro dez anos de sua vida, para uma viagem célebre ao redor do mundo, para estudar não só pedras e plantas, mas, ao menos uma vez, os homens e os costumes... Tôda a terra coberta de nações, das quais só conhecemos os nomes, e nos metemos a julgar o gênero humano! Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um d’Alembert, um Condillac, ou homens dessa categoria, viajando para instruir seus compatriotas... Suponhamos que êsses novos Hércules, de volta destas viagens memoráveis, fizessem em seguida a história natural, moral e política do que tivessem visto; veríamos sair de suas penas um mundo nôvo, e aprenderíamos, assim, a conhecer o nosso” (3).

Buscar em outros mundos o conhecimento do nosso pode parecer paradoxal. No entanto, nesta idéia está a chave para entender a importância que a observação e a história assumem para Rousseau. “Quando se quer estudar os homens — diz êle, no capítulo X do *Ensaio sobre a Origem das Línguas* — é preciso olhar em torno de si; mas, para estudar o homem, é necessário aprender a levar sua vista ao longe”. Sòmente a variedade pode ensinar-nos a descobrir o que há de verdadeiramente comum entre os homens, e o que lhes é essencial. Sòmente a visão e a análise da diversidade nos dará o conhecimento necessário para compreender, por que os homens se transformam, assumindo feições diferentes em cada

2 — Discurso, Pléiade, III, pg. 124

3 — Pléiade, III, pg. 208.

tempo, em cada meio e em cada sociedade; sòmente assim, portanto, podemos entender o porquê da organização de *nossa* sociedade particular. “Dou o mínimo possível ao raciocínio — diz Rousseau no *Emílio* — e não me fio senão na observação. Não me fundo sôbre o que imaginei, mas sôbre o que vi. É verdade que não encerrei minhas observações no cinto dos muros de uma cidade, nem de uma só ordem de pessoas. Mas, após haver comparado tantas camadas (*rangs*) e povos que pude ver, numa vida passada a observá-los, destaquei como artificial o que era de um povo e não de outro, de um estado e não de outro, e não olhei como incontestavelmente pertencente ao homem senão o que era comum a todos, em qualquer idade, em qualquer posição e em qualquer nação que fôsse”.

A primeira e mais simples afirmação sôbre o que há de comum a todos os homens é que êles vivem num ambiente físico e são dotados de certas necessidades vitais, que precisam satisfazer. Os desafios de cada ambiente e as maneiras de prover às necessidades são variáveis. Tendo de encontrar respostas adequadas para problemas diversos, os homens desenvolvem relações diferentes com a natureza, e assim se transformam e se adaptam a cada situação. Esta é a primeira causa da variedade que observamos entre os povos. Tal é a tese desenvolvida no fragmento *A Influência dos Climas sôbre a Civilização*, e sustentada também no *Ensaio sôbre a Origem das Línguas* e no *Discurso sôbre a Desigualdade*.

“Para seguir com proveito a história do gênero humano, para bem julgar a formação dos povos e suas revoluções, é preciso remontar aos princípios das paixões dos homens, às causas gerais que os fazem agir. Então, aplicando êstes princípios e causas às diversas circunstâncias em que os povos se encontraram, sabermos a razão do que fizeram, e até o que deveriam ter feito, nas ocasiões em que os acontecimentos são menos conhecidos que as situações que os precederam”. (4)

O texto sublinhado assemelha-se a uma velha fórmula, que desde Maquiavel os filósofos do mundo social vinham tentando introduzir, de uma ou de outra maneira: às mesmas causas, devem corresponder os mesmos efeitos. Se isto é verdade, então é possível introduzir certa previsibilidade no interior dos eventos humanos, desde que as causas sejam convenientemente dadas. Como Rousseau observa em outras passagens, estas causas são múltiplas e variadas, e nem sempre podem ser determinadas completamente.

