



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO
AMBIENTE
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DESENVOLVIMENTO REGIONAL
PROGRAMA REGIONAL DE DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE

NATUREZA, PERFECTIBILIDADE E PROGRESSO EM
ROUSSEAU

Autor: Nívea Daniela Santos Moura

Orientador: Prof.Dr. Antônio Carlos dos Santos

Fevereiro-2009
São Cristóvão-Sergipe
Brasil



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO
AMBIENTE
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DESENVOLVIMENTO REGIONAL
PROGRAMA REGIONAL DE DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE

NATUREZA, PERFECTIBILIDADE E PROGRESSO EM
ROUSSEAU

Dissertação de mestrado apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Autor: Nívea Daniela Santos Moura

Orientador: Prof.Dr. Antônio Carlos dos Santos

Fevereiro-2009
São Cristóvão-Sergipe
Brasil

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

M929n Moura, Nívea Daniela Santos
Natureza, perfectibilidade e progresso em Rousseau
/ Nívea Daniela Santos Moura. – São Cristóvão, 2009.
117 f.

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio
Ambiente) – Universidade Federal de Sergipe, 2009.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos

1. Natureza humana - Progresso. 2. Perfectibilidade.
3. Rousseau. I. Título.

CDU 502.2:1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO
AMBIENTE
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DESENVOLVIMENTO REGIONAL
PROGRAMA REGIONAL DE DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE

NATUREZA, PERFECTIBILIDADE E PROGRESSO EM ROUSSEAU

Dissertação de Mestrado defendida por Nívea Daniela Santos Moura e aprovada em 17 de Fevereiro de 2009, pela banca examinadora constituída pelos doutores:

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (Orientador)
UFS

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza
USP

Profa. Dra. Maria José Nascimento Soares
UFS

“O hábito de entrar em mim mesmo me fez perder enfim o sentimento e quase a lembrança de meus males; aprendi assim, por minha própria experiência, que a fonte da verdadeira felicidade está em nós e que não depende dos homens tornar verdadeiramente infeliz aquele que sabe querer ser feliz” (Jean-Jacques Rousseau).

AGRADECIMENTOS

- ✚ Agradeço primeiramente a Deus pela vida, e porque sei que Ele nunca me abandonará. Com o seu amor, misericórdia e justiça permitiu-me percorrer este caminho pantanoso, a fim de conceder um plano grandioso para mim: o meu melhoramento espiritual.
- ✚ Agradeço aos meus familiares, sobretudo aos meus pais, Nair Santos e José Moura, que sempre me deram incentivo e apóio para que eu pudesse me empenhar nos estudos. Aos meus irmãos Rosecleide, Rosilma, Angélica, Robson, Ronildo, Elisângela, Leane, Gleidnelma, Ednaldo, Gledson, Marcelo e Claudson, e também aos meus cunhados, Ezequiel, Urias, Robson, Adelmo Otacílio, Conceição e Janecleice, que estiveram ao meu lado, quando por muitas vezes pensei em desistir.
- ✚ A Rosana pelo incentivo e ajuda incondicionais, pois, apesar de tantos problemas não desistiu de mim, apoiando-me em muitos momentos difíceis.
- ✚ Agradeço ao professor Antônio Carlos, que ao me aceitar como sua orientanda suportou pacientemente minhas deficiências.
- ✚ Ao professor Everaldo V. de Oliveira, do Departamento de Filosofia, que me ofereceu a oportunidade de adentrar no ambiente da filosofia. Bem como os alunos do NEPHEM, que me ajudaram a passar pelas dificuldades filosóficas.
- ✚ A todos aqueles que me fizeram críticas, como Roseane e Tatiane, que contribuíram para a minha tentativa de melhorar academicamente e pessoalmente.
- ✚ Aos professores do PRODEMA e aos alunos que compuseram a turma de 2007.
- ✚ A Viviane e a Genilde, minhas amigas, que também tiveram uma parcela significativa nessa trajetória.
- ✚ Agradeço às professoras Rosemeri Melo e Souza e Sônia Barreto, que participaram da banca de qualificação, bem como às professoras Maria José Nascimento Soares e Maria das Graças de Souza que aceitaram ler o trabalho e participar da banca de defesa.
- ✚ Enfim, agradeço à Capes pelo auxílio financeiro, e ao Prodeima, por ter me acolhido, pois, este trabalho é fruto de uma soma de colaboradores que contribuíram para a sua efetivação.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar, no pensamento de Rousseau, os temas ligados à natureza humana, ao aperfeiçoamento do homem e, por conseguinte, ao progresso alcançado por meio da perfectibilidade. A partir desta ordem iremos delimitar a visão do filósofo acerca da natureza humana, que foi alterada por influência da capacidade de aperfeiçoamento do homem, denominada pelo genebrino de perfectibilidade. Por meio desta característica inata, o homem avançou em todos os aspectos de sua vida, inclusive no âmbito intelectual e científico, conseguindo alcançar um progresso tão significativo ao passo em que, paradoxalmente, degenerou a natureza interna e, conseqüentemente a externa. Pois, para o cidadão de Genebra, no momento em que o homem saiu do estado de natureza e chegou ao de civilidade criou artificios que o distanciavam cada vez mais da sua própria natureza. Nessa condição, todo o gênero humano se esclareceu e aperfeiçoou seus engenhos. Porém, a deformidade do nosso aperfeiçoamento, mascarado por um suposto progresso, intensificou a dominação do homem sobre o mundo, e, sobretudo, estabeleceu a sua própria alienação, resultante de uma crise que é, acima de tudo, moral.

Palavras-chave: Rousseau – Natureza humana - Perfectibilidade - Progresso.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette recherche est analyser, dans la pensée de Rousseau, les sujets liés à la nature humaine, au perfectionnement de l'homme et, par conséquent, au Progress atteint de perfectibilité. À partir de cet ordre enragez délimiter la vision du philosophe concernant la nature humaine, que a été modifié par influence de la capacité de perfectionnement de l'homme, appelé par le Genevois de perfectibilité. Au moyen de cette caractéristique innée, l'homme a avancé dans tous les aspects de sa vie, de même dans le contexte intellectuel et scientifique, en réussissant à atteindre un Progress aussi significatif à l'étape où, paradoxalement, il a dégénéré la nature interne et, en conséquence l'externe. Donc, pour le citoyen de Genève, au moment où l'homme il a sorti de l'état de nature et est arrivé à ce de courtoisie a créé des stratagèmes qui l'éloignaient de plus en plus de leur propre nature. Dans cette condition, tout le type humain s'est éclairci et a perfectionné leurs dispositifs. Néanmoins, le défaut de forme de notre perfectionnement, masqué par une présomption progrès, a intensifié la domination de l'homme sur le monde, et, surtout, il a établi son propre aliénation, résultante d'une crise qui est, au-dessus de tout, moral.

Mot- clef: Rousseau - Nature humaine - perfectibilité - Progress.

SUMÁRIO

1.0- INTRODUÇÃO	01
2.0- A IDÉIA DE NATUREZA EM ROUSSEAU	08
2.1- Em busca da natureza humana	09
2.2- A dimensão simbólica da natureza humana em Rousseau	17
2.3- Natureza humana degenerada	25
3.0- A PERFECTIBILIDADE NO CONTEXTO SOCIAL E CIENTÍFICO	37
3.1 - A perfectibilidade e a formação da sociedade civil	38
3.2- O aperfeiçoamento humano aplicado ao conhecimento científico	53
3.3 – Perfectibilidade x Virtude: a visão de Rousseau acerca do aprimoramento humano na ciência	59
4.0- A NOÇÃO DE PROGRESSO EM ROUSSEAU E ADORNO	66
4.1- Considerações sobre a idéia de progresso em Rousseau	67
4.2- O progresso social pela ação política em Rousseau	80
4.3- A crítica de Adorno ao progresso na contemporaneidade	91
5.0- CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

1.0- INTRODUÇÃO

As reflexões sobre a problemática ambiental atual apontam para uma humanidade ameaçada por uma série de desequilíbrios que envolvem a natureza e o homem. Essa realidade nos leva a refletir sobre os fatores que têm desencadeado tais problemas, e nos conduz a tentar compreender os principais motivos que têm levado a humanidade a atingir patamares elevados de toda forma de desequilíbrio.

Nesse contexto, destacaremos o desequilíbrio moral, que diz respeito às alterações que ocorreram na alma humana. Pois, o homem, que vem sofrendo essas alterações, permitiu que suas características naturais fossem substituídas por outras, promovidas pela sociedade. Em nosso tempo ele não se vê mais em si mesmo, houve uma fratura entre o homem e seu próprio íntimo. Essa realidade desencadeou uma mudança de comportamento deste homem, não só em relação a si mesmo, mas também em relação a seu semelhante e, conseqüentemente, ao meio do qual faz parte. Seria importante entender por que e como isso ocorreu. Que fatores podem ter contribuído para que esse desequilíbrio pudesse se instaurar em nossa sociedade, que se encontra sufocada pelas incertezas de nossa existência?

Rousseau defende os aspectos mais elementares da vida humana, e por isso ele resolveu ir em busca da essência do homem para que pudesse, por assim dizer, explicar a origem e a condição da sociedade de seu tempo.

Diante disso, o nosso objetivo é analisar, no pensamento de Rousseau, os temas ligados à natureza humana, ao aperfeiçoamento do homem e, por conseguinte, ao progresso alcançado por meio da perfectibilidade. Para conduzirmos nossas análises, apoiar-nos-emos, sobretudo, em sua obra capital *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. A partir dela, buscaremos entender como foi possível que o homem alcançasse um aperfeiçoamento tão significativo, mas ao mesmo tempo conseguisse estabelecer a sua própria degeneração moral e conseqüentemente alterar o seu relacionamento com a Natureza.

Para alcançarmos esse intento, será necessário fazer uma análise acerca da natureza humana, pois, segundo o filósofo, a condição do homem no estado natural correspondia uma harmonia perfeita, sem nenhuma noção de dominação e qualquer desigualdade moral. A natureza humana em Rousseau é expressa a partir da demonstração dos princípios morais do homem.

Considerando essa condição, porém, Rousseau concebe que algumas contingências deram margem a uma série de alterações nos hábitos dos homens, e a partir da sua capacidade de aprimoramento estabeleceram-se impactos em sua moralidade. Dessa forma, o progresso humano conduziu, por assim dizer, um estado de extremo desequilíbrio, que na realidade foram criados pela própria sociedade. Nessa perspectiva, Rousseau concebe que:

são, todos, os indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado (Rousseau, 1987-88, pg.45).

A humanidade corrompida após o processo de passagem da vida selvagem à civilizada estabeleceu o progresso que promoveu a modificação do homem por ele próprio. Essa nova condição possibilitou o homem a buscar outros meios de se aperfeiçoar, e a partir da criação e do aprimoramento da técnica, além de ter estabelecido a comodidade e a alienação nas coisas materiais, elevou a dominação como o primeiro plano a ser efetivado.

Para Rousseau, toda essa transformação está atrelada à nossa capacidade de aperfeiçoamento, que o filósofo denomina de perfectibilidade. É sob a influência desta capacidade que a humanidade conseguiu estabelecer um futuro pautado no avanço intelectual e científico, voltados para satisfazer as condições materiais de existência humana, possibilitando ao homem o alcance de progressos inimagináveis.

Este termo é visto de forma paradoxal em Jean-Jacques Rousseau, pois ele quebra com a visão estritamente progressista da perfectibilidade. O genebrino, portanto, resolve delimitar a essência que compreende a perfectibilidade humana, apreendendo os aspectos que estavam para além de sua aparência. O filósofo tenta demonstrar os elementos que constituíam o nosso aperfeiçoamento, e, nesse caminho, ele encontra os efeitos positivos e os negativos.

Entendemos que foi a partir da perfectibilidade, concebida aqui como a capacidade de aperfeiçoamento humano, que os homens mudaram, de forma significativa, a sua forma de lidar com o mundo. Desse modo, concebemos que o mau direcionamento dessa potencialidade tem contribuído à crise moral, que vêm se instaurando na civilização contemporânea. É neste sentido que vale lembrar o que afirma Leff:

Isso levou a desestabilizar os equilíbrios ecológicos, a desarraigar os sistemas culturais e a dissipar os sentidos da vida humana. A busca de status, de lucro, de prestígio e de poder substituiu os valores tradicionais: o sentido de enraizamento, equilíbrio, pertença, coesão social, cooperação, convivência e solidariedade (Leff, 1998, pg.84).

A concepção rousseauiana do conceito de perfectibilidade provocou mudanças no modo de pensar de muitos estudiosos, que passaram a questionar sobre as contradições e os paradoxos que envolvem o progresso, alcançado a partir dessa capacidade de aperfeiçoamento.

As análises acerca do progresso em Rousseau evidenciaram sua abordagem singular e revolucionária, tendo em vista que o seu perfil crítico veio desmascarar a plena positividade do progresso. Isso permitiu que a forma como foi abordada essa problemática não fosse abandonada. O que possibilitou a retomada da concepção de progresso, vista através desse mesmo viés, que foi contextualizada pelos estudiosos do nosso tempo.

Sendo assim, dentre os estudiosos contemporâneos que se posicionaram de forma crítica e dialética como o fez Rousseau, encontramos na escola de Frankfurt a fundamentação para dar continuidade às análises precedidas pelo cidadão de Genebra.

E, ao tratar sobre o tema do progresso no contexto atual, Theodor Adorno¹ enriqueceu tais análises ao delimitar as contradições reveladas na essência do progresso que permeia a história da humanidade.

Este estudioso reconheceu o sentido dialético do progresso, que estaria aliado à razão, aprimorada pela perfectibilidade. Nesta condição progressista, o homem domina a natureza ao mesmo tempo em que ele garante o terreno para plantar sua própria queda, sua própria alienação, diante daquilo que domina. Essa é, portanto, a posição tomada por Adorno no contexto contemporâneo.

Diante disso, no primeiro capítulo, iremos analisar a idéia acerca da natureza humana em Rousseau, bem como explorar os mecanismos utilizados pelo filósofo para delimitá-la. Além disso, apresentaremos as primeiras alterações ocorridas na natureza humana, abordando as principais causas destas alterações, apontando a perfectibilidade do homem como a principal delas.

No capítulo seguinte, analisaremos o aprimoramento da perfectibilidade humana, vista como a responsável pelo estabelecimento da sociedade civil e dos diversos avanços alcançados por meio da ciência, já que a partir do conhecimento científico o homem alcançou o domínio sobre o mundo. Nesse momento, apresentaremos a posição de Rousseau acerca dos avanços científicos que foram proporcionados pela perfectibilidade.

Dessa forma, no último capítulo, iremos apontar qual a posição de Rousseau acerca do progresso alcançado pelo homem por meio da sua perfectibilidade. E, após esta análise, iremos delimitar a partir do pensamento rousseauiano, como a sociedade progressista poderia minimizar a condição contraditória que foi gerada a partir do progresso estabelecido em seu tempo, com base no *Contrato Social*. Mas, foi preciso apontar outras visões acerca do progresso que desse conta do contexto contemporâneo.

¹ Theodor Wiesengrund-Adorno nasceu em 1903, em Frankfurt, membro da Escola de Frankfurt, fundada em 1924, este estudioso realizou vários estudos ligados à música. E, em colaboração com outros pesquisadores abordou temas sobre a sociologia. Com Horkheimer, escreve *A dialética do Esclarecimento*. Obra de importância significativa no contexto contemporâneo relativo às críticas acerca do iluminismo, e consequentemente ao atual estado da sociedade progressista. Adorno morreu em 1969, na Suíça, no momento em que iriam ser publicadas suas obras completas.

Por isso, ainda neste capítulo faremos uma reflexão sobre a noção de progresso em Adorno, analisando qual a sua concepção de progresso na contemporaneidade.

Toda essa análise compreende um trabalho de cunho teórico, pautado em um levantamento bibliográfico, a partir do qual foram realizadas leituras e reflexões sistemáticas buscando investigar conceitos e fundamentos, através da análise de textos filosóficos e outros relacionados ao campo do pensamento ambiental. Essa análise busca a interpretação das obras do filósofo Jean-Jaques Rousseau, sobretudo *O Discurso Sobre a Origem e os fundamentos das Desigualdades Entre os Homens*, *O Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, *O Contrato Social*, bem como outras que sejam pertinentes no decorrer da elaboração da pesquisa.

Percebemos que o período que marcou as primeiras discussões acerca da problemática ambiental, mais precisamente nas décadas de 60 e 70, caracterizou-se pela preocupação dos estudiosos em explicar as origens de tais problemas, bem como encontrar alternativas para solucioná-los.

Assim, diante da crise ambiental com a qual se depara a sociedade, concebemos que ela está, acima de tudo, ligada à questão moral. Já que o homem tem modificado e voltado seus interesses para garantir o seu domínio sobre o mundo. Sendo, portanto, a nova característica da condição humana, que instaurou outros valores direcionados ao uso irracional dos recursos naturais globais.

Por isso, é preciso ir em busca das raízes desse problema. O que significa, essencialmente, conhecer a plenitude do homem, sua natureza e seus progressos, para que possamos entender como e porque ele tem sido o principal responsável pela crise que hoje denominamos de ambiental.

Para alcançarmos as explicações dessa condição, utilizaremos as abordagens de Rousseau, dentre as quais fez importantes considerações sobre a natureza humana, o comportamento do homem com o mundo e, conseqüentemente, sobre o processo de degeneração desta natureza, que se deu em decorrência dos progressos humanos.

Ao tentar compreender o tema da natureza humana encontramos em Rousseau o perfil mais adequado para a nossa análise, já que este estudioso explorou de forma ímpar essa problemática, ao ter investigado cuidadosamente todos os aspectos que constituíam a natureza humana: negativos e também positivos. Essa interpretação nos reportou a uma análise mais aproximada da completude da natureza humana. Além disso, quando o genebrino abordou o tema do aperfeiçoamento do homem e do progresso por ele alcançado, o filósofo deu o ponto de partida para uma análise crítica e paradoxal acerca deste progresso, permeado por uma série de contradições, que vêm sendo reveladas e tratadas de forma mais intensa na contemporaneidade.

Dessa forma, Rousseau serviu como chave de interpretação para entendermos a condição atual do homem. Essa interpretação nos permite apontar a contribuição de Rousseau ao pensamento ambiental, na medida em que o genebrino preocupou-se com a degeneração da natureza humana e de tudo que foi alterado mediante tal condição. Pois, as relações estabelecidas a partir dessa degeneração passaram a estar ligadas à dominação do homem sobre o homem e deste sobre a Natureza.

Nessa perspectiva, entendemos que é pertinente a realização dessa pesquisa no PRODEMA/UFS, tendo em vista que visa a contribuir para o avanço dos estudos sobre Rousseau no Brasil, relacionados à questão moral e aos desequilíbrios gerados a partir da degeneração humana, dentre os quais, apontamos o ambiental. É por este viés que esta pesquisa se justifica e se torna singular. É certo que o nosso caminho é árduo e espinhoso, mas este é o desafio de quem deseja fazer avançar a ciência: sempre ousar caminhos novos, não obstante a fragilidade do percurso.

CAPÍTULO 2

A IDÉIA DE NATUREZA EM ROUSSEAU

2.0 – A IDÉIA DE NATUREZA EM ROUSSEAU

2.2- Em busca da natureza humana

Tratar do tema da natureza em Rousseau é considerar, sobretudo, a análise por ele feita a respeito da natureza humana. Não menos importante é sua abordagem acerca da natureza física, porém, nesse momento, iremos falar desta primeira concepção de natureza. Em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* o genebrino recua a um estado pré-social a fim de mergulhar nas profundezas da essência do homem, enfatizando as disposições primitivas do homem no estado natural: a própria natureza humana.

