

## Rousseau e a História

Pedro Paulo Corôa

Departamento de Filosofia da UFPA

**Resumo:** Pretende-se mostrar, com a ajuda do conceito kantiano de *Weltgeschichte*, que a interpretação da história da humanidade segundo o modelo hegeliano-marxista, que culminou na concepção de uma "ciência da história", tem, na origem moderna de sua determinação, um fundamento racional que escapa a uma significação meramente epistemológica, como nas Obras de Rousseau e Kant, em que tal fundamento é moral.

**Palavras-chave:** História, *Weltgeschichte*, Ciência da História, Filosofia Política.

## Rousseau and History

**Abstract:** This article intends to show, by reference to the Kantian concept of *weltgeschichte*, that the interpretation of the history of humankind, according to the Hegelian-Marxist model (culminating as it did in the conception of a science of history), has in the modern origin of its determination a rational basis which escapes any mere epistemological meaning; most specifically in the works of Rousseau and Kant; such meaning has moral basis.

**Key words:** History, *Weltgeschichte*, history of science, political philosophy.

Aprendemos, talvez injustamente, que somos devedores a Hegel de uma concepção de história que predomina ainda hoje, pelo menos nos meios acadêmicos. A força de sua reflexão sobre a história advém da utilização de um método totalizador que implica o envolvimento completo da razão com o processo por ela analisado; em que a própria história da Filosofia parece aderir, colar, na história do mundo - *Weltgeschichte* -, permitindo afirmar que "a teoria da história universal" é, ela mesma, "a imagem e a obra da Razão" (1965, p. 49). E que, em conseqüência, o que chamamos de **história universal** nada mais é que "uma das formas" pelas quais a "Razão única" se revela.

Além desses traços internos do sistema, há o fato de o hegelianismo, tendo sido herdado pelo pensamento marxista, ter-se de certo modo reforçado por seu intermédio, definindo a maneira

segundo a qual interpretamos nossa história.

Uma recapitulação dos momentos constitutivos dessa concepção de história pode, no entanto, modificar profundamente essa crença em sua raiz puramente hegeliana. Com uma avaliação cuidadosa é possível desfazer o que antes parecia ser um débito evidente ao que Hegel chamou de "a razão na história" [*Die Vernunft in der Geschichte*]. Para isso é preciso estabelecer algumas novas referências para a compreensão da evolução sofrida pelo tratamento dado à história enquanto tema racionalmente abordado. Recompôr o que a análise de Ernst Cassirer sobre a *Aufklärung* definiu como "A descoberta do mundo histórico", expressão que delimita de modo bem instrutivo o quanto o que chamamos, com naturalidade, de **Filosofia da História**, é um "fato do pensamento" de registro estritamente moderno (Cassirer,

1985; Nunes, 1988). Se tomarmos os opúsculos kantianos sobre a história, como *Início provável da História Humana (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte)*, de 1786 e, principalmente, a *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht)*, de 1784, notaremos uma impressionante unidade entre as noções básicas que organizam sua análise e os, para nós familiares, conceitos do idealismo absoluto de Hegel. É de causar estranheza ao leitor desprevenido encontrar, já no âmbito do sistema crítico, bem mais do que alguns comentadores consideraram por muito tempo meros rudimentos de uma concepção de história que, embora vislumbrada, teria se mantido demasiado indeterminada, cobrando uma maior e mais completa elaboração. A *Idéia de uma História Universal*, de Kant, embora não tendo o mesmo compromisso doutrinário que observamos nos textos de Hegel sobre o tema, pode muito bem ser interpretada como um conjunto sucinto de "regras" ou princípios a partir dos quais uma **história racional**, em sua totalidade - como o exige o ponto de vista hegeliano -, pode ser pensada.

No artigo *Uma Escatologia para a Moral* (1986), Gérard Lebrun afirma categórico: "É a Kant, não a Hegel, que remonta a oposição entre *Historie*, disciplina do entendimento, e a *Weltgeschichte*, discurso sobre o sentido necessário da história" (p. 75). Acreditamos que essa distinção tem uma importante consequência para a reabertura do debate sobre o estatuto que a história tem dentro dos sistemas filosóficos modernos, e em especial nas filosofias do **Idealismo Alemão**, comumente descritas, em particular no que tange à concepção de História (*Geschichte*), segundo um quadro evolutivo que vai de Herder passando

por Kant até chegar a Hegel.

Enquanto *Historie*, ou seja, uma disciplina do entendimento, a história pode ser compreendida, como nos acostumamos a ouvir, como uma **ciência**, inclusive no sentido - assumido pelo marxismo - de nos capacitar a prever os passos seguintes a serem dados pela humanidade, determinados que estão em seu rumo por certas condições materialmente dadas. Mas, pensada como *Weltgeschichte*, a história tem uma amplitude que parece nos "liberar", por assim dizer, do traço restritivo decorrente da noção kantiana de Entendimento (*Verstande*), única das faculdades superiores definidora do caráter objetivo do conhecimento humano.