Sem atingir os princípios e as causas das ações humanas, a história não tem qualquer utilidade prática ou intelectual, pois não

chega a mostrar, finalmente, como os homens se colocam na dependência das coisas, e, “frequentemente, de seus semelhantes”.

As necessidades humanas, segundo a tese do *Fragmento*, são de três ordens. A primeira compreende as exigências mais fortes da natureza — aquelas que o homem deve sempre satisfazer, para que não pereça. Rousseau observa que as únicas necessidades desta classe são a nutrição e o sono. O segundo tipo corresponde mais a apetites, às vêzes violentos, que podem, no entanto, não ser satisfeitos, sem ameaça à vida individual. Aí se inclui tudo que nos agrada aos sentidos. O terceiro tipo de necessidade, que, apesar de posterior aos outros, “não deixa de primar sôbre os demais”, é o que nasce da opinião. Seu objeto só existe no espírito humano: a reputação, a honra, a posição, a nobreza e assim por diante. Embora estas diferentes necessidades sejam “encadeadas uma às outras”, sômente quando as primeiras estão satisfeitas as demais se fazem sentir. A glória nada significa para um homem esfomeado.

A partir destas idéias, Rousseau tenta desenvolver, no *Fragmento*, uma explicação da influência dos climas e da qualidade das terras sôbre a formação dos diversos povos. No *Ensaio sôbre a Origem das Línguas*, o mesmo princípio é retomado e colocado na base de tôda a investigação, servindo para mostrar como os climas influem no desenvolvimento das paixões, na formação do caráter dos povos e na constituição de suas línguas. “Nos climas meridionais — diz Rousseau, no capítulo X —, onde a natureza é prodiga, as necessidades nascem das paixões; nos países frios, onde ela é avara, as paixões nascem da necessidade, e as línguas, filhas tristes da necessidade, se ressentem de sua dura origem”. O ambiente marcará a diferença das linguagens, e “as línguas modernas, cem vêzes misturadas e refundidas, guardam ainda alguma coisa dessas diferenças”.

No sul, as paixões são voluptosas, e os espíritos felizes e despreocupados, pois a natureza é generosa. No norte, as paixões são reprimidas e o trabalho toma o lugar do desejo, pois o mundo é hostil e a sobrevivência é a primeira e mais constante preocupação dos homens. Tais são as causas físicas da diferença entre as línguas primitivas: “as do sul deveram ser vivas, sonoras, acentuadas, eloquentes, obscuras por fôrça da energia; as do norte deveram ser surdas, rudes, articuladas, gritadoras (*criardes*), monótonas, claras por fôrça de palavras, mais que por uma boa construção” (cap. XI).

É no *Discurso sôbre a Desigualdade*, contudo, que temos a verdadeira medida de como o ambiente, as necessidades e as paixões determinam a evolução dos povos. Aqui, a teoria sôbre as necessi-

dades é formulada de modo algo diferente. Elas são classificadas em dois grupos: as naturais, decorrentes da constituição física do homem e de suas relações com o ambiente material, essencialmente análogas às dos animais; e as artificiais, que decorrem do progresso do entendimento e da multiplicação das paixões.

As paixões desempenham um papel crucial neste processo. Elas se originam ou das necessidades naturais ou das idéias que os homens possam conceber a respeito das coisas. Se derivassem unicamente das primeiras necessidades, as paixões seriam sempre as mesmas; porém, como nascem também das idéias, e como as idéias progridem, as paixões podem multiplicar-se e abranger objetos cada vez mais distantes dos simples estímulos naturais. O avanço do entendimento e das paixões increve-se, portanto, num fluxo circular (ou, mais precisamente, em espiral): necessidade — paixão — conhecimento — paixão (necessidade artificial). Em termos mais modernos, a resposta produzida pelo entendimento realimenta os estímulos iniciais, isto é, as necessidades. Como consequência, podemos dizer que não apenas o progresso da razão é função das necessidades e paixões, mas que as necessidades e paixões, por sua vez, também são função dos progressos do entendimento (desde o instante em que êle passa a produzir respostas, isto é, desde que o homem abandona o círculo da pura animalidade). Chegamos, assim, àquilo que chamaremos a *primeira lei geral da evolução humana*:

“É pela atividade das paixões que nossa razão se aperfeiçoa; (...) as paixões, por sua vez, originam-se das nossas necessidades, e progridem com os conhecimentos” (5).