Mas, qual a essência deste homem natural apresentado pelo cidadão genebrino? É sobre essa questão que iremos tratar aqui. Sob o olhar deste filósofo iremos analisar a natureza humana, destacando os princípios que regiam as ações dos homens e que garantiam seu equilíbrio interior e exterior. Pois, como afirma Starobinski, ao comentar Rousseau:

O estado de natureza não é um imperativo moral; não é uma norma prática, a qual seríamos convidados a nos adequar: é um postulado teórico, mas que recebe uma evidência quase concreta, pela virtude de uma linguagem que sabe dar ao imaginário todas as características da presença (Starobinski, 1991, pg. 300).

Rousseau concebe que o homem possui sentimentos naturais que o predispõe à virtude. Por isso, quando se dispôs a analisar este homem, o filósofo destacou o amor de si e a piedade, que o levaria respectivamente a preocupar-se com a sua conservação e com a do seu semelhante. Um ser regido pela liberdade natural e construído de outras potencialidades, vistas como os mecanismos que iriam condicionar o seu estado originário, e possibilitar o estabelecimento de um equilíbrio em seu modo de lidar com a natureza interna e externa. Aplicando essa reflexão ao *Emílio*, obra em que Rousseau

também trata da natureza do homem, o filósofo menciona que “O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto” (Rousseau, 2004, pg. 11).

Assim, como propugnador da vida simples e crítico da civilidade, Rousseau valorizou a rusticidade desse estado de natureza, onde o selvagem era exaltado por apresentar valores morais jamais descritos.

Quando descreveu o homem natural, Rousseau formulou a imagem de um ser puro por natureza, rico em potencialidades. Por isso, ao se ater a tal descrição, ele ressalta, de forma minuciosa, o estado de solidão do selvagem, bem como a sua ociosidade. Um homem que, em seu estado originário, vivia disperso entre os animais. “Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece” (Rousseau, 1983, pg. 238/9).

O aparato técnico era puramente natural. Não havia sequer a possibilidade de se pensar em instrumentos que estivessem associados à artificialidade humana e servissem para facilitar a lida com os obstáculos naturais. Pois, a imaginação humana, nessa condição, estava ainda adormecida. A imaginação constitui a mola propulsora do movimento que afasta o homem de seu estado inicial e o conduz a relações que envolvem mais e mais a dependência em relação a outros seres humanos. O coração do selvagem não tinha curiosidade nem conhecimento para desejar outras necessidades maiores do que aquilo que em suas mãos encontrava com facilidade, pois ele entregava-se a seus instintos.

Na descrição feita pelo pensador genebrino, este homem representava um ser permeado de virtudes e inocência. Possuía um estado físico saudável, preocupava-se apenas em satisfazer suas necessidades instintivas e sua conservação; temia apenas a dor e a fome, não tinha desejos, mas sim vontades: dependia somente da natureza. “O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdade capazes de a princípio supri-lo e depois eleva-lo muito acima disso, começará pois pelas funções puramente animais” (Rousseau, 1983, pg. 243/4).

Nessa condição de animalidade, o homem natural é descrito como um ser auto-suficiente que realizava sua existência no isolamento das florestas. Ele concebe a

natureza em seu estado de abandono, ou seja, sem a apropriação humana, oferecendo tudo que o homem precisa para sua sobrevivência, tornando-o simples e espontâneo, sem espaço para artificialidades. O homem, nesse estado, entrega-se ao momento atual sem qualquer idéia de futuro. Assim, Rousseau afirma que:

Despojando esse ser assim constituído de todos os dons sobrenaturais que pôde receber e de todas as faculdades artificiais que só pôde adquirir mediante longos progressos, considero-o, em suma, tal como deve ter saído das mãos da natureza (...) Vejo-o saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim satisfeitas suas necessidades (Rousseau, 1987/88, pg.42).

Considerando essa descrição, o tom romântico rousseauiano se revela de forma explícita. E nele, somos tentados a imaginar um homem e um ambiente extremamente perfeito e, a rigor, paradisíaco. A partir dessa descrição, concebe-se que a relação do homem com a natureza externa era constituída de pleno equilíbrio. As vastas florestas que recobriam as terras serviam de abrigo e provia-lhe tudo.

Portanto, a própria natureza humana permitia essa unidade, que levaria este homem a não enxergar a natureza como um recurso a ser usufruído de forma valorativa. Nesse sentido, o filósofo nos revela uma certa noção de cumplicidade entre este homem e a natureza física. Rousseau muito bem descreveu essa condição quando afirmou que: “A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie” (Rousseau, 1987-88, pg. 42).

Nesse estado, menciona Rousseau, o que conduz o selvagem é a voz da natureza. Originalmente o homem não é dotado de palavra. Pois, não há no estado de natureza uma linguagem articulada, havendo apenas a voz da natureza, a qual determina os movimentos espontâneos do homem e o conduz a agir mediante os comandos do coração, pautados no amor de si e na piedade.

A voz da natureza é uma linguagem interna, pois a natureza fala no próprio homem, ao passo em que se confunde com sua intimidade pessoal. Uma voz que não se

remete à fala propriamente dita, ou seja, não é necessária a emissão da palavra, tampouco de gestos. O homem é mediado por ela que o conduz a agir, ditando seus movimentos espontâneos sem qualquer idéia de convenção. Isso nos permite conceber a idéia de uma unidade homem-natureza.

E se essa unidade de fato existiu, conseqüentemente não havia qualquer relação de dominação sobre a mesma, e se não havia nenhum tipo de dominação, não havia evidentemente qualquer exploração agressiva sobre a natureza física. A noção que se pode extrair dessa análise é que a natureza física eleva a alma do homem e o conduz a manter sua própria essência. E a partir do momento em que esta se mantém, o homem não necessitará conceber a natureza como um elemento fora de si, tampouco, passará a enxergá-la como um recurso a ser explorado.

Porém, este equilíbrio se perde a partir do momento em que o homem, mediante muitos progressos e com sua arrogância, passa a dominá-la e sujeitá-la às suas vontades. Nesse estado, além de se estabelecer um equilíbrio em relação à natureza externa, o homem também se permitia tê-lo em seu íntimo.

Rousseau imaginou o selvagem vivendo inicialmente disperso e quase sem contato entre si. A esse grau zero das luzes correspondia também um grau zero das paixões negativas, derivadas da comparação e do desejo de sobrepor-se e ser reconhecido por sua eminência em alguma qualidade.

Uma das importantes características do selvagem é o amor de si. Um sentimento anterior a qualquer reflexão, uma qualidade que o conduz à sua própria conservação. Esse amor leva o homem a se preocupar em conservar-se, onde o cuidado com ele próprio não levará nenhum prejuízo ao seu semelhante. O que constitui um estado de paz, diferente do que muitos proclamavam, sobre uma condição em que os homens viviam na eminência de guerra.

As paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, as paixões primitivas que tendem levar o homem à sua própria felicidade são mediadas por este princípio, que fundamenta toda a moralidade natural do homem. É a única paixão positiva que nasce com este ser.

O amor de si é compensado pela piedade, cujo fim consistiria na preocupação alheia. Portanto, essas qualidades morais do selvagem ao serem somadas, possibilitaram a instituição de um ambiente de paz, o qual, segundo Rousseau, reinará nesse estado, já que o pressuposto básico do filósofo está pautado na concepção de uma bondade natural ligada à natureza humana. Pois, “O homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes” (Rousseau, 1983, pg. 292).

A piedade, uma virtude natural responsável pela compaixão, é denominada pelo filósofo como comiseração: sentimento inato e guiado pelo instinto, que leva o homem a se sensibilizar ao ver o outro sofrer. A piedade é o supremo sentimento de humanidade, uma máxima sublime de justiça que se pode extrair o desejo do bem aos seus semelhantes. Pois, “Com efeito, o que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie em geral?” (Rousseau, 1983, pg. 254).

Essa característica sublime leva o homem a pôr-se no lugar do outro e sentir suas angústias a ponto de querer ajudar-lhe. A piedade é fonte de todas as virtudes humanas. É como se a natureza nos concebesse um tipo de princípio moral inato, um sentimento vivo e pleno que fazia parte da essência do homem selvagem. Um princípio importante que se constitui como uma “Virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem (...) é o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldades de destruir” (Rousseau, 1983, pg. 253).

É esse sentimento que instituirá um dos aspectos mais marcantes da natureza humana. É ele quem possibilitará a convivência pacífica entre os homens e a conservação de todos, pois se o amor de si contribuirá para a auto-conservação, a piedade conduzirá o desejo de conservação do outro.

No mundo primitivo, o homem apresentava-se em plena adequação ao todo de que fazia parte. Vivía em comunhão com o meio. É nesse sentido que Rousseau enaltece um mundo perfeito, sem maldades, sem conflitos e sem qualquer outro tipo de situação

que possibilitasse algum valor pautado no interesse ou na prática de dominação. Assim Rousseau reflete:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação e qualquer necessidade de seus semelhantes bem como qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades; só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade (Rousseau, 1987-88, pg.60).

Um estado em que não há opressão, domínio de qualquer espécie, seja de um homem sobre o outro e muito menos sobre a natureza. Rousseau acreditava que a desigualdade existente aí estava apenas atrelada ao aspecto físico, como a saúde, a idade e a força.

Diante desse estado de natureza, o selvagem utilizava apenas a força física para sua subsistência, e, portanto, não precisava recorrer a muitos esforços para extrair da natureza os frutos de que necessitava. Apresentava-se em sua forma vigorosa e buscava somente satisfazer suas necessidades sem produzir conflitos.

No estado de natureza há uma diferença básica entre o homem e o animal. Mesmo sendo tratado pela natureza da mesma forma, o animal limita-se às condições de imediaticidade das situações, de modo que isso não pudesse mudar. Já o homem poderia ir além de sua imediaticidade, ultrapassar seus limites. Seus atributos morais fizeram com que pudessem aceitar ou não às ordens da natureza. Isso é conduzido a partir da ação da liberdade.

No estado originário, Rousseau expõe que o selvagem prefere a mais tempestuosa liberdade a uma dominação tranqüila. Este homem incorpora o instinto de repouso e de liberdade natural, entendida aqui como a não submissão à vontade de alguém.

Essa liberdade, que distingue o homem dos outros animais e o torna autônomo e independente, permite que se estabeleça uma interferência às ordens da natureza,

fazendo-o resistir ou concordar com aquilo que a natureza lhe oferece, e assim, o poder de querer e escolher se revela na essência do homem selvagem. A liberdade natural permite que este homem possa viver isoladamente, sem qualquer tipo de restrições.

Entretanto, não só a liberdade, mas também a perfectibilidade o torna diferente das demais espécies. Essa é, portanto, uma outra característica inerente aos homens, ou seja, faz parte de sua natureza, acerca da qual Rousseau acredita que todas as conquistas humanas estejam atribuídas.

Ao selvagem era concedida a possibilidade de avanço em relação a si mesmo. Porém, espalhado pelas florestas não poderiam avançar se não fosse a partir de sua comunicação e a necessidade um dos outros. Entregue aos seus instintos não possuía qualquer vício, senão a potencialidade que o fará desenvolvê-lo. Seu aprimoramento fará com que possam vislumbrar outros mundos possíveis: das conquistas e dos progressos.

No estado de natureza o que predominava era a tranquilidade das paixões. O homem natural estava em paz e o corpo com saúde, ele não poderia estar insatisfeito com a sua condição, já que não tinha maldade no coração, e nem sequer a noção do que ela representava.

Dessa forma, um equilíbrio elementar e singelo é demonstrado por Rousseau através da descrição de um cenário puramente bucólico. Uma imagem que ganha um tom contemplativo, amparada na idéia de um mundo selvagem, aprazível a todos os olhares. O cidadão de Genebra expõe de forma bastante enfática a relação de dependência e unidade entre o selvagem descrito e o meio que estava inserido.

Nessa abordagem, Rousseau apresenta sua preocupação com o equilíbrio existente entre o homem e a natureza externa, apontando a necessidade de unidade entre ambos. Rousseau demonstra ênfase na manutenção deste suposto equilíbrio quando afirmou que:

As árvores, os arbustos, as plantas são o enfeite e a vestimenta da terra. Nada é tão triste como o aspecto de um campo nu e sem vegetação, que somente expõe diante dos olhos pedras, limo e areias. Mas, vivificada pela natureza e revestida com seu vestido de núpcias no meio do curso das águas e do canto dos pássaros, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo cheio de vida, de interesse de encanto, o único espetáculo do mundo de que seus olhos e seu coração não se cansam nunca (Rousseau, 1995, pg. 93).

Contudo, Rousseau demonstra que a condição do selvagem, nesse estado, correspondia a uma perfeita harmonia. Mas, diante da descrição do bom selvagem houve uma série de controvérsias entre os estudiosos do seu século. O próprio Voltaire satirizou o selvagem, quando escreveu a Rousseau que tinha se inspirado em suas descrições chegando ao ponto de querer voltar ao estado natural que fora por ele retratado. Mesmo Rousseau tendo declarado que não tinha nenhuma intenção de um retorno, nem induzir alguém voltar ao estado de natureza.

Destarte, ao mesmo tempo em que o genebrino era criticado, ele também influenciou muitas pessoas a buscar um maior contato com a natureza. Desfazendo assim, uma visão popular e equivocada sobre o Rousseau proponente de um retorno à natureza, que se viu forçado a recorrer a esse estado original para desenvolver sua argumentação.

Rousseau dirige aos homens do seu tempo um apelo complacente, que ressoa até os nossos dias. Sua atitude pode significar uma evocação e ao mesmo tempo um convite ao restabelecimento de um possível equilíbrio, tanto moral quanto ambiental na crítica que faz à vida civilizada.

Diante de tudo isso, percebemos que para falar da natureza humana foi preciso que Rousseau descrevesse o homem em seu estado mais puro possível. Um estado onde não havia ainda desigualdade moral, opressão e muito menos dominação de qualquer espécie. A natureza humana em Rousseau é expressa a partir da demonstração dos princípios morais do homem, regidos pela própria natureza, que o inspirou na formulação de suas reflexões.

Essa análise, um tanto profunda e singular, que revela um homem puramente simples, espontâneo e permeado de virtudes, não foi senão uma demonstração da defesa dos valores mais elementares da vida humana. Uma descrição seguida de uma dimensão simbólica que perpassa por todo o pensamento rousseauiano, e se situa no domínio do imaginário, cujo sentido pode nos instigar a um reencontro com a natureza interna e externa.

Pois, em ambientes bucólicos o genebrino elaborava seus pensamentos, dentre os quais resultaram nas meditações sobre o *Discurso sobre a desigualdade*, construído sob uma forte inspiração em meio à contemplação da natureza, que influenciava suas obras e o seu próprio íntimo. Por isso, nossa próxima etapa será analisar a fonte de inspiração do genebrino quando resolveu explorar a natureza humana.

2.1- A dimensão simbólica da natureza humana em Rousseau

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau se propôs a analisar a natureza humana para entender a condição com a qual se deparava a sociedade de sua época. A fim de julgar de forma correta a condição humana, o filósofo se dispôs a falar, como ele próprio ressaltou, de um estado que não mais existe, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais existirá.²

Mas aqui, o importante não é considerar a possibilidade de questionar se esse estado de fato existiu. Pois, o que este filósofo mostra, a partir da descrição do homem natural, é como se dão as transformações das relações do homem com a natureza e com o próprio homem. Dessa forma, ele nos oferece subsídios para refletirmos sobre uma possível natureza humana que se encontrava velada sob o véu de uma sociedade degenerada.

² No prefácio do *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau lembra não ser empreendimento trivial conhecer de forma exata e separar as características naturais e artificiais do homem, que saiu de um estado que provavelmente nunca tenha existido.

Mas, como ele conseguiu a grandeza de alcançar a essência do homem em meio a tal contexto? Nos bosques de Saint-Germain, ele se afasta dos fatos. O genebrino empenhou-se em consultar a sua imaginação, a fim de expor a constituição da natureza humana. Essa trajetória expressa, em certo sentido, uma visão poética em meio à reflexão científica que o filósofo empenhou-se em realizar. Por isso, o nosso objetivo nesse texto, é analisar quais os mecanismos utilizados pelo filósofo para desvendar a natureza do homem.

Pois, o cidadão de Genebra não concebia que a história da humanidade tenha ocorrido tal como contavam os historiadores e filósofos do seu tempo. Pois para ele, estes descreviam o estado natural através de uma projeção de si mesmos, ou seja, descreviam o homem social pensando estar descrevendo o natural, transportando para o estado de natureza noções que tiraram da sociedade. Contudo, eis a sua preocupação: “Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos nossos olhos” (Rousseau, 1987-88, pg. 45).

Logo, Rousseau decidiu quebrar esse procedimento. Ele não pretendeu fazer uma descrição do estado de natureza humano, cujo trajeto já havia sido demonstrado historicamente. Nessa perspectiva, o filósofo toma como palco de suas reflexões a natureza física. Sua exaltação pela natureza o levou a deleitar-se em um ambiente bucólico. Para o genebrino, a natureza física representaria a inspiração, a contemplação que o levaria ao encontro de sua própria essência.

O contato com a natureza bastava à sua existência, por isso ele inebriava-se à vontade, e nela só poderia encontrar a si mesmo, nada de exterior a ele, pois essa condição revela um sentimento de paz. Nesse ambiente, o cidadão de Genebra parecia ter vivido no estado de natureza quando se reportou aos comportamentos dos homens que possivelmente tenham vivido nessa época. Dessa maneira, Starobinski considera ser “ele próprio o ‘homem da natureza’, ou ao menos, um homem em que a lembrança da natureza não se apagou” (Starobinski, 1991, pg. 297).

Foi assim que o filósofo explorou a natureza humana, voltou-se a si mesmo e, distanciando-se da cidade em que morava, centrado em reescrever a história dos homens, isola-se em uma floresta. Longe do mundo civilizado, começa, por assim dizer,

a descrever esse período, acreditando aproximar-se do estado originário. É na natureza que Rousseau vê forte significado: ela representará o espelho do homem e de suas memórias. “Em suma, o que Rousseau afirma (...) é que a natureza é fruto de inspiração, de luminosidade, de acolhimento. É a ela que Rousseau sempre recorre quando deseja pensar” (Santos, 2008, pg. 35).

Porém, a descrição da natureza humana não foi somente resultado de sua inspiração no ambiente natural, mas também de uma averiguação rigorosa da condição humana, conduzida de acordo com as regras estritas da investigação filosófico-científica. Por isso, a partir da soma da intuição e da racionalidade, o filósofo tenta demonstrar a sua legitimidade. Assim, nada melhor do que o próprio pensador para confirmar seu passeio pela natureza física, para que nela penetrasse na natureza humana:

Para meditar à vontade sobre esse assunto, fiz uma viagem (...) Todo o resto do dia, metido pela floresta, procurava e encontrava as imagens dos primeiros tempos, cuja história traçava altivamente (...) ousava desnudar a natureza deles e comparando o homem ao homem natural, mostrava-lhe, com pretensa perfeição, a verdadeira fonte das nossas misérias (Rousseau, 2008, pg. 354).

Percebemos que o filósofo fez questão de distinguir o homem que a sociedade criou daquele que ele acreditou ter saído das mãos da natureza. Então, foi na natureza física, sobretudo, fonte de inspiração do filósofo, que suas idéias a esse respeito fluíram, pois a natureza, para Rousseau é plena de sentimentos e de vida. Através do raciocínio, ele formula a hipótese de um mundo perfeito, uma verdadeira unidade entre homem e natureza, encontrada em meio ao silêncio das paixões. Como vimos, foi preciso que o genebrino consultasse o seu íntimo para chegar ao estado originário, pois ele conta a história por senti-la em seu coração.

Portanto, é ao seu “eu” que Rousseau se reporta ao descrever o estado de natureza, ele faz um movimento em direção à natureza dos homens e assim a descreveu, tal como a sentia em si mesmo. Nesta passagem, Starobinski analisa essa valorização da subjetividade de Rousseau quando afirmou que:

A natureza não é o tema objetivo colocado e explorado por um pensamento discursivo; ela se confunde com a mais íntima subjetividade do sujeito falante. Ela é o eu, e a tarefa que Rousseau se atribui não é mais, doravante, de discutir com os filósofos, os juristas e os teólogos sobre a definição da natureza, mas de narrar-se a si mesmo (Starobinski, 1991, pg.282).