Apesar de encontrarmos essa distinção nitidamente elaborada na obra de Kant, permanece entre nós a confusão entre os dois sentidos dados à história. Pode ser que isso se deva - no caso do marxismo é sintomático - à importância que a ciência positiva assumiu no contexto da vida moderna. Dentro da atmosfera intelectual dominada pelo modelo físico-matemático, falar em nome de uma "ciência da história" significa legitimar-se enquanto discurso, apresentando-se de acordo com um perfil teórico reconhecido pela eficácia não só explicativa (teórica), mas também, e sobretudo, transformadora (revolucionária)<sup>1</sup>. Neste caso, o teórico e o prático convivem, aparentemente, no mesmo plano, obedecendo aos mesmos princípios de determinação, à mesma lógica compreensiva. O que para Kant representava dois âmbitos

<sup>1</sup> Conferir, no Manifesto Comunista, de Marx e Engels a importância do aproveitamento do conhecimento técnico-científico nas "revoluções" no interior do sistema de produção capitalista, em especial suas consequências para a chamada *industriellen Revolution*. (Marx & Engels, 1989, p. 65).

(*Gebiete*) complementares da razão humana, que o levou a dividir a Filosofia numa parte teórica (*theoretische Philosophie*), cujo objeto é a natureza em geral, e noutra prática (*praktische Philosophie*) ou moral, tendo como horizonte as ações dos homens segundo regras (Cf. Kant, 1974), passam a ser definidos como o mesmo e único possível. Apesar disso, é inegável que o entendimento sobre do que vem a ser determinante nessa relação ou composição, tanto para o idealismo quanto para o materialismo de cunho cientificista, aponta invariavelmente para o privilégio do aspecto prático. É inegável também que o que está em jogo é uma certa concepção da dinâmica social e política da humanidade que vai, aos poucos, sendo construída pelo pensamento moderno, indicando uma direção que já a Revolução Francesa, em seu início, parecia confirmar.

A questão seria onde encontrar, modernamente, a diferenciação explícita entre o plano gnosiológico e o plano prático, bem como a possibilidade de adequação, de unidade segundo princípios, entre ambos? Como, tendo em vista esses elementos, as discussões acerca do caráter histórico das instituições humanas abrem caminho para a crítica da organização tradicional da sociedade e para a projeção de novas alternativas de convívio baseadas em princípios inteiramente novos?

O ponto de vista que pretendemos defender aqui é o de que a solução para tais questões é anterior a todas essas maneiras de pensar a História anteriormente referidas e que Rousseau é a referência principal na revisão da compreensão que temos dela. Nele encontramos, pela primeira vez, uma forma de articulação entre especulação histórica, teoria política e antropologia, com vistas à composição de um quadro geral para a interpretação da existência humana, sem

o qual nos seria impossível compreender os acontecimentos políticos, de modo a permitir cogitar uma modificação significativa de suas condições de emergência. Nesse procedimento metodológico que incorpora à análise política a História como fundamento, ainda que problematicamente, encontramos os traços de importantes projetos políticos e morais contemporâneos e posteriores à Revolução Francesa. É o caso do kantiano e, também, do marxista.

Se isso, por um lado, obriga a reconhecer a atualidade do pensamento de Rousseau, por outro, como veremos, reanima em nós o sentimento de dúvida quanto à compreensão que tínhamos, ou julgávamos ter, acerca do destino histórico-político do homem, o que parece ter sido minimizado por um certo otimismo iluminista de Kant<sup>2</sup> e completamente destruído pela crença marxista com relação ao futuro da humanidade numa sociedade sem classes.

## II

Como é sabido, a primeira grande obra política de Rousseau é o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. As circunstâncias em que esta obra foi redigida - o concurso da Academia de Dijon, em 1753 - poderia levar a que se pensasse tratar-se de um texto de ocasião. Acontece que o *segundo Discurso*, escrito para a mesma Academia na qual Rousseau já havia vencido um concurso literário anterior, mantém, em relação ao primeiro - *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750 - uma evidente unidade no que

<sup>2</sup> Otimismo que não encobre o realismo com que Kant encara o caráter da natureza humana e que culmina em sua teoria do mal radical, exposta em *A Religião nos limites da simples Razão* (1978).

se refere à interpretação proposta acerca da evolução tanto intelectual - *primeiro Discurso* - quanto política - *segundo Discurso* - do homem. Com isso, temas que à primeira vista parecem completamente distintos, se conformam a um mesmo parâmetro interpretativo em relação à sociedade e às suas diferentes formas de manifestação. De modo que poderíamos desconsiderar a ordem cronológica dos dois *Discursos*, e até invertê-la, sem prejuízo algum do nosso entendimento da teoria política de Rousseau, uma vez que a questão, mais particular, tratada no primeiro, fica melhor compreendida quando pensamos nas conclusões contidas no segundo: uma sociedade cujo fundamento é imoral - a desigualdade - não poderia, através do desenvolvimento de algo que lhe é derivado - a ciência e as artes - contribuir para melhorar os costumes, e sim para degradá-los, mais e mais.