Como as paixões e as necessidades passam a equivaler-se (as primeiras são o impulso que leva o homem a prover as segundas), podemos utilizar, para efeito de representação, apenas duas ordens de variáveis, as necessidades e o entendimento, ou, alternativamente, o entendimento e as paixões. É o que faz Rousseau, ao determinar a relação entre as duas ordens de variações, formulando o que chamaremos *segunda lei geral da evolução humana*:

“Ser-me-ia fácil, se me fôsse necessário, apoiar êste sentimento pelos fatos, e fazer ver que, em todas as nações do mundo, *os progressos do espírito são precisamente proporcionados às necessidades que os homens receberam da natureza ou às quais as circunstâncias os sujeitaram, e, por conseguinte, às paixões, que os levam a prover a essas necessidades*” (6)L

5 — Segundo Discurso, Pléiade, III, pg. 143.

6 — *Idem*.

O sentido imediato desta lei parece claro. O entendimento progride à medida em que desafios mais altos se apresentam, exigindo um maior emprêgo da razão. Mas há outro pormenor, nesse mesmo texto, para o qual é necessário chamar a atenção. A expressão “precisamente proporcionados” encerra algumas consequências importantes para a compreensão da obra de Rousseau. A uma primeira abordagem, esta expressão pode representar, simplesmente, algo mais ou menos vago e genérico, tal como a idéia de que os progressos das luzes sempre estiveram “à altura” dos novos desafios. Se tentarmos precisá-lo um pouco mais, perceberemos que ela supõe um padrão pelo qual possamos comparar a magnitude dos desafios e das respostas. Este padrão deve ser constante, para que se possa definir uma “proporção precisa” ou adequada, que daria a condição de equilíbrio entre os estímulos e as respostas, em cada situação. É esta noção de equilíbrio exatamente o que gostaríamos de ressaltar, pois é sobre ela que está centrada a teoria das transformações humanas, em Rousseau.

Rousseau concebe o movimento, ou transformação, como estado transitório, intelegível mediante uma referência a um ponto de partida e a um ponto de chegada, mas não como um estado que possa ser tão natural aos seres quanto o repouso.

Se o movimento é um processo que conduz de um estado A para um estado B, de um estado B para um estado C, e assim por diante, isto significa, de imediato, que cada um desses estados corresponde a um momento de repouso, ao menos temporário, que acaba sendo destruído e substituído por um novo. A destruição desses momentos — é o que afirma Rousseau, no *Discurso sobre a Desigualdade* — não é um acontecimento necessário, pois o homem poderia ter parado a sua evolução em qualquer de seus estágios, se uma multidão de causas fortuitas — entre as quais os funestos acidentes — não interviesse para perturbar a ordem presente. A cada estímulo destruidor de um equilíbrio corresponde uma resposta que tenderá a criar uma nova ordem e um novo estado de repouso, que mais uma vez poderão ser rompidos, quando novas causas aparecerem. O momento original, no *Discurso sobre a Desigualdade*, corresponde a um sistema perfeitamente ordenado em relação a um centro comum de harmonia, no qual todos os elementos se unificam. Rompida esta harmonia, uma nova forma de equilíbrio deverá surgir, mas o sistema já não será o mesmo: será um novo, sustentado por uma nova relação. Cada momento será, portanto, a negação da ordem destruída, mas não a negação da ordem, em sentido absoluto. Uma nova ordem será localizada, na análise rousseauiana, e o elemento básico do novo equilíbrio será o definidor da nova ordem.