Em certo sentido, o filósofo convidou-se a visitar a fonte da auto-reflexão e do auto-conhecimento. Como foi possível observar, ele concebe que é no próprio homem que se encontra a sua verdadeira natureza. Não podemos apreender a reflexão rousseauniana como uma mera especulação, idealização ou uma quimera, pois o método hipotético foi realizado através do raciocínio, que, diga-se de passagem, não merece ser destituído de confiança, pô-lo em descrédito. Diante disso, é preciso lembrarmos que quando descreveu o selvagem, em momento algum ele idealizava um retorno ao estado natural.

Ao se reportar ao estado de natureza, o cidadão de Genebra faz um movimento em direção às origens, como se nele palpitasse uma bússola interior. O seu “eu” é a memória de sua origem. Ao voltar-se a si mesmo o doce sentimento da natureza renasce. Rousseau procura e encontra a essência oculta do homem. Para Bénichou:

O que se pode dizer de Rousseau é que ele refez este percurso em pensamento conduzindo-o para o mais longe que ele pode vislumbrar e que para reencontrar o homem natural, despojou de toda técnica, de toda organização social (...) em suma, na regressão conjectural em direção a um modo elementar de existência humana, ele foi tão longe quanto lhe foi possível divisar nessa aurora da humanidade (Bénichou, 1984, pg.1/2).

É à sua consciência que ele recorre, ela irá representar a voz da alma e será o seu verdadeiro guia. É a consciência que leva o homem a lembrar-se de si enquanto natureza, que será abafada em sociedade, porém, Rousseau consegue fazê-la emergir em seu íntimo.

Desse modo, para o filósofo, no decorrer da história, os homens alteraram sua essência, mas ele faz uma ressalva bastante pertinente quando afirma que ela encontra-se ainda velada em cada um deles. Sua natureza está envolvida por um véu, que o torna

cada vez mais artificial, mas a natureza ainda palpita dentro de cada homem como íntimo sentimento de vida.

Rousseau menciona que no decorrer dos tempos o homem natural fora alterado, assim como a estátua de Glauco, deus grego que, com o passar dos anos, foi desfigurado. Seu rosto foi corroído e mutilado pelo tempo, porém, não mudou por completo sua verdadeira essência, que ainda encontrava-se velada no íntimo de sua representação. Dessa forma nada melhor do que o próprio filósofo para demonstrar a sua posição a esse respeito, quando ele afirmou que:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo de paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível (Rousseau, 1983, pg. 227).

Mesmo assim, pode-se conceber que carregamos em nós os vestígios da natureza humana, ainda que mascarados pelos moldes criados em sociedade. Desta maneira, Starobinski fez suas considerações acerca destas questões quando afirmou que: “Diz-nos que o homem destruiu de modo irremediável sua identidade natural, mas proclama também que a alma original, sendo indestrutível, permanece para sempre idêntica a si mesma sob as manifestações externas que a mascaram” (Starobinski, 1991, pg. 27).

No desenrolar dessa análise, Rousseau irá percorrer um longo caminho para reencontrar o estado originário do homem. Esse reencontro não poderia ser alcançado através da história, como já foi dito. Rousseau afirma não ter se utilizado da história por considerá-la o lugar do artifício, produto do trabalho e do engenho humano, foi dessa forma que ele buscou as características do homem natural.

Em Rousseau, considerar a natureza humana significava delimitar uma história provável, relacionada às condições de origem e desenvolvimento da humanidade, ele tenta buscar uma outra forma de explicação. Segundo Fortes, o filósofo “interpretou a evolução desde os primórdios da humanidade até os dias de hoje (...) trata-se de uma

investigação ‘arqueológica’, que buscará reconstituir estágios perdidos na evolução³ do homem para definir como era ele em seus primórdios e como teriam ocorrido as alterações” (Fortes, 1996, pg.39).

Ao falar de selvagens e de natureza, Rousseau não deixou de recorrer à maioria dos estudiosos de seu século, que pautava suas análises em relatos de viajantes, o que ele fez foi acrescentar uma boa dose de imaginação e de criatividade. Assim ele afirma:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (Rousseau, 1987-88, pg.40).

Para ele, conhecer a história dos homens significava conhecer o coração humano, acima de qualquer coisa. Era preciso se desprover de todo e qualquer preconceito, livrar-se das máscaras dos homens, que estavam muito aquém de sua própria realidade.

Por isso, Rousseau não se ateve aos relatos dos historiadores. As críticas do filósofo revelam que, é sob o olhar do historiador que a história dos homens é narrada. Segundo o pensador genebrino, estes estudiosos se acomodam e enfeitam com detalhes os acontecimentos, que são, na maioria das vezes, julgados. Eles escolhem os fatos a serem narrados e só utilizam aqueles considerados mais relevantes. Rousseau afirma que a história mostra muito mais as ações do que os homens. Nessa passagem, demonstra sua posição em relação aos historiadores, afirmando que:

³ É importante notar que Rousseau não utiliza o termo evolução. Um termo caro ao filósofo é o de progresso, a partir do qual ele mostra como ocorreram todas as conquistas humanas. O progresso em Rousseau é entendido como degenerescência, ou seja, a perda do estado originário, conforme mostraremos no último capítulo.

Um dos grandes defeitos da história é que ela mostra os homens muito mais pelo lado mau do que pelo bom; como a história só é interessante pelas revoluções e pelas catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo tranqüilo, ela nada diz (...) ela só o representa quando ele está em seu declínio: todas as nossas histórias só começam quando deveriam terminar (...); só sabemos o mal, dificilmente o bem marca época (...) Além disso, os fatos descritos na história estão longe de ser pintura exata dos próprios fatos tal como aconteceram; eles mudam de forma na cabeça do historiador, moldam-se aos seus interesses, tomam a cor de seus preconceitos (Rousseau, 2004, p.328/9).

No entanto, não se pode fazer uma generalização da posição rousseauniana acerca dos historiadores, pois ele afirma que alguns como Plutarco, Tucídides e Heródoto podem ser considerados modelos de historiadores. Porém, o filósofo considera que eles ainda tiveram seus defeitos, mas muito menos que os demais. Enfim, a história para Rousseau é em geral defeituosa.

Vimos que conhecer a história dos homens a partir de tais critérios não foi, em momento algum, intenção de Rousseau, mas por outro lado cabe-nos questionar: até que ponto o pensador genebrino diferencia-se de tais historiadores? Ele também expõe sua posição quanto ao significado do estado de natureza, que, diga-se de passagem, ele próprio afirma que pode não ter existido. Neste texto o filósofo comenta:

Oh homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo que estiver nela será verdadeiro; (...) Os tempos que vou falar são muito distantes; como mudaste! (...) uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostaria de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiveram a infelicidade de viver depois de ti (Rousseau, 1987-88, pg.41).

Aqui, o próprio filósofo afirma que irá contar a verdadeira história dos homens. Segundo o cidadão de Genebra, ele direciona suas análises para responder o que a história não conseguiu responder. Mas para Oliveira, “O método histórico e dialético utilizado por Rousseau prevê uma contenção da razão e, ao mesmo tempo, sua utilização para fazer aflorar uma filosofia da história” (Oliveira, 2000, pg. 73).

De fato não se pode negar que, o filósofo conseguiu enxergar além ao vislumbrar a natureza humana, pois esta foi concebida de forma ímpar, como jamais foi analisada. Sua preocupação não se limitou a retratar um bucolismo exagerado, mas enfatizou os valores humanos, que segundo o filósofo, foram perdidos quando se instaurou o progresso. São esses valores que permeiam a essência do homem natural e o permite viver em plena harmonia tanto com seu semelhante quanto com o meio onde vive. Conhecer o homem em sua natureza, em sua essência é ir além daquilo que existe historicamente, e para isso foi preciso ir ao encontro de um estado inexistente. “Rousseau evoca uma dimensão do homem para além do intelecto e dos sentidos: é preciso levar em conta o homem em sua totalidade, como coração, como sensibilidade moral” (Fortes, 1996, pg. 34).

Por isso, o genebrino resolveu mostrar a essência humana da forma mais natural possível, enaltecendo os valores morais intrínsecos ao homem, que poderiam ser sentidos em seu próprio ser. Na tradução do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Machado faz alguns comentários sobre essa questão em Rousseau, afirmando que:

O sentimento como instrumento de penetração na essência da interioridade é outro dos elementos estruturais do pensamento de Rousseau. Núcleo central de todo pensar filosófico, constituiria a chave com que se pode compreender toda a natureza e alcançar misticamente o próprio infinito. Deixar de lado as convenções da razão civilizada. E emergir no fundo da natureza através do sentimento significa elevar-se da superfície da terra até a totalidade dos ‘seres, ao sistema universal das coisas, ao ser incompreensível que a tudo engloba’ (Machado, in. Rousseau, 1983, pg. XIV).

Essa passagem nos incita a refletirmos e penetrarmos em nosso íntimo em busca daquilo que resta em nossa natureza, se é que ela ainda pode ser encontrada. Confiando em seus sentimentos Rousseau direcionou sua preocupação ao homem. Ele questionava sobre a condição humana, pois buscava entender o que tinha sido o homem em seu estado natural e em que tinha se transformado quando passou a viver em sociedade.

Buscar a verdadeira essência da natureza humana foi o que motivou este filósofo a penetrar em seu próprio íntimo. E, de forma ímpar, ele revela que cada ser possui os valores mais elementares, que se encontram velados em cada um de nós.

A lembrança de sua própria natureza passou a ser testemunha desse estado inexistente e, por meio desse procedimento ele encontra no homem natural o símbolo de si mesmo. Contudo, foi a partir dessa análise que o filósofo acreditou ter vislumbrado, da forma mais plena e elementar, o homem natural, apreciando suas características físicas e morais; sinalizando um estado perfeitamente estabelecido e permitido pela natureza. Assim,

Por mais que se queira, parece que não é possível separar, de forma absoluta, a natureza humana da própria natureza física. Já que não pode restabelecer sua harmonia perfeita e originária em seu estado de natureza, o homem, pelo menos, pode reparar um pouco esse mal, que é fruto de sua convivência social, reaprendendo a melhor convivência com a natureza (Santos, 2008, pg. 40).

A pintura do quadro bucólico elaborado por Rousseau não para por aí. O filósofo continua delimitando outros traços que irão marcar as alterações da natureza humana no decorrer da história. Segundo Rousseau, a natureza do homem foi sendo mascarada, moldando-se e adquirindo uma outra feição, por meio de algumas circunstâncias. Contudo, será a partir dessa nova condição que faremos uma análise acerca das alterações na natureza do homem, que será apresentada nas reflexões seguintes.

2.3- Natureza humana degenerada

Jean-Jacques Rousseau esteve à frente de seu tempo quando tratou do tema da natureza humana. Mas ele não se limitou a descrever uma natureza pura que permitia um pleno equilíbrio moral, característico do homem em seu estado primeiro, conforme foi mencionado anteriormente. O filósofo também fez alusões a uma natureza degenerada, manifestada por conta de algumas contingências.

Em meio à sua condição social, Rousseau não se conformou em conceber a sociedade com naturalidade, encarou o desafio de explicar toda a degeneração que se estabeleceu nas relações entre os homens, e destes com o meio, que conseqüentemente resultaram na perda do equilíbrio entre o homem, seu próprio íntimo e a natureza física. Por isso, nesse momento iremos analisar, com base em Rousseau, como surgiram as primeiras formas de degeneração da natureza humana.

Pois, diante das vicissitudes do devir histórico, o homem atualizou suas faculdades virtuais, tornando-se um ser efetivamente racional. Ao surgir a possibilidade de pôr em prática o aperfeiçoamento humano, estabeleceu-se um outro momento na condição de existência humana, a saber: um período de transição que sucede o estado natural dos homens, que Rousseau chama de idade de ouro. Nele, a natureza humana apresentava-se alterada, embora ainda não houvesse sido mascarada totalmente, ela já se encontrava afastada de sua originalidade. Nesse contexto, o homem se prepara para se adequar às novas formas de atuar no mundo.

Mas como poderíamos precisar em tal alteração? Como diferenciarmos essa nova condição daquela descrita por Rousseau no estado de natureza? A partir de alguns fatores contingentes surgem os primeiros progressos na moral do homem, ou seja, os primeiros indícios de sua degeneração, que inevitavelmente desencadearam o último grau da natureza humana. Pois, se até aqui vimos uma relação de equilíbrio do homem com a natureza interna e externa, será a partir de agora que surgirão os primeiros indícios do desequilíbrio moral e, conseqüentemente, do ambiental.

No momento em que os homens passaram a ter noção de si mesmos, modificaram sua maneira de ser, cada um passou a perceber o outro enquanto tal, essa percepção permitiu que houvesse uma diferenciação entre si, através dos talentos que cada um possuía. Comparando-se um ao outro surge o julgamento, e nessa condição se desenvolve o juízo reflexivo.

Do homem isolado e independente começam, por assim dizer, a surgir as primeiras formas de união entre si. Outras relações se estabelecem entre eles, mesmo sem qualquer idéia de compromisso ou convenção. A forma de lidar com o meio

também sofreu algumas mudanças, enfim, um outro ambiente se formou em meio às necessidades que foram se estabelecendo no novo modo de viver da humanidade. Rousseau acreditava que nossa sociedade não tenha sido autorizada pela natureza, que fez homens simples destituídos de quaisquer vícios ou paixões.

Nesse caso, quando Rousseau descreveu o homem da idade de ouro ele afirmou que esse estado é mais vantajoso do que o estado em sociedade, pois ele proporciona mais felicidade do que o segundo. Mas, como pode Rousseau afirmar ser este homem mais feliz do que aquele que já se encontra civilizado? Pois a condição dos selvagens poderia não significar um estado feliz. Eles apenas poderiam estar acostumados com a sua condição, o que não significava necessariamente que este estado tenha sido de fato mais feliz, visto que a sociedade estabelecida oferecia a si mesma todos os luxos e comodidades que pensavam ser necessárias. Em sua análise, acerca do homem nesse estado, o filósofo afirma que:

Seu saber e sua indústria limitam-se a saltar, correr, lutar, lançar uma pedra, escalar uma árvore. Mas, se ele só sabe essas coisas, em compensação as sabe muito melhor do que nós, que delas não temos a mesma necessidade; como elas dependem unicamente do exercício do corpo e não são suscetíveis de qualquer comunicação ou progresso de um indivíduo para outro, o primeiro homem pôde ser tão hábil quanto os seus últimos descendentes (...) Os relatos dos viajantes estão cheios de exemplos da força e vigor dos homens nas nações bárbaras e selvagens; não deixam de louvar, ainda e não menos, sua habilidade e ligeireza e, como bastam dois olhos para observar as coisas, nada impede que acreditemos nos testemunhos oculares a esse respeito (Rousseau, 1987-88, pg. 92/3).

Se nos ativermos a esses relatos, perceberemos que eles estão permeados de uma exaltação da vida simples, que, evidentemente, não passam despercebidos por Rousseau. De fato, ele foi um propugnador da simplicidade do selvagem, por destacar que este homem, livre e independente, vivia numa condição muito melhor que a nossa.

Rousseau afirmou que muitos foram os selvagens levados para grandes cidades, e oferecidos a eles todos os luxos possíveis, mas não houve garantia alguma de que se apegariam aos bens materiais que lhe eram expostos. Na verdade, esses bens não significavam nada para eles, pois suas verdadeiras necessidades eram outras, muito mais simples do que aquelas atreladas às paixões da civilização. Sua necessidade estava

pautada na liberdade e na igualdade da qual eles gozavam, e seus hábitos mais rústicos bastavam para serem felizes.

Muitos desses morreram de tristeza e/ou na tentativa de voltar para o lugar de origem. Assim, o filósofo mostra através de exemplos que esse período da história dos homens, representou o momento mais feliz da humanidade. Para ele:

Constitui coisa extremamente notável o fato de que, depois de tantos anos em que os europeus se atormentam para fazer com que os selvagens das várias regiões do mundo passem a viver do seu modo, não conseguiram ainda conquistar um único, nem mesmo à custa do cristianismo, pois os nossos missionários algumas vezes fazem cristãos, mas jamais homens civilizados (Rousseau, 1987-88, pg. 111).

O homem aprenderá a viver com aquilo de que dispõe, ou seja, a natureza reservou para o homem natural os desejos necessários, para serem utilizados a favor de sua conservação e, assim, qualidades suficientes para satisfazê-los. Como afirma Kawana, “Rousseau prefere a simplicidade e a naturalidade em suas mais puras formas, por meio dessas qualidades, ainda será possível atingir algo realmente genuíno” (Kawana, 2006, pg. 123).

Na idade de ouro, os homens começaram a se dar conta de que a maneira de pensar e de agir dos outros homens era semelhante à sua, onde em alguns momentos o interesse comum obrigava-os a juntar-se com o outro em situações passageiras. Uniam-se em bandos ou em associações livres que não obrigavam ninguém a nada, pois não havia ainda compromisso, já que o futuro ainda era ignorado. Em outras situações concorriam entre si, caso quisessem obter vantagens sobre o outro.

A mudança na forma de lidar com o mundo e seu semelhante surge ao passo que os selvagens se deparam com os obstáculos. Estes os impuseram a vencê-los, a altura das árvores, o risco com os outros animais e até a disputa entre os seus semelhantes, fizeram com que eles criassem artifícios para, assim, lidarem com tais dificuldades. Tendo se espalhado, os homens povoaram várias áreas, e eliminada a abundância do estado primitivo, eles foram abandonados à sua sorte. Então, passa a se esforçar para

extrair os bens necessários que no estado de natureza estava gratuitamente à sua disposição.

Ao se depararem com os obstáculos, surgem as primeiras “revoluções humanas”, cujas atividades constituem uma grande mudança em seus hábitos. Fortes, faz uma consideração acerca desse período quando descreveu as relações que passaram a se estabelecer entre os homens:

Ao animal limitado às puras sensações que era o primitivo puro, vemos suceder um indivíduo novo, que já é capaz de estabelecer *relações* entre outras coisas e que já se acha dotado de uma espécie de reflexão ou “uma prudência maquinal que lhe indica precauções as mais necessárias a sua segurança”. Surge, portanto o conhecimento de si e concomitante conhecimento maior do seu semelhante enquanto tal (...) Daí por diante, com base nos desenvolvimentos anteriores, os progressos se acumularão e darão lugar a uma nova revolução e a uma segunda etapa (Fortes, 1996, pg.60/61).

Com base nas análises do pensador genebrino, podemos afirmar que um intervalo imenso separa a perda do estado primitivo e a passagem para o estado civil. Para Rousseau, esse período seria a condição ideal em que poderíamos permanecer. Esse estado pode ser compreendido como um “segundo estado de natureza” em que o homem já se encontra desnaturado sem estar ainda civilizado.

Se no estado de natureza o corpo era o único instrumento do selvagem, é claro que nesse momento tal instrumento não dará mais conta de suas novas necessidades. O aperfeiçoamento humano permitirá que o homem possa criar outros instrumentos, e estes serão muito diferentes, em todos os sentidos: em sua praticidade e, sobretudo em seus efeitos. Além de tornarem os homens mais limitados em sua força física estes novos artifícios, desde os mais rústicos até os mais aprimorados, servirão também para mutilar a natureza física. Concluamos aí, portanto, que haverá uma dupla mutilação: a da força humana e da natureza física. Destrói-se uma na mesma proporção que a outra.

Ao considerar tais progressos, percebe-se que o homem carece de outros ainda maiores. Pois, se deparando com várias dificuldades eles constroem as cabanas, esse momento da história é considerado pelo filósofo uma revolução. Nele, possivelmente,

os mais fortes, que tinham condições de defender seus cômodos, foram aqueles que deram início a tal feito.