Apesar disso é importante observar a condenação de Rousseau à civilização moderna já no *primeiro Discurso*. É de se destacar, também, o tom ao mesmo tempo radical e apaixonado de certas passagens da obra, como esta:

Temos físicos, químicos, geômetras, astrônomos, poetas, pintores; não temos mais cidadãos ou se nos restam alguns deles dispersos pelos campos abandonados, lá parecem indigentes e desprezados. Esse é o estado a que estão reduzidos, esses os sentimentos que encontram, em nós, aqueles que nos dão o pão e dão o leite a nossos filhos (Rousseau, 1978, p. 348-349).

Em outro trecho pode ser encontrado o exemplo claro da preocupação social que parece revelar, antecipadamente, as linhas que, no *segundo Discurso*, estimuladas pela questão proposta pela Academia de Dijon, haveriam de ser desenvolvidas:

De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade

introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes (Rousseau, 348).

Vê-se logo, pelas duas passagens citadas, que o primeiro *Discurso*, ao tratar das ciências e das artes, vai bem além das simples considerações - que a Academia esperava, certamente, positivas - com as quais se poderia, naquela época, contar, tendo em vista o tema proposto. Ele resulta na denúncia da desigualdade social e política, e do conseqüente prejuízo que a mesma acarreta para as qualidades morais do homem em função do privilégio concedido aos nossos valores intelectuais - conjugado ao desprezo dedicado aos cidadãos que, como dizemos hoje, pelo seu trabalho, dão sustentação à sociedade.

### III

A crítica de Rousseau à sociedade se faz numa perspectiva que privilegia, sem a menor sombra de dúvida, o homem enquanto indivíduo; e mantém-se dentro desse parâmetro mesmo quando se trata - como no *Contrato Social* - de elaborar os princípios gerais de um sistema político em que o indivíduo é como que "diluído" em face do interesse comum (*Volonté Générale*). Rousseau marca bem esse objetivo quando escreve, logo no início do *segundo Discurso*: "É do homem que devo falar..." (1978, p. 235).

Porém, refletir sobre a natureza da sociedade partindo do homem não é um enfoque inaugurado por Rousseau, a não ser em certos pontos particulares. Esse procedimento se inscreve dentro de um registro intelectual em que a sociabilidade humana é recusada uma origem natural, de tipo aristotélica, e o interesse particular do indivíduo é apresentado como oposto ao interesse do Estado (Machado,

1968, p. 26). E aqui é ainda a idéia de natureza, dessa feita refigurada pela nova compreensão da *physis*, que de certo modo reduz a zero o **animal político** da tradição metafísica. Agora, a diferenciação entre aquilo que é o homem (sua natureza), tomado em si mesmo, e aquilo que é a sociedade e o Estado (produto da arte humana) que a administra, põe em evidência uma contradição fundamental, um conflito de interesses que deve, de algum modo, ser resolvido. E é esse objetivo que move Rousseau, mas, antes dele, também Hobbes. Em ambos, afirmada a diferença originária entre homem e sociedade, e considerando a anterioridade do primeiro, predomina a "recusa em definir o poder político antes de examinar a natureza fundamental do homem" (Machado, p. 95).

O problema de base a ser resolvido, e para o qual parece não haver solução possível, é o de pensar o que teria sido o homem antes da entrada no regime de sociedade, bem como o que teria determinado uma mudança tão significativa em sua existência. Desde Hobbes - em um século fértil em crises econômicas, políticas e religiosas - a destruição das antigas formas de organização social conduz a uma reflexão acerca da natureza do Estado em que são forjadas algumas idéias que serão de extrema importância para a filosofia política de Rousseau. Na introdução ao *Leviatã*, por exemplo, encontramos a definição do Estado como sendo um "homem artificial" potente, em oposição ao frágil homem natural; segue-se a essa definição outras noções complementares como "alma artificial" (soberania), "razão e vontade artificiais" (justiça e leis), e a interpretação dos "pactos e convenções" fundadores do **corpo político**, como o momento de criação - no caso, recriação, auto-criação - do homem.

Sem dúvida, a consolidação dessa idéia de artificialidade relativamente à vida sociopolítica será indispensável para o pensamento de Rousseau. Ela assinala a distância entre o homem natural e o homem civilizado. Desfaz, com isso, a idéia de "instintos altruístas e sociáveis" intrínsecos à criatura humana, segundo a tese jusnaturalista defendida por Grotius" (Machado, 1968, p. 27), que fazia confundirem-se em uma só as origens do homem e da sociedade.

**O homem civil é um outro homem.**

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava" (Rousseau, p. 36).