A condição de equilíbrio entre o homem e o ambiente é a perfeita correspondência entre desejos, necessidades e recursos. Limitado às puras sensações, como os outros animais, o homem natural vive num horizonte reduzido aos acontecimentos imediatos, mas, ao mesmo tempo, em perfeita harmonia com a totalidade de seu mundo. Seu primeiro sentimento é o da sua existência, seu primeiro cuidado, o da conservação. “Não desejando senão as coisas que conhece, e não conhecendo senão aquilo que pode ter, (...) nada deve ser tão tranquilo quanto sua alma, nem tão limitado quanto seu espírito” (7). Seus únicos desejos são aquêles que a natureza lhe impõe, e que ela mesma pode prover. “Seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas, e os únicos bens que conhece, no universo, são o alimento, uma fêmea e o repouso”.

Abandonada à fertilidade natural, a terra proporciona abrigo e alimento, não precisando o homem, para sobreviver, preocupar-se mais do que qualquer outro animal. “Sendo o corpo do selvagem o único instrumento que êle conhece, êle o emprega para diversos fins, dos quais, por falta de exercício, os nossos são incapazes” (8). A imediatez das relações é total. Nenhum instrumento se coloca entre o corpo humano e o universo físico. Nenhum objeto presente, na consciência, a não ser aquêle oferecido pela sensação atual. A modéstia das necessidades, fâcilmente satisfeita, e a regularidade do espetáculo natural, que mal atrai a atenção, fazem de sua vida um presente eterno.

Sem curiosidade, não exercita a imaginação. Sem imaginação, desconhece as dimensões da ausência, não tendo, portanto, nem história nem futuro. “Sua alma, que nada agita, entrega-se ao só sentimento da existência atual, sem nenhuma idéia do futuro, por mais próximo que seja, e seus projetos, limitados como sua visão, mal se estendem até o fim do dia” (9). Esta observação vem apoiada, embora a prova não seja essencial, neste caso, em informes de viajantes: “Tal é, ainda hoje, o grau de previdência do Caraíba: de manhã, vende seu leite de algodão; à noite, vem chorar para comprá-lo, por não haver previsto que dêle precisaria para a noite próxima”. O projeto, portanto, como construção abstrata de um espírito que ultrapassa o aqui e o agora, lhe é desconhecido.

Tal é a simplicidade de suas relações com o mundo físico, simplicidade que se reproduz no contato com os seres sensíveis, homens ou animais, com os quais não há nenhum tipo de relação constante. Tôda hipótese de perversidade é excluída destas relações, por

7 — nota 11, pg. 214, Pléiade.

8 — Pléiade, II, pg. 135.

9 — Pléiade, II, pg. 144.

absoluta falta de função. Mesmo admitindo-se que os homens lutem, quando desconhecidos se encontram na floresta, êste fato ocorreria tão raramente que não constituiria um estado de conflito permanente. E, se o constituísse, não o seria no mesmo sentido em que se pode falar de guerra, no mundo civilizado, em que os homens podem julgar-se concorrentes e se dividem pelos seus projetos contraditórios. Se o primeiro impulso é o da conservação, há um outro, no entanto, que tende a aproximar o homem dos seres com os quais êle pode identificar-se. Êste sentimento, “que nos inspira uma repugnância natural por ver morrer ou sofrer todo ser sensível, principalmente nossos semelhantes”, é a piedade. É êle que estabelece o feliz equilíbrio entre os impulsos primitivos, impedido que o homem, preocupado com sua conservação, se feche em si mesmo.