Os mais fracos passaram a imitá-los, pois, seria muito mais seguro do que tentar se apossar daquelas cabanas já construídas, isso poderia levar os homens a uma espécie de conflito entre as famílias ocupantes e aquelas que desejavam ocupá-las. Nota-se que, ao passo que os homens praticavam sua razão, por intermédio da reflexão, sentiram a necessidade de criar meios que garantissem a sua existência. E assim Rousseau afirma que:

À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração (...) Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício (Rousseau, 1987-88, pg. 67).

Nota-se que até então as relações entre os homens não apresentavam qualquer noção de inferioridade, orgulho, inveja ou apreço entre si, mas, enfim, a partir do momento em que os homens passaram a apreciar um ao outro houve a noção de consideração entre eles. Surgem os primeiros sentimentos negativos, permitindo que houvesse uma primeira noção de desigualdade moral. Porém, vale lembrar que esta primeira forma de desigualdade não representou males maiores do que aqueles que se instauraram quando a diferença entre ricos e pobres se estabeleceu.

As habitações foram feitas para garantir a segurança e a comodidade dos homens, pois diante das barreiras que foram surgindo, eles sentiram a necessidade de deixar de dormir nas cavernas ou debaixo de uma árvore para estabelecer uma outra condição em seu modo de viver. Tal situação nos permite afirmar que eles, de certa forma, progrediram.

Agora eles poderão se proteger com maior facilidade dos rigores naturais, bem como de tudo que poderiam significar um risco. Entretanto, todos esses progressos

iniciados, trouxeram concomitantemente efeitos negativos aos homens. Nessa perspectiva, Souza afirma que:

Ao deixar de dormir ao relento e construir uma cabana, o homem progrediu. Poderá se proteger mais facilmente das intempéries. Mas, de outro lado, seu corpo, antes acostumado aos rigores do tempo, progressivamente não mais os suportará. O progresso significou enfraquecimento físico. Ao abandonar a vida solitária e errante nas florestas pela vida familiar, o homem passou a experimentar sentimentos novos (...) O progresso significa aí uma certa perda de força da alma (Souza, 2001, pg.78).

Compreende-se que a partir daí se fortalecem os indícios para a degeneração dos homens, pois a partir da reunião de cada família, se estabelece o meio pelo qual irá ocorrer a distinção entre as mesmas. Até então, todos viviam dispersos sem qualquer ligação duradoura, a união entre fêmea e macho e, conseqüentemente entre o filho, pode ser considerada uma forma primitiva de sociedade, a fonte da artificialização da natureza humana.

Esses acontecimentos fizeram nascer outros sentimentos como o amor paternal e maternal, bem como o amor conjugal, que com ele nasce o ciúme. Até então os homens e as mulheres só se uniam por necessidades sexuais e os filhos só estavam com suas mães até se sentirem dependentes delas, pois quando se sentiam independentes seguiam um caminho diferente e, caso se encontrassem, poderiam não mais se reconhecer.

Refletindo sobre tal questão, entendemos que ao abandonar a vida solitária e errante nas florestas pela vida familiar, os homens tornaram-se sedentários, a mulher dedicava-se a tomar conta das cabanas e dos filhos, e os homens dedicaram-se à procura da subsistência comum. Eles passaram a praticar atividades mais cômodas, que eram desconhecidas por aqueles que os antecederam, ao mesmo tempo, em que as preparavam para seus descendentes.

Nesse estado, o homem estabelecerá uma relação de dependência mútua com seus semelhantes, lembremos que no estado primitivo não havia quaisquer deveres um com o outro. O homem só necessitava se relacionar com a natureza física para suprir

seus instintos. Mas com tais mudanças, haverá uma desfiguração que ocorrerá de forma gradativa até que ele possa se adequar às aparências do civilizado.

Para Rousseau, a partir do momento em que as famílias se constituem e os homens se aproximam lentamente, eles adquirem moradias fixas e reúnem-se em diversos grupos. A posição crítica do filósofo acerca destes primeiros progressos é evidente quando ele afirma que: “é claro e sem contestação possível que o primeiro a arranjar vestes e uma habitação ofereceu a si mesmo, desse modo, coisas pouco necessárias, pois tinha passado até então sem elas” (Rousseau, 1987-88, pg. 63).

Ao destacar esses males, considerados como obra do acaso, Rousseau afirma que a partir daí começa a “decrepitude da espécie”. Antes, os homens contavam apenas com instrumentos rústicos, gozavam de um comércio independente; reinava ainda a igualdade que só foi alterada quando o homem sentiu a necessidade do socorro do outro. Viram que seria útil prover o alimento para dois, começando, portanto, a necessidade do trabalho. Pois, “O trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis, que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a servidão e a miséria germinarem e crescerem com colheitas” (Rousseau, 1987-88, pg. 69).

Notamos aí uma contradição. As produções são desenvolvidas e crescem numa relação inversa com a satisfação das necessidades de consumo de todos. Nesse contexto, o trabalho passou a se impor, tendo em vista que o homem em seu estado original não trabalhava, ele vivia num estado de imediatez com a natureza, um estado de repouso paradisíaco, aquilo que o homem necessitava a natureza lhe fornecia sem obstáculos.

O trabalho está ligado ao artificialismo da existência humana, ele gera um mundo de coisas artificiais. Mas sem dúvida tornou-se necessário, porque foi resultado da nossa nova forma de viver, que exigiu do homem sua sustentação no ambiente. Eles vão criando suas próprias condições de existência, deparam-se com as novas necessidades, as quais através das atividades desenvolvidas criam novos ambientes. Com o trabalho, o homem domina a natureza e a obriga a servi-lo.

Tal condição permitiu ao homem criar e aprimorar suas técnicas e incorporar novas habilidades ao seu novo estado, o que contribuiu para que os homens se degenerassem mutuamente. Ao se referir a esse estado, Matos afirma que: “Na idade das cabanas o homem já perdeu sua ociosidade paradisíaca, caiu em estado de trabalho, o qual começa a opô-lo à natureza, mas a economia que resulta é uma economia de subsistência, ou seja, o trabalho não cria ainda valor” (Matos, 1984, pg.55).

Então, surge um novo homem, criador de utensílios, habitando em cabanas, que passou a estabelecer os primeiros vínculos sociais. Este homem desenvolveu a agricultura, considerada um marco na história; com essa atividade as vastas florestas deram lugar aos campos agricultáveis. Para Rousseau, a agricultura e a metalurgia foram as artes que geraram uma “revolução”. Subtende-se, a partir daí, que a prática dessas duas artes proveio da necessidade dos homens dominarem a natureza. O uso do solo contribuiu para as primeiras formas de degeneração da natureza física, e nessa análise o próprio Rousseau já fazia tais considerações:

a história nos conta das imensas florestas que se precisou abater em toda a terra à medida que se povoou ou policiou (...) a destruição do solo, isto é, a perda da substância apropriada à vegetação, deve acelerar-se à medida que a terra é mais cultivada e os habitantes mais industriais consomem em quantidade muito maior seus produtos de toda espécie (Rousseau, 1987-88, pg.92).

Não obstante, no século XVIII não houvesse tal preocupação, Rousseau, de certa forma, carregava em si a preocupação com a natureza, não só humana mas também a natureza física. O seu conhecimento sobre esta última o fizera perceber que quanto mais se explorava os recursos naturais, maior seria a possibilidade de haver um desequilíbrio. Quando Rousseau se referiu ao desgaste do solo, ele demonstrou a sua preocupação ao seu intenso uso, é claro que essa problemática se fortalece em nossos dias. Porém, não passou despercebida nas análises de Jean-Jacques Rousseau, cuja preocupação não se limitava à existência humana, mas também a da natureza física.

Quanto aos homens, ao desenvolver tais progressos, eles buscaram para si a dependência de seus artifícios, mesmo que ainda simples e rústicos. Nesse estado, os

homens não apenas se preocupavam com sua existência atual, mas com o futuro, mesmo que próximo; estabelece-se entre eles a necessidade de garantir o alimento e assegurá-lo.

Foi uma sociedade iniciada que exigiu dos homens provisões necessárias à sua sobrevivência, quando foram obrigados a tornarem-se mais providentes e industriosos. A atividade agrícola exigiu dos homens muito trabalho, conhecimento e progresso, pois muito antes de praticá-la, empregaram suas forças em conseguir sua subsistência das árvores. Depois foi necessário observar e imitar a natureza.

Até o momento em que ainda poderiam tirar da natureza esses recursos, não acharam preciso cultivar o trigo, só a partir dessa necessidade empregaram suas forças para praticar a arte agrícola. Para isso, tornou-se imprescindível prever a necessidade futura, e isso só aconteceu quando se viram destituídos dos frutos para todos; foi preciso dispor de instrumentos e criar meios para evitar que outros se apropriassem do fruto do seu trabalho.

Diante disso, pode-se constatar que com a arte agrícola não foi permitido que a natureza pudesse produzir aquilo que era natural a cada região, forçamos a terra a produzir aquilo que está associado ao nosso gosto, portanto a sua espontaneidade foi limitada pelas nossas ações.

Além da agricultura, a metalurgia tornou-se uma atividade útil, segundo Rousseau, a sua prática possivelmente esteve atribuída a uma circunstância extraordinária de um vulcão, ao expelir suas larvas, dando possibilidade ao homem de imitá-lo. A interdependência destas duas artes contribuiu para a divisão do trabalho, pois na medida em que foram necessários homens para fundir o ferro, e ao estarem ocupados com essa atividade, foi pertinente que outros pudessem garantir seu alimento.

Assim, aqueles que cultivavam o trigo necessitavam de instrumentos forjados pela metalurgia, as atividades eram distribuídas entre os homens e para que pudessem subsistir, eles passaram a depender do trabalho alheio. Fez-se necessário a troca dos produtos, começando então o comércio dependente entre eles. Para Rousseau, a união

dessas duas artes possibilitou uma revolução, pois na análise do filósofo, foram elas quem civilizou os homens. Pois:

Antes do aparecimento da metalurgia e da agricultura, os homens possuem um equipamento sumário, que não exige ainda nenhuma divisão do trabalho. Certamente utilizam instrumentos, mas não estão ‘alienados’ pelas conseqüências da atividade instrumental: não são ainda escravos de seus meios (Starobinski, 1991, pg. 324).

Essa fase começa, por assim dizer, a demonstrar os males que permeavam a sociedade iniciada, ou seja, a natureza degenerada. Ao mesmo tempo em que Rousseau descreve tais avanços, ele os associa à degeneração, pois será através deles que os homens entregam-se às paixões e alteram cada vez mais a sua alma, usufruindo de um declínio quase que inevitável, pois vimos até aqui que o homem não poderia permanecer imutável no estado de natureza.

A necessidade de praticar a agricultura gera uma outra: a de garantir não só os seus frutos, mas também de partilhar a terra em que cultivava. Enfim, a partir do momento em que as famílias se constituem e os homens se aproximam lentamente, adquirem moradias fixas e reúnem-se em diversos grupos, praticam a arte agrícola e a metalúrgica, instaura-se a apropriação das terras.

A relação do homem com a natureza passa a se artificializar, pois a partir do momento em que o homem se vê diferente e exterior a ela, acaba agindo sobre ela instaurando mudanças e estabelecendo a oposição entre ambos. Ao analisar Rousseau, Bénichou retrata de forma bem precisa esse artificialismo, afirmando que: “o artificial se concebe, normalmente, como resultado de uma intervenção da vontade e da inteligência humanas modificando os dados naturais” (Bénichou, 1984 pg. 1).

Se considerarmos o meio em que vivia o homem selvagem de Rousseau, apreende-se que, neste estado, a intervenção da vontade humana na natureza não necessariamente levará à sua modificação de forma expressiva. Mas o que se deve destacar é o fato de que a intervenção da vontade, somada à inteligência, é quem tem levado a essa transformação de forma tão perceptível, a ponto de gerar esse

desequilíbrio com o qual toda a nossa civilização tem se deparado. A razão leva a consciência das coisas e, apesar desta consciência, carregamos em nós um orgulho inestimável que nos leva cada vez mais a dirigirmos nosso destino para um abismo que não temos ainda a noção real de sua dimensão.

A capacidade de raciocinar emerge, e leva o homem a transformar a natureza física em prol de seus anseios, havendo assim uma artificialização na relação do homem com a natureza. Pois, “A partir do momento em que você contraria a natureza, há esse desequilíbrio do homem com a natureza e com a sua própria (...) a felicidade primitiva está para sempre perdida” (Matos, 1991, pg. 20).

Se em Rousseau o homem natural era comparado a um animal e tratado pela natureza como um filho, nesse estado este filho quis livrar-se dessa proteção. E, acrescentado novos atributos morais e físicos a si mesmo, muda por completo a sua forma de lidar com o mundo. Pois, a natureza do homem não se permitiu continuar na condição original mencionada por Rousseau. Nessa nova condição, o homem representou a natureza que se deu conta de sua superioridade em relação aos demais membros.

Vimos que, para o cidadão de Genebra, a natureza humana era constituída de uma plenitude que garantia o equilíbrio do homem e de tudo que o cercava. Rousseau concebia que a essência humana confundia-se com a própria natureza física. Ambos se entrelaçavam e formavam, por assim dizer, uma unidade, permeada de uma cumplicidade que se fazia presente apenas na condição originária do homem.

Porém, as contingências que alteraram a essência do homem e, consequentemente sua relação com a natureza externa, possibilitaram que desabrochasse uma outra forma de existência humana, que aqui foi apresentada. Para o genebrino, tais alterações não foram senão um resultado, sobretudo, da capacidade humana de aperfeiçoamento, denominada por ele de perfectibilidade, que se revelou, de forma tímida e gradual, na natureza humana, e deu margem ao surgimento de uma sociedade mais organizada, articulada por leis: a sociedade civil. É a partir dessa análise que pautaremos nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A PERFECTIBILIDADE NO CONTEXTO SOCIAL E CIENTÍFICO

3.0- A PERFECTIBILIDADE NO CONTEXTO SOCIAL E CIENTÍFICO

3.1- A perfectibilidade e a formação da sociedade civil

No processo de passagem do estado natural para o social foram evidenciados os primeiros progressos dos homens, cujas ações estavam voltadas para garantir o seu bem-estar. Porém, é válido ressaltar que em meio a tais progressos se estabeleceu uma relação de dominação entre o homem e a natureza externa, bem como entre ele e seus semelhantes. Foi o momento em que se instituiu a sociedade civil, tema sobre o qual iremos discutir nessa etapa do capítulo.

Como já foi mencionado no capítulo anterior, essa nova condição humana representou um resultado da capacidade de aperfeiçoamento humano. Pois, é mediante a ação da perfectibilidade que irá ser conduzida a perversão das disposições naturais. Graças a esta faculdade, o homem afasta-se, por assim dizer, da sua natureza, desviando-se para caminhos que lhe são funestos. Ela nos permitiu, progressivamente, sairmos do estado originário, instituindo novas maneiras de lidar com o mundo, fazendo com que pudesse se estabelecer a sociedade civil, a partir da qual surgiram as contradições existentes em diversas esferas de nossas vidas.

De acordo com Rousseau, a natureza humana só permaneceu em sua plenitude até o momento em que o homem não pôs em prática a sua perfectibilidade. Mas de que se trata precisamente a perfectibilidade em Rousseau? Em nossa análise, ela corresponde à aptidão que possuímos para aumentar nosso estoque de conhecimentos e aplicá-los de modos infinitamente variados.

Essa característica é concebida pelo filósofo como a faculdade de aperfeiçoamento pessoal. Uma potência latente, inata, que ainda não havia se desenvolvido no homem selvagem de forma plena, ou seja, ela estava quase que adormecida, portanto, existia apenas uma potencialidade, com a possibilidade de se desenvolver. Eis a característica marcante da natureza humana, que permitirá progressos

inimagináveis, mas também conduzirá o homem para o seu mais intenso estado de degeneração.

Mediante sua ação, o homem pode adaptar-se ao ambiente em que vive ou adaptá-lo ao seu comportamento para garantir mais vantagens. Essa capacidade nos permite ser flexíveis e adaptáveis, abrindo espaço ao vício e ao erro, porém sem ela não poderia haver a virtude e a sabedoria. Foi dessa forma, portanto, que o homem conseguiu acrescentar a si mesmo novos atributos e sair do seu estado primeiro.

Diante disso, poderíamos questionar: como a perfectibilidade pôde sair da inação para ação, uma vez que no estado de natureza ela estava adormecida? Segundo Rousseau, a manifestação da perfectibilidade irá depender de fatores externos. São os acasos funestos que levaram o homem a refletir e a ter consciência de si mesmo, e conseqüentemente o fez estabelecer outras relações com o mundo ao seu redor. Essa condição permitirá que ele possa dar-se conta de sua superioridade em relação aos animais e à natureza externa.

Tal consciência fez com que os homens passassem a estabelecer outras relações com o mundo e com seu semelhante. Quando Rousseau define o aperfeiçoamento humano, ele menciona que a partir desta capacidade o homem será responsável não só pela sua corrupção, mas também pela degradação da natureza externa. É ela quem possibilitará que o homem seja tirano de si mesmo e do meio em que está inserido. Rousseau mostra como a perfectibilidade é responsável por todos os nossos progressos, que aqui é entendido como degeneração. Portanto, para ele, a perfectibilidade:

é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; (...) que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada a fonte de todos os males do homem (...) que seja ela, que fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si e da natureza (Rousseau, 1987-88, pg.47).

Diante dessa definição, ao tentar conceber a perfectibilidade como boa ou ruim em si mesma cairíamos em um vazio conceitual. O que se deve fazer é analisar os seus efeitos para podermos determinar suas qualidades absolutas. Porque há efeitos positivos concomitantemente em que há os negativos. Em sua totalidade, existe um paradoxo evidente, sobre o qual não se pode contestar.

No momento em que os homens puderam desenvolver suas faculdades, que receberam potencialmente, a perfectibilidade saiu da potência para a ação. Nesse instante, o homem não mais carregará todos os seus atributos naturais, porém estes necessitarão de muitos progressos para serem, por completo, mascarados e sufocados pela civilização.

Não há como negar que existem aspectos positivos acerca do aperfeiçoamento humano. Novas formas de lidar com o mundo, o bem estar da humanidade, tudo isso é inegável, porém, o uso que se faz dela é quem tem gerado efeitos maléficos ao homem e ao meio. Consideremos, portanto, que o aperfeiçoamento humano, tal como foi conduzido, não só levou o homem a avançar materialmente, melhorou vários aspectos em seu modo de vida, facilitou a forma de lidar com a natureza. Porém, levou o homem a caminhar para a sua própria degeneração. Para tanto, Rousseau está convencido de que não há volta.

Pois, a noção que o cidadão de Genebra tem acerca da perfectibilidade é que ela se encontra na base de toda a transformação, representando um componente inegável da idéia de progresso, fundamentado no processo de desnaturação. É ela quem possibilita a passagem da animalidade à humanidade ou ainda das puras sensações instintivas às idéias.

Para tanto, pode-se conceber que, com o desenvolvimento de suas potencialidades, os homens tornaram-se cada vez mais materialistas, foram levados agora pelas suas ambições, que mediadas pelas paixões, instituíram o estado civil. Ao descrever todos os avanços da humanidade, Rousseau reflete sobre a nova condição dos homens, que após ter cultivado a terra instituiu a idéia de dominação. Assim, ele afirma que eles:

Tornaram-se mais industriais, pode-se imaginar que, com pedras agudas e paus pontudos, começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes muito antes de saber preparar o trigo e de contar com instrumentos necessários para a cultura em grande escala (...) Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro (Rousseau, 1987-88, pg. 69/70).