É um homem em que essa "metamorfose" conduziu à dissimulação progressiva de sua natureza original, desfigurando-a e tornando-a inacessível (Salinas, 1976). Essa é a razão da precariedade do nosso conhecimento sobre ele. Daí afirmar Rousseau que, ao empenharem-se em refletir sobre a existência do homem antes do regime de sociedade

os filósofos (...) transportaram para o estado de natureza as idéias que adquiriram na sociedade. Falam do homem selvagem, e afirmam o homem civil (p. 236).

Eis, então, o mais grave problema: como falar do homem sem envolvê-lo em tantos obstáculos, tantas máscaras, que foram gradualmente alterando a sua figura? Na formulação de Rousseau, como o homem chegará a

distinguir o que se refere à sua própria essência do que as circunstâncias e os seus progressos acrescentaram ou modificaram em seu estado primitivo? (p. 227).

## IV

É na resolução dessas dificuldades que vamos encontrar toda a originalidade da reflexão política de Rousseau. Para conhecer o **homem natural** é preciso livrá-lo de todo ornamento alinhavado pelo tempo, ou seja, produzido através da **História**. Aqui pode ser esclarecedor voltarmos a Hobbes, ao *Leviatã*, devido à forma abrangente como nele a história é definida. No Capítulo IX (Dos diferentes objetos do conhecimento), ele diz :

O registro do conhecimento dos fatos chama-se história. Da qual há duas espécies: uma chamada história natural, que é a história daqueles fatos, ou efeitos da natureza, que não dependem da vontade do homem (...) A outra é a história civil que é a história das ações voluntárias praticadas pelos homens nos Estados (1979, p. 51).

Essa história, nos dois sentidos, compõe o que Hobbes chama de "conhecimento dos fatos", e ao qual opõe o conhecimento científico, ou seja, o "conhecimento das conseqüências de uma afirmação para outra", como é o caso da geometria, que encerra "demonstrações" (p. 51).

Para Hobbes, apenas a segunda espécie de conhecimento é necessária para quem pretende **raciocinar**, no caso, para o filósofo. A história, ao contrário, está limitada aos sentidos e à memória - ao fato percebido e armazenado diretamente, sem intermediação discursiva. Decorre disso a exigência de defini-la como um **conhecimento absoluto**, no sentido de que não envolve nenhum procedimento demonstrativo, probatório, nenhuma justificativa para assegurar com exatidão aquilo que lhe deve corresponder. Trata-se nela de **fato** (*factum*) meramente testemunhado, cuja característica é a total independência em relação ao sujeito - que apenas o assimila. Como conseqüência, em nome da razão, ou de

uma determinada idéia de razão que tem como paradigma a matemática, a história, enquanto saber determinado, é inteiramente desqualificada (Goldschmidt, 1974). Ela não é um conhecimento que se possa definir como racional, em função de seu caráter restrito, fático. Como diz Victor Goldschmidt, para Hobbes, a história é excluída do plano científico, mesmo sendo útil à filosofia, porque repousa na experiência ou na autoridade, e não no raciocínio.

Em Hobbes há, inegavelmente, uma visão estática da história. Ela é sempre o acontecido, o já definido, o irremediável. Por isso não há sobre o que raciocinar. Não há nenhuma necessidade intrínseca ao acontecer histórico pela qual possamos estabelecer uma regularidade traduzível em regra, em lei, como ocorre na formação de um corpo de saber científico; ele não é da ordem do inteligível.

Se a história civil - ou política - é a história das ações voluntárias praticadas pelos homens nos Estados, e se o homem tem como tendência geral "um perpétuo e irrequieto desejo de poder, que cessa apenas com a morte" (Hobbes, 1979, p. 60), o que os acontecimentos que a constituem podem oferecer é apenas um quadro, também perpétuo, de luta, embora num plano mais amplo, coletivo. O que impede que o homem se autodestrua é que, na história civil, o Estado cuida de sua proteção e defesa. Porém, mesmo nesse contexto, o papel "pacificador" do Estado se efetua pela administração dos conflitos individuais, e os pactos, como diz Hobbes, "sem espadas são só palavras, não têm força para dar segurança" (p. 103). Os homens estão sempre competindo pela obtenção de lucros, buscando glórias e, por causa disso, desconfiados uns em relação aos outros. A história apenas reflete essa situação de fato. Antes dela, ou seja, antes

que os homens vivessem sob um "poder capaz de os manter a todos em respeito", o que havia era o estado de guerra. A condição pré-social do homem, portanto, a sua verdadeira condição natural - solitária - é o que se convencionou chamar de **estado de guerra**. Para Hobbes, esses homens, de um tempo em que não havia sociedade, que viviam tal como foram feitos pela natureza, são iguais em sua essência; as diferenças que possam apresentar são acidentais e insuficientes para autorizar -legitimar- o predomínio de uns sobre os outros.