Se êste sentimento, no primeiro estágio da existência humana, se estende a todos os homens, enquanto homens, ou apenas aos conhecidos, é uma questão que tem despertado dúvidas. Alguns imaginaram ver uma contradição entre o *Discurso sôbre a Desigualdade* e a seguinte passagem do *Ensaio sôbre a Origem das Línguas*: “Como nos deixamos levar à piedade?. Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com todo ser sofredor. Imagine-se quanto êste transporte supõe, em matéria de conhecimentos adquiridos! Como poderia eu imaginar males dos quais não tenho nenhuma idéia? Como sofreria, vendo sofrer um outro, se ignoro o que há de comum entre mim e êle? Quem jamais refletiu não pode ser clemente, nem piedoso”. Mas Rousseau vai além. Desconhecendo-os mútuamente os homens “acreditavam-se inimigos uns dos outros . . . Nada conhecendo, tudo temiam, e atacavam para defender-se”. Incapaz de reflexão, o homem natural limita-se a estender a piedade ao pai, ao filho, ao irmão, mas não à humanidade. Para Émile Durkheim, a contradição não existe. Rousseau não renega, no *Ensaio sôbre a Origem das Línguas*, a teoria segundo a qual a piedade é um sentimento anterior à reflexão. Simplesmente afirma que, para dirigir-se a um objeto universal, ela deve apoiar-se num poder de abstração que o homem mais primitivo não possui. Quando muito, conclui Durkheim, “poder-se-ia ver no *Ensaio* uma determinação e uma correção parcial da idéia desenvolvida no *Segundo Discurso*” (10).

Sejam quais forem, de qualquer modo, estas relações, é importante assinalar que tóda hipótese de perversidade natural é rejeitada, em qualquer dos casos, e assim negada a tese hobbesiana. O homem natural não é mau nem bom, e qualquer destas

virtudes só pode ser pensada mediante uma referência à sociedade. No estado de natureza, nenhuma qualificação moral tem sentido, pois o homem desconhece tanto o bem quanto o mal. Por isso mesmo, êste é o estado da "inocência", "Os homens, neste estado, não tendo, entre si, nenhum tipo de relação moral nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem perversos, e não tinham vícios 'nem virtudes". Qual o significado, pois, da famosa lenda do "bom selvagem", atribuída a Rousseau? — Nenhum, se atribuirmos à palavra bom um sentido moral. Que o homem é naturalmente bom, Rousseau o declara muitas vêzes, ao longo do *Emílio*. Mas isto não contraria a tese da indiferença moral, no estado de natureza, se entendermos que o homem, para Rousseau, é apenas constitucionalmente bom, no mesmo sentido em que se pode afirmar que a criação é boa, porque vem de Deus. A fonte da bondade moral é certamente esta bondade ontológica, que faz o homem inclinar-se naturalmente para o bem e para a sua prática, antes mesmo de conhecê-lo, se a sua razão não estiver desenvolvida. Mas, assim como a bondade natural se refere a um certo tipo de relação espontânea entre o homem e a totalidade criada por Deus, a bondade moral será definida por uma espécie de relação entre os homens e seus semelhantes, quando estas relações forem regidas pelo entendimento e pelas leis da sociedade. Para que a bondade moral chegasse a surgir, no entanto, seria necessário que o homem se afastasse da ordem original, inscrita em seu coração. Êste afastamento abre, ao mesmo tempo, a perspectiva do mal.

A importância do imaginário

Tendo mostrado que papel desempenharam, para a teoria rousseauniana, a história e a observação, resta explicar o sentido de sua recusa, na pesquisa do direito e da ordem naturais. No prefácio ao *Segundo Discurso*, como já observamos, Rousseau proclama que, para cumprir seu propósito, renunciará: 1. aos livros, os quais, além de estarem em desacôrdo sôbre o que seja a lei natural, têm todos um defeito comum: transportar à natureza noções adquiridas historicamente; 2. a investigar o desenvolvimento biológico do homem, pois o que importa é conhecê-lo já constituído; 3. finalmente, à história e aos fatos, pois não terão utilidade. "Comecemos, pois, por descartar todos os fatos, pois êles não tangem a questão. Não é preciso tomar as pesquisas, nas quais se pode entrar quanto a êste assunto, por verdades históricas, mas sômente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios para esclarecer a verdadeira natureza das coisas que a mostrar a sua verdadeira origem, e semelhantes àquêles que todos os dias fazem nossos físicos,