Uma vez estabelecida a idéia de posse, é preciso ter em mente que essa passagem, tal como ocorreu, não constitui um processo pelo qual o homem teria que passar necessariamente. Criar uma condição tão funesta a si mesmo talvez não pudesse constituir coisa extremamente necessária. Não há dúvida que o estado natural não poderia se manter por conta ação das potencialidades humanas. Porém, a forma como a humanidade foi conduzida implica não só na perda da plenitude originária, mas, sobretudo na falsificação do homem enquanto si mesmo.

Para tanto, uma série de mudanças ocorreram no modo de viver dos homens. E foi a partir do cultivo da terra que mudou todo o cenário da condição humana, porque ela conduziu progressos ainda maiores. Os campos agricultáveis substituem as florestas. Enfim, é a partir daí que surge a necessidade de garantir a posse das terras e, assim, surge a sua apropriação.

Diante disso, Rousseau considera que foi a apropriação das terras que desencadeou o estabelecimento da desigualdade entre os homens. Portanto, a desigualdade só pôde ser instaurada quando houve a posse de um pedaço de terra, e foi a partir daí que os homens acreditaram possuir o poder sobre o meio. Entretanto, Rousseau faz uma ressalva quando afirma que, na realidade, a terra pertencia a todos, já que não havia diferenças entre eles, muito menos a noção de partilha, do “meu” e “teu”. Esse fato, sem dúvida, representou um efeito significativo da nossa perfectibilidade, pois representou um marco da primeira forma de dominação, que se estenderá em diversos âmbitos da condição do homem.

A partir da apropriação da terra, o homem passa a utilizar-se de instrumentos para garantir e intensificar seu domínio sobre a mesma. Começa a oposição entre

homem e natureza, havendo uma mudança substancial no relacionamento entre ambos, o que permitirá a dominação e exploração dos seus recursos. Portanto, todas as relações irão depender de outros artifícios, não mais naturais. Como escreve Starobinski:

Todas as suas relações se tornaram mediatas e instrumentais. A ferramenta se interpõe entre o homem e a natureza violentada; da mesma maneira, ao tomar posse de sua identidade distintiva, o homem se vê fender-se a esfera perfeita da vida imediata; perde a unidade fechada, a coesão sem dentro e sem fora do estado primordial. Não se pode mais pertencer integralmente ao sentido de sua existência atual. Em uma mesma descoberta, ele se sabe agora diferente dos semelhantes que acaba de encontrar, diferente da natureza que ameaça sua existência e resiste a seus desejos; diferente do que foi e do que será (Starobinski, 1991, pg.302).

Diante dessa problemática, Rousseau concebe que é nas mãos do homem que tudo se degenera. Ele produz a sua história, é através das paixões pelas coisas exteriores que o mal se instaura. Suas mãos mudam a natureza, estabelecem uma outra ordem no mundo. Contestar esse ponto de vista seria mascarar a nossa realidade. A estrutura e os valores da humanidade mudaram, perderam o seu caráter original. Destruindo toda a possibilidade de uma convivência equilibrada com o outro e com o meio, porque há uma negação do mundo natural. O estabelecimento de um mundo atrelado à técnica esteve estreitamente associado à história moral da humanidade, que foi conduzida à queda.

Nesse sentido, há um distanciamento do homem em relação à sua própria natureza, perdendo sua integridade primitiva. Os conhecimentos que exigem a reflexão e se aperfeiçoam sucessivamente, a partir de um processo encadeado de idéias, já fazem parte da realidade do novo homem.

O exercício da mente corresponde às suas ações, diferente do selvagem que em seu estado primeiro só necessitava utilizar o exercício do corpo. Pois ele estava preocupado somente com sua conservação. Entregando-se às necessidades imediatas, limitava-se à existência do atual e pouco se preocupava com qualquer idéia de futuro. Porém, suas luzes desabrocharam, sua razão permitiu-lhe ter a noção de futuro, fez os homens passarem por cima de qualquer obstáculo. Como afirma Fortes:

Com o desenvolvimento das ‘luzes’, assistimos, pois, não apenas ao despertar de novos instrumentos de apreensão, de um refinamento ou sofisticação do aparelho de medição. Essa própria alteração, que implica em um afastamento da natureza, tem como resultado também uma perda da integridade do organismo primitivo. Torna-se a partir de então possível uma dissociação, uma fratura no interior do próprio organismo, uma possível falta de sintonia entre, de um lado, o ‘coração’ e os sentimentos e, de outro, a razão (Fortes, 1997, pg.69).

A reflexão pode ser concebida por Rousseau de forma ambígua, pois ao mesmo tempo em que deprava o espírito humano, ela pode ser considerada uma etapa necessária à evolução da consciência. Sendo assim, considerando a perfectibilidade humana, tanto em seus aspectos negativos quanto positivos, o filósofo acrescenta que esta capacidade de aperfeiçoamento humano engendra mais males do que bens, intensificando a alteração da alma e das paixões humanas. Pois, como afirma Passmore, “em outras palavras, não há nada na perfectibilidade, na sua capacidade de aprimoramento, na sua posição em relação à natureza e seus semelhantes, que constitua uma promessa de que o homem progredirá moralmente” (Passmore, 2004, p.365).

Para cidadão genebrino, o homem natural foi sendo substituído por homens que agem artificialmente, guiados pelos novos vícios disfarçados de virtudes. Nessa análise, considera-se que os vícios dos indivíduos são as características capazes de prejudicar sua própria conservação, e as virtudes são aquelas capazes de contribuir a seu favor. Nesse caso, portanto, será virtuoso aquele que menos resistir aos impulsos da natureza. Assim ele afirma:

foi assim que a natureza que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que desenvolvesse quando necessário. Só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reencontrado e o homem não é infeliz. Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e por conseguinte, provoca e nutre esperança de satisfazê-lo (Rousseau, 2004, pg.75).

Para tanto, o pensador genebrino rejeita aquilo que o homem reverteu em seu próprio malefício. A partir do momento em que a humanidade substituiu seus hábitos primitivos por uma vida pautada nas comodidades, conseguiu mascarar sua própria natureza. O vigor do progresso humano fez os homens rejeitarem a frugalidade em busca do progresso material alcançado com a civilização.

O contínuo aperfeiçoamento do homem o fez, de forma mais intensa, aperfeiçoar os artifícios e criar outros ainda mais práticos e cômodos e, cada etapa do progresso da sociabilidade constituía uma depravação ainda mais acentuada. Nessa análise, Rousseau, como nenhum outro pensador do seu século, chamou atenção para os efeitos negativos que esses artifícios geraram à humanidade.

Eis, pois, todas as suas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era (Rousseau, 1987-88, pg.71).

Como é possível constatar, essa questão nos remete a entender como o homem conduziu as relações de desigualdade instituídas na humanidade, mais precisamente quando se estabeleceu a apropriação das terras. Percebe-se que essa condição permitiu que o homem pudesse se entregar às riquezas adquiridas em função da desgraça e da pobreza de outros.

É esse o momento mais crítico da humanidade, pois será a partir dele que se estabelece a noção da propriedade privada, a idéia de posse dará origem à desigualdade entre os homens. Com base nesta análise, entendemos que não há como falar de sociedade no estado de natureza, já que todos viviam solitários, e, sobretudo não há como falar de desigualdade moral nesse estado, estando todos vivendo numa situação quase que idêntica. Portanto, essa noção fincará raízes nessa nova condição, a partir da

qual surgirão os conflitos e as mazelas sociais. Já que este contexto marca as contradições surgidas em sociedade. Assim Rousseau afirma:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém (Rousseau, 1987-88, pg. 63).

Eis o período em que Rousseau concebe o declínio. De fato, agora irá ocorrer um momento de ruptura, uma fratura que estabelecerá o fim do estado de natureza, dando início a um outro, a saber, o da sociedade civil.

Nessa perspectiva, o filósofo acrescenta que isso poderia ter sido evitado, porque na verdade não se pode conceber a idéia de apropriação, já que tudo pertencia a todos igualmente. Não havia, até então, nenhuma noção de meu e teu, porém esse fato não pode ter ocorrido de um dia para a noite, pois, para ele essa noção de apropriação foi desencadeada a partir de vários acontecimentos alcançados no decorrer dos tempos.

A apropriação das terras instituiu a desigualdade, pois é a partir dessa idéia que surgirá o rico, aquele que possui, e o pobre, aquele que nada tem. Então é notório que essa condição ocasionará a diferença de classes, onde o rico sentirá a necessidade de subjugar e dominar o pobre. Essa dominação não estará limitada à relação entre os homens, pois ao passo em que os ricos se vêem enquanto tal, não poderão estar destituídos de suas riquezas. E, para se manter nessa condição, tornar-se-á imprescindível o acesso cada vez maior e contínuo aos recursos naturais, o que irá desencadear os problemas sócio-ambientais.

Estes, podemos afirmar, surgem como consequência da forma de domínio do homem sobre o homem e, por conseguinte, estes padrões de comportamento se refletem na relação do ser humano com a natureza, pois vale lembrar que essa questão está

relacionada ao caráter humano. Tal situação dará origem a uma desordem, rompendo definitivamente com a igualdade do estado originário.

As diferenças entre os homens tornaram-se mais sensíveis, o uso e o abuso das riquezas concretizarão uma nova ordem das coisas, bem distantes daquelas em que vivera o homem em seu estado de natureza. “Assim as usurpações dos ricos, as extorções dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça. Tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus” (Rousseau, 1987-88, pg. 72).

Este foi, para Rousseau, o último grau do estado de natureza humano, já que a desigualdade não pertence à natureza, ela não passa de uma instituição humana, um fenômeno propriamente histórico. Foi aí que os homens se deram conta de que havia uma dependência mútua entre eles. Perceberam que deveriam se unir para garantir sua segurança, bem como a dos seus bens. Pois, a concorrência e a rivalidade surgiram como efeito da propriedade, isso gerou a oposição de interesses que fará corte à desigualdade. Segundo Nascimento, “os homens, que viviam sem nenhum poder superior, sem nenhum juiz a quem recorrer, em casos de disputas em torno da propriedade, decidiram constituir regulamentos de justiça e obedecer leis, depois de terem ouvido o argumento do rico”(Nascimento, 1998, pg. 121).

Ao se unirem, os homens instituíram a sociedade de convenção. Regidos pelos mesmos interesses, fizeram surgir um pacto, patrocinado pelos ricos, e feito em seu benefício. Este pacto estava pautado em garantir aos os ricos o seu poder sobre os pobres.

Os laços de servidão serão formados pela dependência mútua que os une, nesse momento os homens viram-se controlados, e todas as suas ações passaram a ser vigiadas. O que se vê agora é um ser coletivo e artificial constituído por grupos. Os homens sujeitaram-se aos seus semelhantes, tanto os ricos quanto os pobres, que necessitavam do socorro um dos outros.

Numa situação em que os pobres viam-se desprovidos dos bens, dos quais sentiam necessidade, viram-se obrigados a roubar sua subsistência das mãos daqueles

que mais possuíam, dando início a um estado de desordem. Nesse momento, os homens manifestam todas as suas faculdades. A razão humana o conduz, cada vez mais, a elevar seu desejo de dominação. Poderíamos afirmar que o homem começa, por assim dizer, a acrescentar outras qualidades, que irão estabelecer uma mudança substancial em seu comportamento. O próprio Rousseau concebe no texto abaixo essa noção, quando afirma que:

A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar à aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para a sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam (...) Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua, cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares eram comuns (Rousseau, 1987-88, pg. 71/2).

Ao perceberem que era uma desvantagem viver numa eminência de guerra, os ricos viram a necessidade de livrar-se da morte, que possivelmente levaria à destruição da espécie. Deparando-se com as cobranças, foram forçados a justificar a posse das terras, daí precisavam garantir vantagens, pois não poderiam ter apoio em um direito precário e abusivo, adquirido pela força.

Basearam-se em um projeto que tinha o discurso pautado em garantir a segurança de todos, porém não foi nesses termos que tudo aconteceu. Esse contrato assegurou mais vantagens para os ricos, os quais almejavam garantir a sua segurança e a de seus bens, e em momento algum pensou em beneficiar os pobres. Na análise abaixo, Rousseau comenta como o discurso dos ricos obteve um grande êxito, no tocante à instituição de um contrato, estabelecido para toda a sociedade.

inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo: 'Unamo-nos', disse-lhes, 'para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos, o poderoso e o fraco, repare de certo modo os caprichos da fortuna. Em outra palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna' (Rousseau, 1987-88, pg. 73/4).

Tal discurso parece bastante convincente, pois a sociedade foi conduzida para a criação de um pacto, que posteriormente serviu de base para que a sociedade conferisse a institucionalização de um governo. O primeiro passo para a sua formação ocorreu quando viram ser necessário confiar a particulares a função da autoridade pública, ou seja, delegou-se a um magistrado a tarefa de ser responsável por observar a deliberação do povo, dando início ao estado do poderoso e do fraco.

O povo acostuma-se com a dependência, com a calma e a comodidade que a vida em sociedade lhe oferece. Isso fez com que se mantivessem na servidão, que pensavam necessitar para garantir sua tranquilidade, ou seja, o homem passou da liberdade à submissão e acabou por comprar uma tranquilidade ilusória ao preço de uma felicidade real, vivendo em um estado de opressão, como se estivesse vivendo na liberdade. Para o filósofo, todos foram correndo ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar sua liberdade, e reconheceram que um estabelecimento político lhes garantiria vantagens.

Com a criação das leis, ao invés de garantirem a liberdade de todos, legitimaram a desigualdade, reforçando a relação de dominação. Aquele que cercou um terreno e disse que era seu, amparou-se nas leis para confirmar esse ato de usurpação. “Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (Rousseau, 1987-88, pg. 73/4).

Nessas análises o filósofo retrata de forma muito precisa a condição do homem em seu novo estado. Um estado que degenerou sua alma e suas instituições. O homem institui uma condição um tanto indesejada, mas que ironicamente foi construída por ele próprio. No texto seguinte Rousseau traça o perfil da sociedade que não está muito distante da nossa realidade. Uma realidade pautada nos excessos e nas privações, nas doenças causadas por ela própria, e todos os males forjados pelos e para os próprios homens.

Comparai, sem prevenção, o estado do homem civil com o do homem selvagem (...) o primeiro abriu novas portas à dor e à morte. Se considerardes as penas do espírito que nos consomem, as paixões violentas que nos esgotam e nos arruinam, os trabalhos excessivos com os quais se sobrecarregam os povos, a preguiça ainda perigosa à qual os ricos se abandonam, e que fazem que morram uns de suas necessidades e outros de seus excessos; se pensardes nas misturas monstruosas de alimentos, nos temperos perniciosos, nas mercadorias adulteradas, nas drogas falsificadas (...) se prestardes atenção às doenças epidêmicas oriundas do ar (...) em uma palavra, se reunirdes os perigos que todas essas causas juntam continuamente sobre nossas cabeças, vereis como a natureza faz que paguemos caro o desprezo que demos às suas lições (Rousseau, 1987-88, pg. 66/7).

Se considerarmos essa descrição em nossos tempos, perceberemos claramente que todo esse desgaste físico e, sobretudo moral, está estritamente associado ao nosso estilo de vida. A condição humana deixa evidente os estragos que causamos a nós mesmos e à natureza. Pois, é visível a situação de extrema desigualdade e de enfermidades no contexto da sociedade que compomos. E, mesmo avançando de um lado, parece que regredirmos de outro. Em nome do aperfeiçoamento, a humanidade tem buscado melhores condições de vida para si, porém vale também ressaltar que, estamos inseridos, em um modelo de desenvolvimento que só tem priorizado os excessos, típicos de uma sociedade baseada no consumo exacerbado.

Ao esforçar-se para expor a origem e o progresso da desigualdade, Rousseau atribui ao desenvolvimento das nossas faculdades todas essas conquistas funestas. Pensar na desigualdade entre os homens, nos faz pensar nos privilégios econômicos, políticos e sociais. E essas desigualdades resultarão na exclusão de grande parte da sociedade em ter acesso aos recursos produzidos pela sociedade, pois tudo que for produzido por ela não terá uma distribuição equitativa.

O mais importante desta análise é perceber que, essa desigualdade moral proporcionou uma condição contraditória entre os homens, em seu modo de vida. A dignidade da condição humana se desfez na medida em que o homem estabelece tais relações. Por isso, Rousseau enobrece e centraliza seus estudos em defesa da igualdade.

Destarte, é na condição social que tudo muda. Ao tomar como referência a sociedade de sua época, o filósofo reflete sobre as ações e os discursos dos homens, e

percebe as contradições existentes, demonstrando a sua queda. Assim ele menciona como conseguimos alcançar tal condição:

se procuram as verdadeiras vantagens que resultaram de tudo isso para a felicidade da espécie humana, não se pode deixar de ficar impressionado com a imensa desproporção que reina entre essas coisas, e deplorar a cegueira do homem que, para alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio, faz com que corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele (Rousseau, 1987-88, pg. 95).

Para Rousseau, esses males e essa infelicidade com os quais grande parte da sociedade se depara, ocorrem principalmente pela ação da perfectibilidade. Eis o ponto máximo que atinge nosso aperfeiçoamento, a civilização confere uma outra feição aos homens. A tranquilidade aparente que reina no estado social não passa de disfarces, que escondem a desigual existência social, em que predominam o choque de interesses e gera a guerra de todos contra todos. Mas, ao mesmo tempo em que o homem gera desigualdade cria possibilidades de escondê-las.

Nessa perspectiva, a sociedade leva os homens a odiarem-se na medida em que os interesses entre ricos e pobres se chocam. Todos se tornaram rivais e inimigos, e cada um encontrará o lucro na infelicidade do outro. Os homens encontram seus lucros com o prejuízo do seu semelhante, a perda de um determinará a prosperidade do outro. Portanto, a sociedade é testemunho da perversão do homem.

Em toda parte encontramos apenas a ambição pela felicidade, que existe somente nas aparências. Todos são escravos do seu amor-próprio, agindo não mais para viver, mas para fazer com que os outros acreditem que estão vivendo. Tal amor é produzido pela sociedade e surge das comparações que o homem encontra-se em condições de fazer neste estado. Rousseau o concebe como uma característica adquirida no estado social. Para o filósofo ele não passa de um sentimento que leva os homens a pensar em seu bem sem se preocupar com o bem dos outros.

O amor-próprio leva os indivíduos a dar mais importância a si mesmo do que a qualquer outro, ou seja, implica numa preferência por si mesmo, onde eles sempre

desejam o primeiro lugar, estar no centro de tudo. Ele favorece a vaidade humana, instituindo sua sede pelo poder, um amor que se satisfaz em oprimir os outros, e fará com que possa despertar nos homens cada vez mais novas necessidades e paixões.

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo, são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido em sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra (Rousseau, 1987-88, pg.111).

A necessidade de fazer falar de si, bem como em destacar-se entre os outros, levou os homens cada vez mais a estarem distantes de si mesmos. Um véu se forma entre aqueles que compõem essa sociedade funesta. Além da desigualdade estabelecida nessa sociedade, forma-se também uma igualdade pautada numa máscara adequada a todos que delas querem se vestir.

Há uma máscara que molda todos de uma só forma, e que separa somente aqueles que possuem daqueles que nada têm. Para Starobinski, analisando Rousseau, é preciso rasgar o véu que esconde a dissimulação de todos aqueles que alimentam ainda mais a desigualdade. “Que ser e parecer sejam diversos, que um ‘véu’ dissimule os verdadeiros sentimentos, esse é o escândalo inicial com que Rousseau se choca, esse é o dado inaceitável de que buscará a explicação e a causa” (Starobinski, 1991, pg. 17).

Esse amor-próprio permite que o homem pense somente em si. Portanto, não há preocupação com os outros e muito menos com o meio em que vive. Engendrado por esse sentimento, o homem passará a viver para usufruir aquilo que a natureza dispõe, vive para destruir tudo em função de um louco orgulho: o do ter. Esquecendo-se, por assim dizer, do ser, que na realidade não tem sido prioridade para a humanidade.