Existem, nesse resumo, elementos importantes diante dos quais, sem dúvida, as reflexões de Rousseau representam uma tomada de posição inovadora. Esses elementos são: a definição do homem e de sua vida no estado de natureza; o pacto social e a função pacificadora e ao mesmo tempo - necessariamente - opressora do Estado; e a história como conjunto de acontecimentos produzidos "pelos homens nos Estados", embora sem obedecer a nenhum princípio de ordem além daquele encontrado na própria natureza. Em Hobbes, temos esses três elementos entrelaçados e indissociados. A **história** é o registro das **ações voluntárias** dos homens; ações que são praticadas no interior de um **Estado** que é produto dessas mesmas ações.

## V

Dissemos anteriormente que o pensamento político de Rousseau era o ponto de partida para o amadurecimento de uma concepção de homem e de sociedade que prevaleceu até hoje porque encontramos nele, pela primeira vez, uma determinada forma de articulação entre história, política e antropologia. Hobbes, pelo exposto, também compõe um quadro parecido. Porém, a natureza do homem, da sociedade e da história é inter-

pretada de modo bem diverso por esses dois grandes representantes do pensamento político moderno. Vejamos como se dá essa diferenciação e como, no segundo, as idéias políticas inauguram uma abordagem nova não só em relação ao modelo proposto por Hobbes, mas que se integra também no modo contemporâneo de tratar a história.

A análise política de Rousseau, dizíamos, orientando-se na perspectiva do homem, tem como dificuldade intrinseca a impossibilidade de atingi-lo em sua essência. Afinal, o homem essencial, isto é, aquele que deve servir de modelo - regra - pelo qual a análise do homem real pode ser feita, é, no caso, o que o autor do *Discurso sobre a desigualdade* chama de **homem natural**, que nós podemos representar apenas negativamente, ou seja, abstraindo todos os artificios e convenções sociais. Tirar esses artificios seria decompor todos os traços acidentais forjados através do tempo. Significaria reverter o tempo, desconstruindo a história a fim de refazê-la, passo a passo, segundo uma ordem que conduzisse do homem puro - que a natureza produziu com necessidades simples - ao homem completamente transformado por necessidades artificiais e extrínsecas ao seu existir mesmo. Mas como

"conhecer bem um estado que não existe mais, que, talvez, nunca tenha existido, que, provavelmente não existirá jamais", mas do qual, apesar de tudo, "é necessário ter noções exatas, para julgar, devidamente, nosso estado presente?" (Rousseau, 1978, p. 228-229).

Está claro que, para Rousseau, mais que um "paraíso perdido" no passado, o que interessa é esclarecer, através da idéia de um estado de natureza sabidamente hipotético, a questão real, palpável, da desigualdade entre os homens. Em um trecho de *A Filosofia da Ilustra-*

ção, Ernst Cassirer (1985), ao tratar das questões relativas ao direito, ao Estado e à sociedade no pensamento iluminista, tenta justamente evidenciar esse ponto ao comentar a obra de Rousseau: "O filósofo social se faz filósofo da história e tenta refazer o caminho pelo qual a sociedade chegou até sua forma atual, para tornar patente deste modo as forças que a moveram, e que todavia, como antes, a dominam" (p. 229-300). Não existe em Rousseau um interesse romântico em descortinar a existência mais primitiva do homem, o que, por sinal, está explícito no *Contrato Social*, quando o autor assinala a elevação moral conseguida pela humanidade ao passar do estado de natureza ao estado civil. E ainda acrescenta que,

se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (Rousseau, 1978, p. 36).

Na visão de Kant, o problema que Rousseau se coloca é o seguinte:

saber como a cultura poderia progredir com vistas ao desenvolvimento de todas as disposições morais da humanidade sem que tal desenvolvimento conflitasse com suas disposições naturais (1978, p. 121).

Portanto, como oferecer uma solução que concilie o homem natural e o homem moral, sem que a emergência deste último implique, como ocorre de fato, na degeneração daquele. A solução apontada por Rousseau tem como ponto de partida a busca do conhecimento sobre os fundamentos da sociedade civil, o que o obriga a formular "hipóteses" históricas acerca das causas - extrínsecas à natureza original do homem - das mudanças su-

cessivas que conduziram à constituição da vida social. Diz ele:

Essas pesquisas tão difíceis de fazer... constituem os únicos meios que nos restam para afastar uma multidão de dificuldades que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana (1978, p. 229).