sobre a formação de mundo” (11). Em nota à edição das *Obras Completas*, da Pléiade, Jean Starobinski assinala: “Para o leitor francês de 1755, a alusão concerne à *Teorie de la Terre*, de Buffon, e, sem dúvida, também ao *Essai de Cosmologie*, de Maupertuis”. Embora útil, a nota não indica o alcance real do compromisso metodológico assumido por Rousseau. Ao deixar de lado os fatos e a história, para buscar a “verdadeira natureza” e não a “verdadeira origem” das coisas, o filósofo não está simplesmente abandonando a investigação empírica, mas apontando um caminho pelo qual se poderá construir um critério de leitura da própria experiência. Em outras palavras, está buscando, fora da história, a condição de inteligibilidade e de avaliação da própria história, pois é ela, afinal, que está colocada em questão. O que a observação nos ensinou, até aqui, é que a transformação do homem se processa como resposta a necessidades, reais ou artificiais, impostas pelo ambiente. Que necessidades, contudo, poderiam fazer que o homem abandonasse o estado primitivo, para evoluir até a vida social? Que circunstâncias poderiam ter dado origem à forma e a organização desta mesma sociedade? O que a observação e a história nos trazem é, antes de mais nada, a possibilidade de construir, de modo negativo, o conceito de estado natural. “Suponde — diz Rousseau no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* — uma primavera perpétua sobre a terra; suponde os homens, mal saídos das mãos da natureza, dispersos por tudo isso; não imagino como teriam renunciado à liberdade primitiva e deixado a vida isolada, tão conveniente à sua indolência natural”. E, adiante: “anos estéreis, invernos longos e rudes, verões abrasadores, que tudo consomem, exigiram dêles uma nova indústria”.

Trata-se, portanto, de imaginar o homem num estado de verdadeiro repouso, em que nada o solicitasse além da pura vida instintiva. Quais seriam, neste estado, os seus sentimentos, os seus desejos, as suas preocupações?. Que tipo de direito existiria, para êste homem? Tais são os perguntas que devem ser respondidas, antes que tentemos explicar como pôde o homem chegar a ser o que é, e quais as circunstâncias que deveriam tê-lo conduzido a construir a história como a conhecemos. O que buscamos, acima de tudo, é um padrão, que nos permita compreender o mundo presente e julgar o seu valor. Um padrão não corresponde necessariamente, a uma realidade empírica. Por isto, falando do estado de natureza, Rousseau a êle se refere como “algo que não existe mais, que talvez jamais tenha existido, e do qual, no entanto, é necessário ter noções justas, para bem julgar nosso estado presente”. Depois de havermos colhido, na própria história,

11 — Pléiade, III, pg. 132.

as primeiras indicações sôbre como se formam os povos, vamos realizar o caminho inverso, para acompanhar, de modo imaginário, esta mesma formação. Nosso ponto de partida, contudo, estará além daquele aonde pudemos chegar, em nossas observações. A decifração final da história deverá resolver-se, portanto, num tempo abstrato, da mesma forma como a decifração do mundo físico, a partir da mecânica clássica, viria resolver-se no espaço geométrico e não mais no espaço da experiência.