Em suma, tudo se reduz às aparências, à artificialidade, não há mais amizades sinceras, o que se vê é a honra sem a virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. No decorrer de nossos tempos ficaram para trás as virtudes e a felicidade,

hoje os homens caminham ao lado das conquistas e das riquezas, porém estarão sempre engendradas com eles as desgraças. Pois, como afirma Matos:

O Homem, no momento em que se torna um ser social, um ser histórico, está necessariamente cindido entre uma essência e uma aparência. É justamente esta cisão entre a essência e a aparência que faz o homem sempre fazer passar por uma coisa diferente do que ele é, esta é a fonte do mal na sociedade (Matos, 1991, pg.13).

No estado social, há uma alienação que está atrelada à perda da identidade, da autenticidade, onde o homem se desconhece em si mesmo e se vê longe do mundo físico. Ele sofre, ao mesmo tempo em que atua sobre a sua própria alienação. A perda da permanência em si mesmo o faz ser conduzido em função do outro, e consequentemente, das aparências.

Do estado de natureza para o estado civil o homem passou da auto-suficiência para a necessária dependência. Antes o selvagem bastava-se a si; em sociedade não pode mais viver sem a ajuda do seu semelhante. O amor-próprio se impõe, a igualdade do estado primeiro é substituída pela desigualdade artificial. No estado de natureza ninguém tem direitos sobre nada, o estado civil é o estado do direito e da obrigação.

Estamos falando aqui de uma perversão, pautada numa realidade advinda, produzida, adquirida pela sociedade, pois para o filósofo a coexistência e a relação entre os homens é a fonte de toda degeneração. Concebemos que, diante do mal que se instaurou no homem, e frente aos efeitos que a perfectibilidade causou à essência humana, não há possibilidade de um retorno. O homem apoderou-se da natureza e do próprio homem.

Percebemos que o nosso aperfeiçoamento tem nos guiado para um abismo com o qual todos devem se deparar. Diante de tal situação, Rousseau não se curvaria à nossa atual condição, pois ele não concebeu o progresso moral como garantia do aprimoramento da moralidade humana. Para ele, os homens não se tornaram melhor moralmente. Ao contrário, por natureza eram bons, porém a partir de longos progressos estabeleceu uma queda, que representou a busca da ruína na condição humana. E assim

estamos longe da felicidade, pois agora vivemos em estado de desigualdade, pervertidos por nossos próprios progressos.

Contudo, diante desses supostos avanços, o que pensar a respeito das conquistas humanas? Elas se restringem apenas aos fatos que destacamos aqui: à revolução agrícola, à apropriação das terras e por fim ao estabelecimento de uma sociedade civil, pautada em um contrato? Evidente que não.

O homem não se satisfaz apenas com tais conquistas. Fez-se necessário ampliar os campos da aplicabilidade da razão humana. A nossa capacidade de aperfeiçoamento possibilitou o estabelecimento da sociedade civil, pautada no luxo, na comodidade, mas também na desigualdade e na dominação.

Para tanto, a necessidade de manter e ampliar o seu domínio sobre o mundo fez com que o homem buscasse aprofundar o seu conhecimento acerca de tudo que o cerca. Assim, depois de ter aprimorado os seus conhecimentos, a ciência será o meio pelo qual ele efetivará o seu desejo de dominação. Portanto, a abordagem acerca do conhecimento científico, permitido pela perfectibilidade humana, será o tema da nossa próxima análise.

3.2 - O aperfeiçoamento humano aplicado ao conhecimento científico

Diante dos vários avanços alcançados a partir da perfectibilidade, não há como negar que a ciência⁴ foi concebida como a expressão maior da capacidade humana de se aperfeiçoar. Pois, embora tenha buscado outros mecanismos para explicar a natureza das coisas e da sua própria natureza, o homem enfatiza o conhecimento racional como o principal meio para alcançar a verdade sobre os fenômenos do mundo. Ora, não há meio mais eficaz para conhecer o mundo senão a partir da própria capacidade inata que o

⁴ Essa noção de ciência remonta os pressupostos elaborados por Bacon e Descartes, filósofos do século XVII, que se destacaram no contexto da ciência moderna. Eles defendiam a idéia de que o conhecimento deveria assegurar ao homem o seu domínio sobre a natureza, ou seja, torna-lo “senhor da natureza”. E, nessa perspectiva, caberia à ciência a responsabilidade de concretizar tal assenhoreamento. Pois, o conhecimento científico seria a chave de interpretação para o entendimento dos fenômenos naturais. Por isso, definir a natureza dos fenômenos fez com que se estabelecesse a sua dominação.

homem tem, razão pela qual ele se põe como ator e destinatário da perfectibilidade. Assim, nosso objetivo neste momento é analisar a perfectibilidade no âmbito do conhecimento científico.

Pois, foi a partir do aprimoramento da razão, que o homem começou a enxergá-la não como uma herança e sim uma aquisição possível, que tem a função de mediar o intelecto humano para o caminho que o levará à verdade. Ela constituirá uma síntese de idéias unidas que revelam a essência absoluta do existente. Será através da prática da razão que o homem terá uma força intelectual e um progresso material, capaz de gerar e produzir novas formas de existência humana. O conhecimento do mundo seria o ponto de partida para a sua dominação. Logo, o conhecimento científico passou a significar o meio pelo qual o homem poderia alcançar o domínio de tudo que o cercava. Pois, “A ciência não é apenas contemplação da verdade, mas é, sobretudo, o exercício do poderio humano sobre a Natureza” (Chauí, 1998, pg. 255).

Nesse contexto, todo o conhecimento passa a permear em torno da razão, vista como a faculdade humana responsável pela produção e o estabelecimento da ordem nos conhecimentos e nas ações humanas. Por meio do pensamento científico o homem pôde concretizar o seu poder sobre o mundo natural, e assim direcionar a ciência a seu serviço.

Como pudemos perceber foi apenas sob o olhar da razão que o homem quis alcançar os seus desejos: o de conhecer e, sobretudo, o de dominar o mundo⁵. Mas, porque somente a partir deste prisma? Desde muito tempo a humanidade reconheceu o seu poder, e mediante este reconhecimento passa a enfatizar a razão, elemento

⁵ Possibilitar o controle sobre o mundo foi o lema de Bacon e Descartes. Desvendar os mistérios da natureza, através da razão, representaria um avanço para a ciência. É a partir dessa idéia básica que Descartes relata a importância das ciências, quando afirmou que: “elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos mistérios de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores da natureza” (Descartes, 1992, pg. 63).

Bacon ainda confirma tal idéia: “Mas se alguém se dispõe a instaurar e estabelecer o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo, a sua ambição (se assim pode ser chamada) seria, sem dúvida, a mais sábia a mais nobre de todas. Pois bem, o império do homem sobre as coisas se apóia, unicamente, nas artes e nas ciências” (Bacon, 1988, pg. 88).

determinante para afirmação do homem, como o único meio para entender, criticar e explicar os fenômenos, determinando, por assim dizer, o seu lugar no centro do mundo.

Contudo, o destino do homem passa a ser pensado por ele próprio, através de sua razão⁶. Cabe a ele a responsabilidade por tudo que estiver associado ao seu conhecimento. Essa faculdade humana passa a ser vista como instrumento de controle da natureza, ela era concebida como a forma de alcançar o desenvolvimento necessário sobre o mundo. Logo, se a razão conduziu todo o pensar científico, o triunfo da ciência pareceu ser completo e incontestado, pois como a firma Cassirer:

A ciência é a última etapa do desenvolvimento mental do homem, e pode ser vista como a mais alta e mais característica façanha da cultura humana”, sendo o conhecimento científico “proclamado como o ápice e a consumação de todas as atividades humanas, o último capítulo da história do gênero humano (Cassirer, 1994, pg. 337).

Esse modo de pensar do homem proclama, sem limites, um sistema rígido e sistemático de uma noção humana de dominação da natureza. Pois, a essência de todo o conhecimento científico está voltada para a transformação da natureza, que se tornou um imperativo para demonstração do vigor do homem.

Dessa forma, o conhecimento científico, guiado pelo trabalho do intelecto humano, permitido pela razão, teve suas ferramentas amparadas na experiência e na observação. Pois, a prioridade máxima do homem estava marcada pela “crença no poder da razão como instrumento de obtenção do conhecimento e de modificação da realidade, a ênfase aos dados obtidos por meio da observação e da experimentação” (Andery, 1988, pg.328).

Mas, diante dessa realidade, até que ponto a experimentação seria a única via que deveria estar na base de toda idéia ligada ao conhecimento? Seria essa a forma mais

⁶ Essa noção que o homem apreendeu sobre si mesmo, foi formulada a partir o renascimento, com a construção de uma nova imagem do homem no universo, uma vez que o mundo estava centrado no teocentrismo. Este foi substituído pelo antropocentrismo, que se tratou do desenvolvimento do humanismo. A partir dessa premissa, o mundo foi explicado pelas operações racionais, ou seja, as verdades foram estabelecidas pela razão. Trata-se do desenvolvimento do racionalismo e da ciência experimental.

correta de se pensar e julgar as coisas e o próprio homem? E, através dessa via chegaríamos de fato ao verdadeiro conhecimento sobre o mundo?

Eis uma questão a que devemos chamar atenção. Pois, o ponto de partida para todo e qualquer conhecimento deveria, restritamente, estar associado à razão experimental, que estabeleceu um modelo para analisar os fatos, a partir de um rigor pautado nas medições e na quantificação dos fenômenos, onde as qualidades internas das coisas, sua essência, eram desconsideradas.

A partir da razão científica o homem esteve um tanto distante do conhecimento sobre si mesmo, não vislumbrou uma visão abrangente da sua própria natureza, manifestada em suas ações e reações mais elementares. Nesse contexto, seria necessário, talvez, ter a noção de que ainda existem enormes campos de fenômenos que não foram possíveis reduzi-los a leis estritas e regras numéricas exatas. A ciência empenhou-se a descrever os fatos a partir de uma visão generalizante⁷. Pois o conhecimento científico, mediado pelo aprimoramento da razão, tem representado o mais alto poder do homem, mas ao mesmo tempo designa o seu limite acerca do seu próprio conhecimento.

O mais importante, nesse contexto, é a busca pela praticidade, por isso, a ciência se expande nos horizontes de esperanças. Todos os fenômenos deveriam estar abertos à investigação, às análises e aos cálculos. O que o homem concebe, através da ciência em suas verdadeiras intenções, são promessas de tempos melhores.

A crença inabalável na ciência, fez com que o homem acreditasse que, por meio dela, poderia resolver todos os problemas da humanidade. De fato, as conquistas foram muitas e nos parecem, em certa medida, úteis e inevitáveis, mas, para isso foram necessários muitos esforços. Rossi afirma que “Algumas categorias típicas do saber técnico – a colaboração, a progressividade, a perfectibilidade e a invenção – tornaram-se (...) um valor universal” (Rossi, 1989, pg.79).

⁷ Este termo define a forma como os fenômenos eram analisados pelo conhecimento científico, que não fazia distinção entre os fenômenos, todos eram explorados através da matematização e experimentação.

O conhecimento científico não teria valor em si mesmo, mas os resultados práticos que ele pôde gerar. A função prática da ciência não passou de uma necessidade humana. Possibilitar o controle sobre o mundo tornou-se a prioridade do homem no contexto da ciência. A relação do homem com a Natureza passa a ser de dominação. Pois, desvendar os mistérios da Natureza, através da razão, representaria um avanço para o conhecimento científico. E, a partir dessa idéia básica, muitos, inebriados pelo desejo de poder, encarregaram-se de desvendar tais mistérios a qualquer preço, para então, alimentar o orgulho da espécie humana de alcançar o seu domínio sobre o mundo.

Diante desta constatação, o progresso da ciência, conduzido pelo impulso do saber, ou seja, pela vontade de dominar e controlar o real denuncia o lado dominador do conhecimento científico. O saber humano deveria estar voltado para o total conhecimento da Natureza e de tudo que a cercava: esse é o modelo típico da ciência.

Talvez, as intenções do homem no contexto do pensamento científico estivessem voltadas tão-somente para melhorar a condição de vida da sociedade. Entretanto, muito pouco se pensou nos efeitos negativos que acompanham a ciência. Os defensores desse pensamento almejavam uma sociedade livre de doenças, da ignorância e das injustiças sociais, porém, não conseguiram alcançar o seu sonho utópico de ampliar o seu domínio a ponto de resolver os problemas sociais.

Nesse contexto, na medida em que a ciência é responsável pelos progressos, ela também é acompanhada por alguns retrocessos. Por isso, não há como negar que, ao mesmo tempo em que nos damos conta de nossa capacidade de aperfeiçoamento, somos ignorantes ao conduzi-la de forma racional. E nesse sentido, utilizamos as palavras de Rossi quando ele afirma que, na verdade devemos pensar em “ensinar os homens a fazer uso consciente do seu saber” (Rossi, 1989, pg. 125).

Dessa forma, perdemos a certeza de que a ciência caminha numa direção mais razoável e melhor, pois a autocomplacência do progresso científico faz com que o homem diante de sua razão aprimorada, possa negar os seus próprios limites. Para Rouanet:

A nova razão deveria ter as características que atribuí à razão sábia: capaz de crítica e autocrítica, apta a devassar em suas verdadeiras estruturas as leis e instituições, armada para desmascarar os discursos pretensamente racionais e consciente de sua vulnerabilidade ao irracional (Rouanet, 1987, pg. 31).

Não basta, portanto, contestar sobre as promessas da ciência. Deve-se também questionar sobre os impasses, os seus valores fundamentais, ou seja, destacar a sua perversão, a partir da qual o homem, diante do seu conhecimento científico, não se permitiu refletir sobre si mesmo, suas origens e seus desvios. Destarte, este conhecimento não deve ser contestado enquanto tal, e sim na medida em que ele perde sua função plena, desvia os seus verdadeiros e benéficos fins, quando se transforma em álabe das contradições e do poder.

Não deixemos de lembrar que, diante desse conhecimento, o homem revelou muitos mistérios, mas além de não ter apreendido o conhecimento de sua própria essência ele conseguiu perpetuar a idéia de dominação que desencadeou efeitos negativos não só para si mesmo, mas, sobretudo, para o mundo natural que foi dominado e transformado.

Será, portanto, em face dessas circunstâncias que surgem as primeiras reservas. Diante dessa valorização da ciência, permitida pela nossa perfectibilidade, Rousseau toma um partido para tratar sobre este tema. Ele denuncia, através de seu posicionamento crítico, o lado obscuro das ciências, quando refletiu sobre o caminho percorrido pelo homem ao conduzir suas ações por meio do conhecimento científico. Para tanto, é sobre essa questão que trataremos na parte seguinte deste capítulo.

3.3. Perfectibilidade x Virtude: a visão de Rousseau acerca do aprimoramento humano na ciência

Diante do contexto do pensamento científico, Jean-Jacques Rousseau, num primeiro momento, no *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, parece ter expressado um posicionamento otimista. Mas, em seguida, sem medir esforços, ele resolve abordar essa problemática de forma bastante realista, ao passo em que o seu ponto de vista paradoxal foi sendo revelado no decorrer de sua obra, a partir da qual o genebrino retratou um conjunto de idéias associadas ao contexto das ciências e das artes, onde ele questionou se há alguma relação entre ciência e a virtude?

Apesar de ter tecido elogios ao progresso da razão científica, o filósofo ataca o seu lado obscuro e contraditório, o que deu margem a seus contemporâneos para apontar uma possível contradição em seus argumentos. No texto abaixo ele menciona que:

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; lançar-se pelo espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim (Rousseau, 1983, pg. 333/4).

A partir desta perspectiva iremos analisar como genebrino tratou a questão do aprimoramento do homem, ao conduzi-lo ao contexto da ciência estabelecida. Foi a partir do seu primeiro discurso escrito em 1749 que o cidadão genebrino, por meio de suas críticas, evidenciou o seu repúdio aos efeitos das ciências e das artes, que segundo este pensador, escondiam e alteravam os verdadeiros valores intrínsecos à natureza humana.

Analisando o cidadão de Genebra, Matos, oportunamente explora algumas questões acerca do aperfeiçoamento da razão humana e os seus efeitos, quando afirmou que:

Segundo Rousseau, em função das próprias faculdades virtuais de que o homem é portador, como a **perfectibilidade**, por exemplo, é que faz que o homem, uma vez tendo desenvolvido as luzes da razão, fique impossibilitado de lutar contra o poder, porque razão e poder também se implicam. Portanto, é em função de uma teoria da racionalidade que o homem está num ciclo fatal que não pode romper (Matos, 1984, pg. 60).

O pensamento científico fixou seu ponto de apoio, como já mencionamos, na razão e, por conseguinte na observação dos fenômenos, para assim, desvendar os seus mistérios. Porém, diante dessa realidade, o cidadão genebrino ao invés de seguir este mesmo mecanismo resolveu apreciar tais fenômenos em sua essência, ele não os via pura e simplesmente, como instrumento investigativo, e muito menos de dominação, como pautava a ciência de seu tempo. Para ele, a observação empírica revelou apenas as relações e as características imediatas do homem, os seus traços externos.

Rousseau critica o uso do aperfeiçoamento humano para fins de dominação, pois ele acreditava que o conhecimento do homem, através da ciência, deveria estar voltado antes de qualquer coisa, ao conhecimento de si mesmo, ele defendia a valorização do auto-conhecimento.

Ao analisar Rousseau, Prado demonstra que a preocupação do pensador genebrino está essencialmente voltada para a busca da verdade essencial das coisas, pois, “Não é, com efeito, das ciências e das artes no absoluto, em sua profunda identidade numérica, que Rousseau fala, mas de seu funcionamento de seu desempenho como figuras do jogo do poder (...) Ele prepara, todavia, uma reflexão que caminha numa direção bem diferente, onde trata menos do erro e do não-saber, do que do horror de um certo uso da não-verdade, assim como da própria verdade”(Prado, 2006, pg.10).

Além disso, o genebrino concebe que as ciências não deveriam reduzir suas investigações ao puro racionalismo, porque de cada ser pode-se extrair uma essência e, no caso dos homens, ela estaria representada através de suas virtudes. Rousseau dá um passo além no processo de superação de tais idéias em relação a seus contemporâneos.

O filósofo mostra que ao conduzirmos nossos conhecimentos, mediante a ciência, fomos condicionados a julgar os fatos e o próprio homem de forma superficial.

Mesmo apreendendo a verdade sobre os fenômenos, Rousseau entende que o homem conseguiu conhecer todos os elementos que se encontram na natureza, porém não conseguiu conhecer a si mesmo. Pois, segundo o filósofo, “não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se ele tem talento” (Rousseau, 1983, pg. 348).

Seu apelo apaixonado aos valores humanos transparece, de forma notável, quando o filósofo demonstra a valorização da virtude humana, manifestada na seguinte frase: “Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia” (Rousseau, 1983, pg. 352).

Para o genebrino, aí está o caminho que também deve ser considerado para análise do homem. Nesta passagem, ele aponta, sem temor algum, a virtude como a ciência das almas singelas, pois para ele, ela deveria ser ressaltada. A virtude deve ser entendida a partir de um compromisso com os princípios intrínsecos ao homem: os sentimentos.

Nessa análise, o filósofo aponta as facilidades que teríamos para alcançá-la. E dessa forma ele acaba manifestando, por assim dizer, uma posição um tanto ousada, ao passo que se depara com uma sociedade que tão-somente valorizava a razão em detrimento de qualquer outro sentimento. Ameaçando dissolver as formas de pensamento estabelecidas em seu tempo, Rousseau ultrapassa os seus limites. Ele resgata e enfatiza a linguagem essencial e simples do sentido e da paixão. Em uma de suas análises sobre o tema, Rousseau afirma:

Somente depois de ter visto as coisas de perto é que aprendi a pesar-lhes o valor e, embora nas minhas pesquisas sempre encontrasse *satis eloquentiae, sapientiae parum* (“Bastante eloquência mas pouca sabedoria”) foram-me necessárias muitas reflexões, observações e muito tempo para destruir-se em mim a ilusão de toda essa inútil pompa científica (Rousseau, 1983, pg. 419).