Só ultrapassando essas dificuldades e, por conseguinte, solucionando o problema relativo à nossa ignorância sobre a natureza do homem, torna-se viável a definição de um estado de direito no qual poderão ser fixadas as condições para que "as vantagens do estado social se combinem com as do estado de natureza" (Bréhier, 1977, p. 155). Isso porque - diz Rousseau fazendo referência a Burlamaqui - "a idéia de direito (natural) está, evidentemente, relacionada à idéia de natureza humana, posto que é sobre o homem que ela se aplica" (1978, p. 229). Rousseau tem consciência do caráter relativo do que, em seu tempo, se denomina lei natural. Segundo ele,

os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os outros seres (p. 229),

ou seja, o próprio homem. Mas não é essa, para ele, a verdadeira lei natural, uma vez que o que os modernos chamam de lei, tendo em mente o único animal dotado de razão, pressupõe já o estado de vida em sociedade, pois é no contexto dela que a racionalidade geradora da idéia de legalidade, tanto natural quanto moral (social), encontra as condições para se desenvolver. Esse homem não seria, portanto, o homem natural visado, a partir do qual Rousseau pretende formular os verdadeiros princípios do direito, capazes de nos fazer pensar na hipó-



tese de uma sociedade humana sem violência e sem desigualdade.

A história da evolução gradual do homem do estado de natureza para o estado civil, narrada no *segundo Discurso*, tem dois momentos bem distintos na forma como é exposta para o leitor, tendo em vista o sentido, digamos, pedagógico, contido na "descrição" do progresso civilizatório da humanidade. É provavelmente por isso que Rousseau apresenta sua narrativa de modo a marcar nitidamente suas transformações. Escreve ele:

Oh! homem ... Eis tua história tal como eu acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na tua natureza, que não mente jamais.

E em seguida:

É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever, tendo em vista as qualidades que recebeste, que tua educação e teus hábitos puderam depravar, mas não destruir (p. 237).

O primeiro momento, que trata do homem pondo de lado "todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram", é o que verdadeiramente interessa do ponto de vista de quem pretende encontrar os princípios autênticos de onde deduzir "todas as regras do direito natural". A lei que daqui se extrai é natural porque fala, "imediatamente, pela voz da natureza" (Rousseau, p. 230). O segundo momento, por sua vez, indica o que se efetivou como a história real da humanidade, ou seja, descreve as deformações sucessivas das qualidades que o homem recebeu da natureza. Com um detalhe importante: tal depravação não significa a completa destruição dessas qualidades originais do homem.

Com isso Rousseau aponta em duas direções opostas. De um lado, faz conjecturas acerca das prováveis causas

da introdução da desigualdade entre os homens, as quais serviriam, ainda hoje, como os fundamentos da ordem civil. De outro, deixa claro o caráter fortuito e contingente dessas causas, o que faz supor que seria possível uma outra história, diferente da que conhecemos, se outras condições tivessem sido introduzidas na cadeia de acontecimentos, forçando um outro sentido, outra direção, às tendências naturais do homem no momento de sua passagem para o estado civil. Fica expresso por meio disso o caráter relativo da nossa condição social, abrindo-se a possibilidade para a formulação de novos projetos políticos capazes de proporcionar a integração efetiva entre o estado de natureza e o civil. É desse tipo o projeto que nos expõe o *Contrato Social*. O *segundo Discurso* lhe oferece os fundamentos históricos indispensáveis, sua justificação.

É nesse ponto que se desenha a função, política, desempenhada pela história no pensamento de Rousseau. Função essa a ser repetida nos ulteriores projetos políticos que comporão as literaturas desenvolvidas sobre o tema. Elaborar uma história da humanidade, uma *Weltgeschichte*, é "definir o esquema provável de transição" para a sociedade, "é traçar a gênese da sociedade e da lei" (Salinas, 1976, p. 80) que lhe é correlata. É estabelecer certos parâmetros que nos permitam distinguir, no homem, como diz Rousseau, aquilo "que fez a vontade divina do que pretendeu a arte humana fazer" (1978, p. 231).

## VI

No parecer de Cassirer (1985), o que separa Rousseau de seu século não é tanto a diferença quanto às idéias políticas em jogo, e sim a dedução intelectual, que faz ele dessas idéias; sua derivação e justificação, a forma de fundamen-

tá-las e expô-las. De um uso da história em que "a palavra e o conceito de evolução não são entendidos tanto em sentido empírico quanto lógico e metodológico" (p. 300). Enfim, o que mais nitidamente marca a especificidade das reflexões políticas em Rousseau é a nova forma de conceber - vitalizando - a história, transformando-a em componente essencial do processo de análise política. Ela passa a ser um elemento central no método político-especulativo, afastando-se do sentido empírico segundo o qual foi definida em Hobbes. Se a história se faz de fatos, não se reduz, contudo, a eles. Uma história fatural nos expõe, em diferentes momentos da existência humana, modos de ação cuja origem é sempre circunstancial. De modo que o **fato humano**, agora perpassado pelo estado de desigualdade - mesmo em Hobbes destacado - não pode ser visto como a condição natural e inevitável do homem. A desigualdade não é, enquanto fato, algo de absoluto, e sim condicional, resultante de acidentes bem determinados e alteráveis. Essa formulação indica claramente, em Rousseau, uma modificação do quadro do saber montado no *Leviatã*, e a história passa a encontrar o seu espaço no plano das coisas (representações) inteligíveis. Nele a história também, como diz Goldschmidt, "deve ser comandada por uma necessidade inteiramente inteligível" (Goldschmidt, 1974, p. 155).