Ao comentar esta passagem, Emile Durkheim (12), pretende ver uma semelhança entre êste método e o cartesiano, pois “um e outro julgam que a primeira operação da ciência deve consistir numa purgação intelectual, que resulta em expulsar do espírito todos os julgamentos que não foram cientificamente demonstrados, de maneira a obter as proposições evidentes, das quais tôdas as outras devem derivar-se”. O paralelo é atraente, mas apenas parcialmente verdadeiro. Se há uma purgação intelectual, no caso de Rousseau, ela consiste unicamente na rejeição dos dados da história como “naturais”, e das crenças básicas da vida social como verdadeiras, do que resulta a crítica da ideologia dominante. Cumprida esta primeira tarefa, a purgação seguinte já não é da consciência, mas do objeto a ser conhecido. Tal depuração corresponde ao abandono de todos os predicados humanos inessenciais, para concentrar-se apenas naqueles sem os quais o homem seria inconcebível. Em certo sentido, a imagem do homem assim obtida é, como sugere Durkheim, uma primeira proposição evidente. Mas a operação pela qual se produz esta primeira proposição não é a suspensão dos juízos sôbre o mundo sensível e o conhecimento adquirido. A recusa, não só dos livros, mas também do conhecimento histórico e da observação, decorre principalmente da convicção de que nenhum dado relevante ali se poderia encontrar, para a construção da imagem desejada.

Quando a isto, Durkheim estaria de acôrdo, pois observa, com precisão, que o próprio selvagem, para Rousseau, representa apenas imperfeitamente o homem natural. A rejeição dos “dados” desempenha, portanto, função diferente da dúvida cartesiana. Destina-se, de um lado, a obter aquilo que só pode ser *constituído*, e não observado; de outro, a reconstruir, apenas com os elementos essenciais, para melhor compreensão, a gênese provável dos fenômenos a serem explicados.

A idealização do homem no estado de natureza implica um salto, que não poderia ser evitado, mesmo que observássemos um selvagem despojado de quase tôdas as suas luzes e de quase tô-

12 — *op. cit.* pg. 119-120.

das as modificações que decorrem, necessariamente, do abandono da vida instintiva. Ainda que encontrássemos tal selvagem, seria necessário supô-lo num estado ainda mais simples, colocando-o num ambiente de tal modo propício à vida humana, que os obstáculos a superar fossem nulos ou insignificantes, e certamente insuficientes para levá-lo à reflexão. Este homem e esta natureza não existem, e não é certo que tenham existido em algum tempo — esta é a suposição de Rousseau. O homem natural não é, portanto, um homem do passado, ainda que de um passado remoto, mas um homem ideal cuja existência não é afetada por qualquer influencia modificadora. Este homem existe, de certo modo, no *vazio* — um vazio que o filósofo irá preenchendo, aos poucos, como numa experiência controlada. Para viver nesse mundo ideal, o selvagem não precisa senão de seus instintos, e as únicas leis que conhece são aquelas inscritas em seu coração — leis anteriores ao entendimento. Sendo leis do coração e não da razão, elas podem, portanto, falar imediatamente pela voz da natureza — e esta é a exigência de Rousseau, para reconhecer, num mandamento, o caráter natural. Ao introduzir elementos novos, o investigador rompe o equilíbrio e a ordem do quadro construído. A imagem, concebida originalmente como um modelo estático, põe-se em movimento, e a história provável das transformações humanas começa a desfilar perante o filósofo; às vezes seu curso se interrompe, pois nenhum fator necessário se apresenta visível; mas o investigador tem liberdade para supor uma causa fortuita — um funesto acaso — e a cadeia se reconstitui.

Básicamente, o método utilizado por Jean-Jacques nem era nôvo, no seu tempo, nem se tornou, mais tarde, obsoleto. Todo o mundo imaginário do Discurso sobre a Desigualdade não é senão aquilo que hoje chamamos um modelo abstrato. A mecânica clássica foi a primeira ciência moderna a empregá-lo, de modo amplo e constante. Em nosso tempo, as ciências humanas enveredaram, decididamente, pelo mesmo caminho, e nenhuma o fez de modo tão amplo e fecundo quanto a Teoria Econômica.

ROLF KUNTZ