Toda a análise deste filósofo está direta e prioritariamente associada à ênfase aos valores mais profundos da natureza humana. Nesse sentido, Rousseau recorre à exaltação das características mais elementares, não valorizadas por seus contemporâneos. O filósofo expõe, com pesar, o fosso que se abre entre o homem e as coisas naturais, e nesse caso, o racionalismo das ciências tornou-se componente inegável para a artificialização da vida humana.

Dessa forma podemos mencionar que em suas obras, Rousseau faz críticas ao século XVIII francês bem como ao racionalismo que ele percebe como um obstáculo para a comunicação entre as almas. O genebrino rejeita o valor se dava ao refinamento, à elegância, e tudo o que estava atribuído às paixões que iludiam as almas e impediam que chegassem ao verdadeiro conhecimento sobre os fatos.

Basta lembrar que, a racionalidade humana, efeito de nossa perfectibilidade, tornou-se a grande aliada das ciências, pois, considerando que houve o aprimoramento de nossos conhecimentos, o homem tenta fazer da razão o mais importante, senão, o único elemento que pode conduzir as suas ações. Quando o filósofo se reportou à perfectibilidade, ele afirmou que: “É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir, e é impossível conceber porque aquele que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar” (Rousseau, 1987-88, pg.48).

Para o filósofo, além de não desvelar as suas próprias virtudes, o homem, direcionado pelo pensamento científico, permitiu que a ciência espalhasse os efeitos negativos em sua moralidade. Entretanto, o filósofo acredita que através desse pensamento o homem conseguiu alcançar diversos avanços, e por isso o genebrino não despreza as ciências em si mesmas, muito menos as considera inúteis, pois, o que o filósofo questiona são os seus efeitos. Assim ele afirma “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (Rousseau, 1983, pg. 333).

O apelo que o cidadão de Genebra faz pela conservação dos costumes simples abrange os diversos aspectos da vida humana. Ele considera que a dissolução dos costumes, por influência das ciências e das artes, se configura no âmbito social, político

e até econômico. Ao se reportar aos costumes dos antigos, o filósofo compara-os com a sociedade de sua época, afirmando que:

Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro (...) Não, não é possível que espíritos degradados por um mundo de preocupações fúteis se elevem por uma vez a algo de grande e, se tivessem força, faltar-lhes-ia coragem (...) Desse modo, a dissolução dos costumes, consequência forçosa do luxo, acarreta por sua vez a corrupção do gosto (Rousseau, 1983, pg. 344/5).

O homem desviou o pensamento que deveria voltar-se também ao entendimento dos aspectos morais de sua essência, e passou a preocupar-se com o aparente, aquilo que estava externo a si. Nesse caso, a partir do conhecimento científico o homem tentou garantir o seu poder financeiro.

Starobinski fez uma consideração bastante pertinente quando analisou essa questão, e baseado em Rousseau ele afirmou que é preciso vislumbrar a complexidade da vida humana. Assim Starobinski afirma:

O homem se aliena em sua aparência, Rousseau apresenta o parecer ao mesmo tempo como a *consequência* e como a *causa* das transformações econômicas. De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico. O homem social, cuja existência já não é autônoma, mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e de prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências (Starobinski, 1991, pg. 39/40).

A crítica de Rousseau também tenta revelar que o homem utilizava seu conhecimento, muitas vezes, para estabelecer a superioridade de alguns em relação aos demais membros da sociedade. Pois, em seus escritos ele concebe que a ostentação da inteligência e da cultura, estava muito mais atrelada à busca pela admiração do próximo do que verdadeiramente conhecer e servir à sociedade. Os caprichos humanos muitas vezes não estavam voltados para solucionar os seus verdadeiros problemas. Pois, “De onde nascem todos esses abusos senão da desigualdade introduzida entre os homens

pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes?” (Rousseau, 1983, pg. 348).

A magnitude e a complexidade que o conhecimento científico carrega, fez com que o pensador genebrino pudesse ir além. Ele apenas queria que pudéssemos usar de forma mais prudente nossa razão. Dessa forma, ele demonstra ser consciente dos limites de nossa racionalidade. O filósofo não repudia todas as ações humanas, mas somente os seus abusos, que fazem os homens perderem a consciência de si mesmos.

Tentando responder às questões iniciais, nos deparamos com um paradoxo, não uma contradição, pois até certo ponto Rousseau nos confunde diante de uma aparente posição dúbia, uma suposta incoerência. Em suas análises isso é uma constante. As ciências e as artes não são ruins em si mesmas e o próprio filósofo afirma “confesso, no entanto, não ser o mal tão grande quanto poderia ter-se tornado” (1983). Numa certa medida elas são práticas em diversos aspectos, entretanto, seus efeitos não devem ser mascarados.

A falta do reconhecimento da essência humana possibilitou a sua degeneração. Contudo, não há dúvida de que as análises de Rousseau vislumbraram uma outra dimensão acerca das ciências. Sua defesa em relação à virtude o fez perceber o grau de desnaturação do homem. O filósofo valorizava as coisas mais singelas que permeavam os fenômenos. Ele não quis, em momento algum, que voltássemos aos primórdios, pois reconheceu o valor das ciências e das artes. Ao analisar essa questão Cassirer afirma que:

Jamais - frisa o escrito *Rousseau Juge de Jean-Jacques* - o ataque à arte e à ciência teve o objetivo de lançar a humanidade de volta à sua primeira barbárie. Ele jamais teria podido conceber um plano assim tão estranho e quimérico. ‘Nos seus primeiros escritos tratava-se de destruir a ilusão que nos enche de uma admiração tão tola pelos instrumentos de nosso infortúnio; tratava-se de corrigir aquela avaliação ilusória que nos faz acumular de honrar talentos perniciosos e desprezar virtudes benéficas’ (Cassirer, 1999, pg. 54).

Para Rousseau, as ciências e as artes, em sua totalidade, dissolveram os costumes mais simples da humanidade. O filósofo reconheceu que elas são úteis, mas

não tão necessárias como se pensa ser. Apesar de suas reservas, o cidadão de Genebra deixa claro sua posição: defende veementemente a virtude humana, ao passo que percebe que ela se esvai mediante as más influências das ciências e das artes.

A sua intenção era expressar o que estava para além da aparência das coisas e, sobretudo, do homem. Não se trata propriamente de estabelecer um sentimento de revolta contra o conhecimento científico. Trata-se, primariamente, de conceber outros aspectos capazes de envolver o sentimento virtuoso da essência humana.

Sendo assim, o pensador defende a idéia de que a ciência não deveria reduzir o humano à sua aparência porque esta é apenas uma parte do humano. Para Rousseau, cada ser possui uma essência e, no caso do homem, ela estaria representada através de suas virtudes, presentes na sua sensibilidade. Em defesa da virtude, o filósofo percebe a influência malévola dessa ciência para a perda das virtudes. Como teria afirmado Morin “com Rousseau o tema da afetividade (da sensibilidade) passa a opor-se à racionalidade e indica que sozinha a razão tem um caráter abstrato e quase inumano” (Morin, 2005, pg. 25).

Para o cidadão genebrino, tornou-se imprescindível ir além do aparente, foi preciso desvendar, no âmago dos fenômenos, outros valores que o pensamento científico não conseguiu vislumbrar. Nesse caso, ir além, para Rousseau, significava desvendar a essência, o invisível, o não palpável. É fato que a nossa sociedade apoiou-se numa vida pautada nas aparências, e ao desvelar os mistérios do mundo esqueceu-se de vislumbrar a sua própria essência.

Pois, o modelo do pensamento científico sempre esteve voltado para perpetuar a idéia de dominação, que foi incorporada no modo de vida da sociedade progressista. Assim, podemos concluir que, o conhecimento científico, portanto, traz em seu cerne a idéia de progresso, e é sobre este tema que iremos abordar no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

A NOÇÃO DE PROGRESSO EM ROUSSEAU E ADORNO

4.0- A NOÇÃO DE PROGRESSO EM ROUSSEAU E ADORNO

4.1- Considerações sobre a idéia de progresso em Rousseau

O tema do progresso está associado à busca pelo aperfeiçoamento intelectual, técnico e científico, que se tornou uma meta a ser alcançada por todos, e seria mediado pela perfectibilidade do homem. De uma forma geral, ele é concebido a partir de uma visão otimista, mas, na concepção de Rousseau, passa a ter um caráter duvidoso.

No século das luzes, a idéia de progresso estava voltada para a ênfase do conhecimento científico. Pois, tratava-se de uma época da valorização da ciência, pautada no uso e no aprimoramento da razão. Destarte, a razão era vista como uma ordem normativa do homem, ou seja, como a natureza humana. Por entender que ela “guia a humanidade na direção do progresso e assim o Progresso torna-se a lei inexorável da história” (Morin, 2005, pg. 25).

A razão é, para os iluministas, a força a que se deve fazer apelo para a transformação do mundo, encaminhando-o para a felicidade humana e para a liberdade, a partir da qual o homem seria libertado da servidão e dos preconceitos, pois a ação da racionalidade pode e deve promover o progresso⁸. Seria a razão o meio pelo qual se alcançaria o progresso intelectual, científico e técnico.

Traduzindo a relação entre razão e progresso, defendida pelos iluministas, Matos expõe que “É a noção de razão que está encarregada de promover o progresso da humanidade (...) a razão promove o progresso no conhecimento e na ciência e, buscando

⁸ O século XVIII não abandona, em sua profundidade, o teor das idéias propugnadas no século anterior. É sob a influência dessa idéia de ciência, formada desde o século XVII, que os pressupostos filosófico-científicos iluministas formaram seus alicerces. Mas, utilizaram-se de conceitos, que, entretanto, em alguns casos, adquire outro sentido e possibilitou abrir um novo horizonte para a atitude científica. Grosso modo, o novo modo de pensar deste século proclama, sem limites, um sistema rígido e sistemático nos moldes daquele desenvolvido no século anterior. Será em face dessas circunstâncias que surgem as primeiras reservas. E estas, curiosamente foram demonstradas no próprio século XVIII, pois nem todos deste período, assumiram essa postura materialista e racionalista.

a origem da sociedade, a razão exprime a contestação da política instituída, e deverá dar conta da questão da desigualdade entre os homens” (Matos, 1984, pg. 51).

A idéia de progresso, mais que uma promessa, trazia uma esperança no futuro repleto de muito entusiasmo. Mas o que significa, nesse contexto, a noção de progresso? Deve-se levar em consideração que aqui, qualquer que seja a idéia que possa estar associada ao progresso, ou seja, aos seus aspectos constitutivos, ela nos remete a uma visão quantitativa e ao mesmo tempo qualitativa. Em termos quantitativos, pensava-se em progresso material e, qualitativamente empregado, o termo estaria associado à melhoria da condição da existência humana. Essas duas concepções deveriam estar associadas. Por isso, a noção acerca de um progresso técnico levaria a humanidade a melhorar suas condições de vida. Diante disso, será que a humanidade chegou a alcançar tais condições de forma plena?

Nesse contexto, quando Jean-Jacques Rousseau decidiu adentrar no terreno pantanoso que permeia a idéia de progresso, ele conseguiu desvencilhar uma visão totalmente nova que perdura e influencia pensadores do nosso tempo. Por isso, o nosso objetivo neste texto é analisar a noção de progresso em Rousseau, com base, sobretudo em suas obras: *O Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *O Discurso Sobre as Ciências e as Artes*.

Mas porque Rousseau decide questionar o progresso? Seria apenas para ser visto como um pensador do contra? Que elementos devem estar intrínsecos a essa tomada de decisão contrária a todo o otimismo deste século?

Há quem defenda a idéia de que este filósofo tenha elaborado suas críticas ao progresso, pelo fato de sofrer diretamente a carência material e financeira. Além desses fatores, supõe-se que a exclusão intelectual pela qual passou o filósofo, por ter divergido de tudo o que era produzido pela classe intelectual de seu tempo, tenha levado este pensador a conceber uma perseguição aliada a uma rejeição, fornecida por seus contemporâneos. Servindo, portanto, de base para toda a explicação que justificaria a posição crítica rousseauiana frente a esse aparato científico e técnico, constituído em um tempo em que ele apontava as suas contradições.

Na realidade, o partido tomado pelo filósofo sempre esteve voltado em defesa da igualdade. Possivelmente esta posição não tenha sido fruto de uma questão pessoal, mas, sobretudo, coletiva. Seus princípios sempre estiveram voltados para a não aceitação das contradições sociais, pois, em suas análises, as desigualdades não deveriam ser vistas como algo natural. Contudo, compor um quadro de intelectuais permeado de hipocrisias, que buscavam através das ciências, das artes e das letras fornecer à sociedade uma realidade que mascarava a verdade, não fazia parte das metas deste pensador.

A crítica de Rousseau ao progresso, à grande promessa do Iluminismo, não foi bem aceita por seus contemporâneos. Mas, mesmo tendo criticado a supervalorização das coisas materiais, e aparentemente necessárias, ele não negou a existência do progresso, nem poderia, pois era um fato, até porque o filósofo era filho do próprio iluminismo. O que o genebrino fez questão de pontuar, foi a necessidade de tornar límpida a idéia de que esse progresso nasceu e cresceu numa sociedade impregnada pela desigualdade. Logo, os seus benefícios só poderiam atender aos interesses de poucos, a saber, dos ricos.

Por tudo isso, Rousseau não dirige necessariamente suas críticas ao progresso, mas sua preocupação esteve associada, sobretudo, aos valores morais, à influência das coisas materiais para a corrupção dos costumes mais simples da humanidade e à própria alienação do homem. Além disso, sua repulsa pela desigualdade social foi um marco em suas análises. E ele o fez por estar tão preocupado em desmascarar a naturalização da condição desigual da sociedade.

O genebrino sempre fez questão de mencionar as contradições existentes, e a perda dos direitos morais do homem. Pois, “Rousseau não se rebela contra a pobreza como tal; na verdade o que ele combate e o que ele percebe com crescente exasperação é a privação dos direitos morais e políticos: uma consequência inevitável na atual ordem social” (Cassirer, 1999, pg. 61).

Destarte, ao tomar o sentido mais amplo da palavra progresso Rousseau encontrou nela um significado muito mais profundo. Pois, o discurso do filósofo se monta numa manifestação da luta contra a alienação dos homens nas coisas materiais.

Tornou-se necessário delimitar os aspectos que permeiam este termo para entender os meios pelos quais se pôde chegar a ele, destacando os seus verdadeiros fins.

Quando Rousseau fala em progresso intelectual e material não se pode supor um aprimoramento moral. Cada um traça caminhos diferentes e terão, respectivamente, efeitos diferenciados. O que este filósofo fez não foi senão uma avaliação do conteúdo do conceito de progresso. Essa questão não foi tratada por Rousseau de forma precisa, mas em meio ao desenrolar de suas análises, este autor constitui um exemplo daquelas visões que aceitam a modernidade, mas rejeitam veementemente os caminhos percorridos por ela.

A idéia de progresso do século XVIII estava associada à evolução do conhecimento e dos resultados práticos que serviriam ao homem, ou seja, de um progresso intelectual e técnico. Porém, o sentido do progresso moral, em sua forma plena, de fato não representava a preocupação dos estudiosos deste período. Essa idéia de progresso fez eclodir uma série de transformações na Europa, que foi sentida na política e, principalmente na economia, pois todas as visões que estavam associadas à ciência deste século foram sendo guiadas para a aplicação de seus conhecimentos em prol da técnica.

Desse modo, a ciência estava direcionada a resolver os problemas técnicos do modelo de desenvolvimento instaurado no mundo. De certa forma, ela sempre esteve posta a serviço do aparato produtivo, atendendo as exigências que surgem e ainda antecipando-se a elas. Por isso, “Dizer da íntima relação entre ciência e produção do capitalismo é dizer da relação entre ciência e capital, o que coloca claramente uma determinada direção para o empreendimento científico” (Andery, 1988, pg. 434).

Estamos falando do tempo da razão, aperfeiçoada a partir da ação da perfectibilidade humana. O século XVIII foi feito para o progresso, para a técnica. Mas, contraditoriamente com essa racionalidade são incorporados imagens de ignorâncias. E é justamente em Rousseau que esta questão se fundamenta. A irracionalidade da razão fornece-nos uma imagem contraditória, isso constitui uma realidade dos tempos modernos, vista por poucos e experimentada por muitos. Na análise de Adorno: “em

Rousseau a doutrina da perfectibilidade radical é associada à corruptibilidade radical da natureza humana” (Adorno, 1992. Pg. 228).

Rousseau concebia que o aparato técnico contribuiu para ampliar as paixões humanas, ou seja, o desejo de possuí-lo, embora nem todos pudessem adquirir. E essa noção, impõe uma certa alienação dos que têm e dos que querem ter acesso a tais bens materiais. Cria-se um mal estar: os que não possuem querem possuí-los, e os que já possuem querem garantir ainda mais o acesso a tais bens.

O cidadão genebrino perpassa por todos os atributos materiais alcançados pelos homens, sem deixar de mencionar os efeitos que seus avanços lhes trouxeram. Mas, em meio a tal problemática o filósofo toca em uma questão fundamental: no progresso moral. Põe em xeque sua existência ao mesmo tempo em que demonstra as melhorias da condição material da existência humana. Comentando sobre os avanços que o homem alcançou, o cidadão de Genebra demonstra sua posição crítica no seguinte texto: “Suprimi nossos funestos progressos, suprimi nossos erros e nossos vícios, suprimi a obra do homem e tudo estará bem” (Rousseau, 2004, pg.298).

Nessa análise, de forma radical, ele critica as obras do homem, pois em sua concepção, a forma como a humanidade conduziu as suas conquistas, levou à extensão da corrupção dos seus costumes. O que o filósofo demonstra é, na verdade, a existência de uma relação inversa do progresso intelectual e técnico em relação ao progresso moral.

O tom de indignação que compunha suas abordagens foi denunciado ao analisar o mundo artificial, marcado pela valorização exacerbada dos componentes técnicos, produzido pelo próprio homem. Analisando Rousseau, Cassirer demonstra essa idéia quando afirmou que:

Ao invés de esses bens terem podido renovar o valor e o conteúdo da vida, eles apenas a distanciaram cada vez mais da sua fonte primeira e, em definitivo, alienaram-na inteiramente do seu sentido autêntico (...) toda essa riqueza aparatosa não tem outro papel senão de cegar o homem para a sua pobreza interior (Cassirer, 1997, pg. 213/4).

Esse é um dos pontos cruciais que devemos remontar a posição de Rousseau acerca dos efeitos desses bens materiais. Pois, a partir desse comentário de Cassirer, podemos perceber com profundidade como o genebrino se opôs literalmente ao luxo, às coisas materiais criadas pela ciência, que apesar de seus benefícios, trazem a alienação do próprio homem.

Nesse contexto, o luxo significa, para Rousseau, o mal que acompanha as ciências e as artes; como estas, ele nasce da vaidade dos homens. Através das ciências deve-se progredir a qualquer preço. Para o genebrino, o luxo seria entendido como resultado dos esforços orgulhosos dos homens que fizeram para sair da ignorância feliz na qual os levaria à sabedoria eterna.

Desde muito tempo, a humanidade vem criando e melhorando seus artificios a fim de controlar o meio em que vive. Nesse sentido, Starobinski analisa Rousseau e escreve: “O perigoso privilégio do homem é ter em sua própria natureza a fonte dos poderes pelos quais se oporá à sua natureza e à Natureza” (Starobinski, 1991, pg. 311).

Essa fonte seria indubitavelmente a perfectibilidade humana, a qual permitiu que o homem saísse de sua condição primeira. E, a partir daí o homem permitiu acrescentar à sua condição os seus vícios e desejos, que passaram a ser a base de sustentação de uma vida pautada nos exageros e na comodidade.