Só a história nos pode fazer entender, quando dela extraímos noções exatas (justas), "o nosso estado presente". Mas qual é, exatamente, o estatuto da história com a sua inclusão no âmbito dito inteligível? Esse é um ponto, de certo modo, desconcertante no pensamento de Rousseau, que compara seu método de pesquisa histórica - "raciocínios hipotéticos e condicionais" - ao que os físicos utilizam para investigar a formação do mundo. Porém, ele nos diz que

devemos começar tal pesquisa **afastando todos os fatos**, "pois, em nada se referem à questão". E explica: não se deve tomar as pesquisas sobre o estado de natureza por "verdades históricas". Ou seja, apesar de não podermos garantir que essas especulações acerca da trajetória do homem de sua condição natural até o estado civil sejam verdadeiras - "concretamente" falando -, o único meio de que dispomos para cobrir a lacuna existente é compor raciocínios hipotéticos, procedimento que todos consentem aos físicos que, por sua vez, têm dificuldades análogas em traçar a história da formação do mundo natural. A única exigência é seguir os passos da natureza, no caso, da natureza humana, como os físicos fazem em relação aos astros.

Poderíamos, a partir disso, afirmar que Rousseau concebe a história na perspectiva de uma ciência? No *Discurso sobre as ciências e as artes* fica clara a desconfiança que ele alimenta em relação às ciências, bem como o vigor de sua preocupação com a condição política e moral do homem. Para ele - pelo menos na sociedade que se funda na desigualdade - o progresso moral é incompatível com o elogio ao progresso das ciências. Como resolver então esse problema?

A resposta foi dada por Cassirer ao dizer que o recurso à história em Rousseau é "uma exigência completamente racional; porém o que agora toma as rédeas é um racionalismo ético que prevalece sobre o puramente teórico" (1985, p. 302). Parecer haver, concomitantemente à nova concepção de história, uma nova formulação da idéia de racionalidade - inteligibilidade - que não encontrávamos até então. É aí que começa a ser feita a distinção entre dois modos de conhecimento que, embora próximos, definem para si alcances não só diferentes como independentes. No caso, a já apontada distinção entre uma representação

da história como conhecimento de fenômenos descritos segundo seu caráter factual (*Historie*) e como conhecimento de certos princípios postulados com vistas a dar um sentido, uma ordem geral para esses acontecimentos (*Weltgeschichte*).

A filosofia da história de Rousseau não poderia ser identificada com o uso alemão do termo de *Historie*, ou seja, como uma ciência no sentido estrito que o termo adquire na modernidade; como uma disciplina do Entendimento, onde as leis que regem o acontecer têm necessidade absoluta, devendo ser confrontadas com os fatos empiricamente dados. Não é isso que encontramos no Discurso sobre a Desigualdade. Como escreve Émile Bréhier (1977), para Rousseau "há, na história da humanidade uma etapa pré-social que ela superou por força de circunstâncias que teriam podido não se produzir" (p. 153). Portanto, a possibilidade de **outra história**, assinala a diferença entre uma sucessão mecanicamente desencadeada - estudada pela ciência propriamente dita - e uma sucessão desencadeada a partir da vontade livre dos homens. No primeiro caso temos um fato natural, no segundo um **fato moral**. São acontecimentos que têm, cada um, sua lógica própria, compondo planos bem diferenciados.

Como vimos, estão entre os preceitos metodológicos de Rousseau não apenas a recusa em considerar os fatos, como também em abstrair tudo aquilo que foi escrito pela ciência. Com isso, sua filosofia da história não se sustenta nos acontecimentos acumulados pela experiência humana. Ao contrário, faz parte essencial de seu método a necessidade de ir além dos fatos, antecipá-los até, tentando atingir a gênese da evolução do gênero humano de forma inteiramente livre. Afinal, qual o fato histórico de que dispomos? O que existe enquanto fato é a desigualdade, fenôme-

no que, antes de Rousseau, já havia sido relacionado a certos mecanismos de associação humana, tendo como fruto algum tipo de convenção. Rousseau é bem explícito no *segundo Discurso* quando diz que:

as várias formas de governo originaram-se das diferenças, mais ou menos profundas encontradas entre os particulares por ocasião da instituição (1978, p. 278).

O estado de desigualdade, dentro dessa abordagem, só pode ser consequência de uma situação de desequilíbrio, que por sua vez pode resultar no despotismo e, daí, na formação de um corpo político que no fundo se equivaleria em seu modo de estruturação ao estado de natureza. É isso que leva Ricardo Terra (1986) a falar de uma concepção cíclica na filosofia da história de Rousseau. Mas o importante é entender que, para Rousseau, as variadas associações políticas "de que a história nos fornece exemplo são máscaras ou deformações da natureza", produzidas pelas paixões dos homens (Salinas, 1976, p. 78). A história, enquanto fato (*Historie*), é a história dessas paixões, não uma história moral, e como tal, não poderia ser privilegiada por um pensador que tenta desfazer exatamente o que para muitos teria sido a grande contribuição de Maquiavel à "ciência política": sua separação de todo e qualquer juízo moral.

Por essa razão o chamado pessimismo histórico de Rousseau deveria ser entendido como aplicável tão só à *Historie*. Ainda mais quando sabemos que a esse pessimismo é contraposto um grande otimismo antropológico, no seio do qual, o distanciamento em relação aos fatos é a condição de possibilidade para que se vislumbre uma nova história, correlata a um modo mais simples de representar o homem que deve dar-lhe o fundamento. Essa antropologia exige uma

diferenciação na forma de interpretar a natureza humana: ciência das paixões humanas, do tipo hobbesiano, deve dar lugar à **ciência do homem moral**, isto é, visto em sua autonomia relativamente aos impulsos naturais predeterminados e mecânicos. Diz Rousseau na Primeira Parte do *segundo Discurso*:

Até aqui levei em consideração somente o homem físico; esforçemo-nos para encará-lo, agora, em seu aspecto metafísico e moral (p. 242).

Isso parece nos indicar, em Rousseau, bem antes das filosofias do idealismo alemão, a existência de um "projeto estranho e aparentemente absurdo de querer redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o mundo se ele fosse adequado a certos fins racionais", como diz Kant na *Idéia de uma História Universal* (Nona Proposição). Ora, conceber como deveria ser o mundo dos homens é o objetivo do *Contrato Social*, que inicia com a proposta de "indagar se pode existir, na ordem civil alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser (*peuvent être*)" (p. 21). O estado de direito que daí se segue, como diz Roberto Salinas (1976), representa o ingresso na ordem do valor - moral -, em que "a essência do real é atingida pela determinação do Ideal" (p. 80)

A história não-fatual, não-empírica, é uma **história racional**, mas o que ela objetiva, ou pressupõe, é a instauração de uma ordem política marcada pela influência da moralidade. Esta é a característica que melhor nos auxilia a diferenciar o homem dos outros animais; permiti-nos pensá-lo desvinculado das necessidades que a natureza através de seus instintos lhe impõe de maneira inexorável. A formação do Estado político é, mesmo para os filósofos empiristas,

como Hobbes, uma modificação desse estado natural básico de nossa existência. Em Rousseau, é o interesse pela ordem moral que condiciona a administração da vida coletiva. O conhecimento racional é um componente secundário da vida humana, "só procuramos conhecer porque desejamos usufruir" (1978, p. 244). Essa é uma razão pela qual a história em Rousseau não precisa ser uma ciência de características positivas no sentido que se tornou hegemônico para os pensadores modernos, assim como para Kant a idéia de que o homem progride "para o melhor do ponto de vista moral do seu ser", constitui o que ele chama uma simples **hipótese razoável**, o que é o bastante para a ordem de saber ao qual está vinculada (Cf. Lebrun, 1986, p. 75).

Em Hobbes, o sentido que tem a idéia de história é muito claro. Nele, porém, prevalece uma concepção que está condenada a ser desfeita pelo pensamento moderno em formação. A mudança procedida por Rousseau, ao contrário, não só produziu uma modificação radical no seu estatuto intelectual como pôde criar um espaço no qual se inserem desde o pensamento kantiano até o marxista, mesmo que isso não seja reconhecido - pelo último - senão com muita dificuldade.

A história, no caso de Rousseau, não ganha apenas uma função importante para a análise política. Ela envolve uma recuperação racional da dimensão ética que fará escola entre os filósofos políticos e moralistas. Não é sem razão que, ainda hoje, parece difícil definir com exatidão o que é a **história**, devido à sua ambígua condição de saber a meio caminho entre **ciência e moral**.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, Tomo II, 1977.

- CASSIRER, E. *La filosofía de la ilustración* [A filosofia da ilustração]. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- GOLDSCHIMIDT, V. *Antropologie et Politique* [Antropologia e Política]. Paris: J. Vrin, 1974.
- HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'Histoire* [A razão na História]. Paris: Union Générale D'Éditions, 1965.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* [Crítica na faculdade de julgar]. Hamburg: Felix Meiner, 1974.
- KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [A religião nos limites da simples versão]. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- KANT, I. *Comienzo verossímil de la historia humana* [Começo provável da história humana]. Buenos Aires: E. Nova, 1958.
- LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In Kant, I. *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MACHADO, L. *O homem e a sociedade na teoria política de Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins, 1968.
- MARX, K e ENGELS, F. *Manifest der Kommunistischen Partei* [Manifesto do partido comunista]. Stuttgart: Philipp Reclam, 1989.
- NUNES, B. *Diretrizes da filosofia no Renascimento*. Rio de Janeiro: Agir, 1988.
- ROUSSEAU, J. J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SALINAS, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- TERRA, R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In Kant, I. *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.