Nesta análise, Starobinski aponta para a preocupação de Rousseau com os efeitos dos avanços humanos. Pois, o homem não cessou de acrescentar o seu domínio sobre a natureza. As invenções que foram utilizadas para facilitar a sua vida trouxeram uma série de mudanças no relacionamento entre ambos. Há um recuo da nossa própria natureza, mas também há uma distância que separa o homem da natureza física. Isso quer dizer que a unidade que havia entre ambos se perdeu. A natureza assumirá um outro papel, contribuirá de uma outra maneira para esboçar os contornos da sociedade. Ela deixou de exercer o papel que deveria ser seu.

Quando Rousseau abordou os efeitos das ciências e das artes, ele explorou, sobretudo, a sua influência sobre a natureza humana, pois em suas análises elas não serviram para aprimorar, mas, para corromper os hábitos dos homens. Para ratificar essa

idéia o filósofo afirma: “Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição” (Rousseau, 1987-88, pg. 141).

Há, portanto uma ordem inversa das coisas, nessa análise, o filósofo, como nenhum outro pensador do seu século, chamou atenção para os efeitos negativos que as ciências e as artes geraram à humanidade. O homem tornou-se dependente dos artifícios criados por ela, e nesse caso, embora estivesse disfarçada pelos supostos benefícios, tal dependência estabeleceu os vícios e erros que passaram a fazer parte da vida dos homens. Se é a partir da ciência que nasce todo esse desejo de progredir materialmente, Rousseau questionava os seus efeitos, a sua verdadeira essência, afirmando:

Quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos de que é inútil a verdade, não se tem de passar para chegar a ela! A desvantagem é visível (...) Se nossas ciências são inúteis no objeto a que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem (Rousseau, 1987-88, pg.87).

Entretanto, ao considerar nossos avanços, percebemos sem contestação, que houve um progresso, uma melhoria nas condições materiais de vida, e para grande parte dos estudiosos do século XVIII isso significava uma grande contribuição para o bem-estar dos homens, o que seria suficiente para garantir a satisfação da humanidade. Porém, para o filósofo genebrino, esse avanço material não significou estritamente uma melhoria em todas as esferas da vida humana. Pois, segundo este filósofo, há, na verdadeira essência desse avanço técnico efeitos nefastos que os próprios homens não se deram conta.

Mas, essa realidade se justifica. Vale ressaltar que, quando o homem se depara com uma condição de insuficiência material ele sente necessidade de transformar o mundo para satisfazer seus anseios. Porém, em grande parte, procura satisfazer aquelas que a vaidade criou, produz seus próprios avanços, mas sofre uma degradação moral, uma desnaturação, contraditoriamente paralela ao progresso intelectual e técnico.

Assim, percebemos que tivemos que nos convencer de que a técnica tornou-se elemento importante em nossas relações. Mas, não podemos esquecer que, aquilo que de fato é útil se confunde com o que é agradável. Muitas vezes nossas verdadeiras necessidades são confundidas com diversas futilidades. A técnica tem se configurado como uma necessidade natural à humanidade. Nessa mesma perspectiva, Starobinski considera que:

a sociedade civilizada, desenvolvendo sempre mais sua oposição à natureza, obscurece a relação imediata das consciências: a perda da transparência original vai de par com a alienação do homem nas coisas materiais (...) A história das técnicas é exposta em estreita ligação com a história moral da humanidade (Starobinski, 1991, pg.36).

Sem dúvida, um dos efeitos mais marcantes das técnicas é a dependência, que o homem sente necessidade de perpetuar, e as mudanças concernentes à integridade e às verdadeiras necessidades humanas. Pois, o homem não se identifica mais em si mesmo, perde sua identidade.

Nessa análise, é importante percebermos que o homem não mais se vê genuíno, ele passa a ser o homem do homem, mas, ao mesmo tempo, o homem da técnica. Homem e técnica se implicam, se confundem. O homem passa a depender estritamente das coisas materiais, como se ele não conseguisse desvincular-se delas. E isso será refletido, sem dúvida, em sua relação com a natureza, na medida em que precisará utilizar-se de seus recursos sem desprover-se das coisas materiais. Assim, a técnica contribuirá para o processo de aceleração da degradação da natureza.

Para tanto, na medida em que progridem em seu aspecto intelectual e técnico os homens perdem sua relação imediata e direta com a natureza interna e externa. Deixam de agir com simplicidade, e passam a conviver com uma outra relação, a saber: uma relação de dominação e de mecanização, que os levam cada vez mais distantes de suas reais necessidades. O filósofo genebrino transforma o que era considerado um avanço, em símbolo de decadência, pois o progresso técnico - científico vai de encontro com as verdadeiras intenções naturais.

Na civilização do século XVIII, Rousseau reconhece o pior perigo: confundir o ter pelo ser. Pois a essência dessa sociedade confirma, sem dúvida alguma, que ela é desprovida de todo impulso moral, e constrói suas bases apenas na idéia de poder e de posse, sem falar da ambição e da vaidade que formam os pilares mais consistentes de uma sociedade que se estabeleceu sobre o palco de um progresso material e um suposto progresso moral.

Os anseios sociais caminhavam em direção de um mundo de melhorias tão sonhadas. Se a ciência da época era sinônima de progresso, as suas idéias estiveram voltadas para o aparato técnico, ou seja, para o progresso material, muito mais do que o social. Se por um lado tal progresso pode ser visto como algo que deve viabilizar o bem estar social, por outro lado, ele pode ser visto a partir de elementos que levam à opressão. Uma fonte de destruição da alma do homem e da Natureza.

Nesse sentido vale mencionar que as contradições existem, e todas as promessas de tempos melhores desabam. Os artifícios feitos para mascarar tais contradições são inúteis e, portanto, cai por terra todo simulacro destinado a disfarçar as condições sociais de desigualdade.

O progresso destinado a melhorar a condição humana acaba por intensificar as desigualdades. Acirrando ainda mais as distâncias que separam aqueles que podem e aqueles que não podem ter acesso aos bens materiais. Sobre essa questão, Rousseau questionava as idéias que se estabeleciam, e procurava demonstrar os desacordos entre o progresso material e o social. E ele comenta sobre as contradições e as condições que o suposto progresso gerou: a acessibilidade não veio para todos, aliás, não foi destinada para todos. Assim, o filósofo faz suas considerações e afirma que:

A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com os sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que freqüentemente lhes falta a cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento de espírito, as tristezas e os trabalhos sem número pelos quais as almas são perpetuamente corroídas (Rousseau, 1987-88, pg.44).

A origem de nossas misérias é resultado pretense do nosso aperfeiçoamento. Este texto evidencia a posição do filósofo quando não aceitava uma situação tão contraditória, e por tal motivo buscou a explicação para essa condição que os estudiosos de sua época viam como natural. Rousseau questionava as riquezas de uns que ao mesmo tempo conviviam com a pobreza de outros, o luxo ao lado das privações. O progresso material, de acordo com o pensador genebrino, nunca esteve associado de fato ao progresso moral, nem mesmo conseguiu trazer uma equidade na condição de vida das pessoas. Pois, como diria Souza, ao comentar sobre este tema em Rousseau, “mesmo que o progresso científico, técnico, cultural, seja capaz de oferecer ao homem benefícios reais, o problema é que estes benefícios não são distribuídos igualmente” (Souza, 2001, pg.78).

Para o filósofo é preciso desmascarar os efeitos trazidos pelo luxo, pois, devemos nos ater às suas verdadeiras vantagens. É imprescindível estarmos atentos às nossas verdadeiras necessidades, o que significa dizer que as novas necessidades que criamos com a ilusão de que não conseguiríamos viver sem elas, não passam de vícios, que nos levam cada vez mais a uma dependência.

O único progresso humanamente importante é aquele que contribui de fato para o bem-estar de todos, garantindo a sua integridade. O progresso, nesse caso, é uma construção intencional pela qual a humanidade resolve o que deve ser produzido e para quem deve ser destinado. Há ganhos indiscutíveis proporcionados pelo progresso técnico, mas como diria Rouanet:

A crença no progresso expôs o homem a todas as regressões. Seu individualismo estimulou o advento do sujeito egoísta, preocupado unicamente com o ganho e a acumulação. A crença na mudança das relações sociais como forma de implantar o paraíso na Terra levou a uma utopia concentracionária (...) Sua cruzada desmistificadora solapou as bases de todos os valores, deixando o homem solitário, sob um véu deserto, num mundo privado de sentido (Rouanet, 1987, pg. 26/7)

A técnica passou a representar o sujeito da história da humanidade, e passou a simbolizar um instrumento de dominação, de controle da natureza e de ordenação da vida social. Na sociedade setecentista foi fundado um ideal de perfeição técnica, e com

base nesse viés nos tornamos especializados, forçados pelas exigências e pressões econômicas, voltadas para uma perspectiva da prosperidade material, do crescimento econômico.

Sendo assim, diante de todos esses avanços alcançados no decorrer da história, percebemos é no contexto da história humana que o progresso encontra o seu lugar. E, o que se pode mencionar é que:

Rousseau tem uma visão pessimista da História, quer dizer, a História é a História do progresso da desigualdade entre os homens. Então, há, intrinsecamente, na teoria da História em Rousseau uma crítica à noção de progresso, que é entendido como degenerescência, como perda do estado de plenitude originária (Matos, 1984, pg. 59).

Rousseau não concebeu o progresso moral como garantia de um melhoramento, ou seja, para ele os homens não se tornaram melhores moralmente. Ao contrário, por natureza eram bons, porém a partir de longos progressos estabeleceu-se uma queda, que representou a busca da ruína na condição humana. Segundo o filósofo, o homem civil é corrompido, e está longe da felicidade, pois agora vive em estado de desigualdade, foi pervertido pela história e por seus próprios progressos.

O progresso possui, portanto, aspectos positivos e negativos, ao passo em que, por um lado, alcança feitos inimagináveis, por outro os costumes humanos encontram-se depravados, e onde houver a exploração do homem pelo homem, haverá a degeneração moral, bem como onde houver a exploração da natureza pelo homem haverá uma perda irreparável dos elementos constitutivos da natureza. Isso não é apenas um fato filosófico é uma realidade efetiva, que constitui um ponto de partida para os limites, um freio na ação ilimitada, e cada vez mais intensificada, da capacidade humana de aperfeiçoamento. Nessa passagem, ao comentar sobre a questão do progresso em Rousseau, Souza revela a sua preocupação ao afirmar que:

Em outras palavras, o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor. Paradoxalmente, o ‘progresso das coisas’ traz o declínio do homem e das instituições (...) É preciso analisar que, em primeiro lugar, a noção de perfectibilidade, componente inegável da idéia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau (...) É evidente que esta concepção de continuidade do processo histórico, no caso de Rousseau, não serve para afirmar a idéia de progresso, mas para criticá-la. Essa crítica funda-se, em primeiro lugar, na duplicidade nefasta do progresso (Souza, 2001, pg. 75/6/7).

É sobre esta duplicidade do progresso que Rousseau se apóia para realizar suas críticas. O paradoxo se faz a partir dos simulacros evidenciados na essência dos efeitos que o progresso criou. Ele rejeita a cultura do consumismo, da dependência e a contradição revelada na falta de acesso de uns e o excesso de outros em relação a todos esses bens. Enfim, Rousseau censura a desigualdade estabelecida em seu tempo.

A técnica, que produz abundância, tem nos conduzidos à penúria. Nossos conhecimentos fazem-nos céticos; assim como nossa inteligência, muitas vezes, leva-nos à arrogância, sem saber utilizá-la para o bem. Pensamos muito, mas nossos sentimentos não são produtivos, porque o homem tem sido moldado à insensibilidade, diante das misérias e de outros problemas como as catástrofes ambientais. Por isso,

mais do que nunca, parece-me já ser tempo de que a nossa época realize esse retorno autocrítico sobre si mesma e se veja no límpido do espelho que a época do Iluminismo lhe oferece. Muitas coisas que hoje consideramos ser fruto do ‘progresso’ perderão seu brilho, sem dúvida, nesse espelho; muitas coisas de que nos vangloriamos perecerão insólitas e caricaturais (Cassirer, 1997, pg. 9).

Nós extraviamos o caminho que poderia ser o da igualdade e que poderia estabelecer a felicidade humana. E esse desvio pôde ser definido por conta da cobiça que envenenou a alma do homem, que nos tem levado caminhar a passos largos para os desequilíbrios que permeiam a vida da humanidade. Rousseau luta para haver progresso técnico aliado ao avanço moral dos homens.

O fato é que, não podemos negar que nossa era esconde uma série de males instaurados por nossa própria civilização. “Pois os falsos apelos desse estilo de

desenvolvimento deturpado, ou de um ilusório progresso, são como o canto da sereia que atraía os navegadores incautos da Odisséia para o redemoinho sem fundo, onde a morte certa os aguardava, sem outro destino. Poucos são os beneficiados, intocáveis são as vítimas da falácia” (Starobinski, 1991, pg. 60).

Diante dessa realidade Rousseau reconhece que é preciso encarar e enfrentar a convivência com a técnica, pois ela não é mais algo exclusivamente instrumental, mas sim a forma como o homem se apropria e se aproxima da natureza. Ela é também, sem dúvida, o meio pelo qual os homens buscam atender seus desejos e comodidades. A forma como é concebida os transformam em seres dominados e alienados. Porém “Não se pode simplesmente incriminar o saber e as técnicas (...) O mal veio de fora, é a paixão pelo de fora” (Starobinski, 1991, pg. 302).

Starobinski é pertinente, pois está aí o ponto ideal para contextualizarmos o pensamento de Rousseau, eis aí o ponto em que o genebrino fez questão de enfatizar: o mal não está nas condições materiais criadas e aperfeiçoadas pelos homens, mas no uso que se faz delas. Por isso, não podemos deixar de afirmar que Rousseau antecipou o alerta para uma crise social de traços bastante semelhantes ao do nosso tempo. O homem tem se tornado escravo das aquisições técnicas.

Essa crítica do progresso enunciada por Rousseau é constituída a partir de um diagnóstico do século XVIII, e neste tempo o genebrino já enxergava uma crise. Talvez isso nos permita divagar sobre a atualidade de Rousseau. Pois, essa crise da qual ele tanto fala e com a qual nos deparamos, não passa de uma crise moral e social, o que nos revela a direção essencial de sua preocupação.

Assim, a crítica operada por Rousseau remete-nos a várias questões, e dentre elas: podemos questionar se é esse progresso que servirá para a felicidade dos homens? Ele estaria ligado ao progresso moral? E, estariam ainda associados o luxo e a desigualdade? Riqueza seria compatível à felicidade e à igualdade? O aprimoramento técnico pode até fornecer meios para que sejamos felizes, mas retira da alma a aptidão para a felicidade. Ele aumenta os desejos, porém, nunca se poderá chegar à satisfação.

Em seu tempo o próprio filósofo apontou soluções para resolver a condição de degeneração e alienação pela qual passava a sociedade. A partir da proposta elaborada em sua obra o *Contrato Social* ele tem a esperança em sua efetivação e, por conseguinte na solução para o problema da sociedade. Trata-se de um contrato pautado em outras bases que envolvem a razão, a reflexão e a vontade esclarecida.

Baseado na lembrança de um selvagem, que desapareceu, e na possibilidade de um contrato verdadeiramente legítimo, Rousseau acredita em uma reconciliação que possa conduzir a sociedade a um mundo melhor. É como se Rousseau depositasse o verdadeiro progresso nesse *Contrato*. E, por meio de uma sociedade reformada as coisas poderiam ser conduzidas para o melhor. É sob este prisma que buscaremos, no texto seguinte, analisar a possibilidade de um progresso social pela via da ação política.

4.2 – O progresso social pela ação política em Rousseau

Identificar numa sociedade um suposto progresso fez Rousseau delimitar os vícios da humanidade. Deparando-se com a extrema desigualdade humana ele não concebe essa condição de outra forma senão como um produto, uma construção da própria sociedade. Este filósofo repudia tal situação, pois, para ele, a imagem que podemos extrair dessa sociedade revela a feição da artificialidade humana.

Ao abordar a condição do homem no estado social, Rousseau denuncia o extremo desacordo entre aquilo que a sociedade tem buscado para si e aquilo que, de fato, ela necessita. Para ele, a nossa condição não é, senão, resultado de nosso aperfeiçoamento, que tem sido o principal responsável por todas as mudanças com as quais nos deparamos e por todo esse progresso ilusório. Por isso, neste momento, iremos delimitar, a partir do pensamento rousseauiano, como a sociedade progressista poderia minimizar a condição contraditória que foi gerada a partir do progresso estabelecido em seu tempo, ou seja, como se poderá chegar a um verdadeiro progresso social pela via política, a fim de desviar a sociedade dessa corrupção estabelecida.

Destarte, o genebrino descarta todo preceito que garante a naturalidade dessa condição social. Entretanto, segundo este pensador, a natureza admite a possibilidade da sociabilidade. Pois, o homem possui características inatas, que possibilitam o desenvolvimento da condição social, e, portanto, essa realidade só se tornou possível mediante a influência da perfectibilidade humana, já que é à sua capacidade de aperfeiçoamento que a humanidade deve os seus progressos. Tal situação fez do homem um ser coletivo, constituído de atributos morais totalmente diferentes daqueles que tivera em seu primeiro estado.

Ao se reportar à formação e ao funcionamento da sociedade, Rousseau menciona, de forma ilustrativa, a família como modelo aproximativo de uma sociedade. A intenção do filósofo não é compará-las, para que a partir dessa noção possa apontar o estabelecimento da sociedade como uma continuidade dos laços fixados na família. Para este pensador, a família não passa de uma ligação natural entre cada um dos participantes. E tais laços só deveriam se manter até o momento em que, ao se sentir independente, o filho possa sobreviver sem a dependência de seus pais. Porém, caso isso não aconteça, a ligação será garantida mediante a ação voluntária, e nesse caso mediada pelas convenções.

A família em si mesma, não é uma convenção, mas a sua manutenção, a convivência contínua entre seus participantes é resultado de uma convenção criada voluntariamente. Nesse caso, Rousseau expõe que, a sociedade seria uma extensão da família, enquanto uma instituição formada e mantida com interesses entre os seus membros. Pois, pais e filhos tendo nascido livres, só alienam sua liberdade em proveito próprio.

O cidadão de Genebra deixa bem claro que as dimensões da família e da sociedade são muito diferentes umas das outras, e até seria inadequado supor que as regras de conduta próprias da família se adequassem às da sociedade. O filósofo destaca que o funcionamento da família e o da sociedade tem, especificamente, formas diferenciadas de organização interna. Na sociedade todos trabalham para garantir a propriedade privada, já na família, pai e filho trabalham para garantir os bens pertencentes ao pai, com o intuito de um dia dividi-los para seus filhos.

Em suas análises o filósofo demonstra sua crítica ao contrato convencional, em que o homem se vende em troca de sua segurança, a partir do qual somente uma das partes deveria cumprir as leis, instituídas convencionalmente. E a criação de um contrato, que não beneficia a todos igualmente, fez os homens abrirem mão de sua liberdade.

Essa é a questão crucial da crítica rousseauiana, pois, numa sociedade pautada na alienação parcial, os indivíduos ficaram expostos à dominação de um sobre os outros. A tranquilidade que o homem ganha não passa de uma de suas misérias. Pois, não há recompensa para quem tudo renuncia, em função de um suposto benefício. A tranquilidade garantida ao homem, em troca de sua alienação, não lhe trará, de fato, a felicidade. Pois, “vive-se tranqüilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas? (...) Renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres” (Rousseau, 1983, pg. 27).

O filósofo afirma que o homem só se aliena para garantir sua subsistência. Mas, para alcançá-la, serão necessários muitos sacrifícios. Sendo assim, o que o homem terá de perder para ganhar essa tranquilidade na vida em sociedade? Rousseau não considera vantajosa essa entrega, pois na medida em que só uma parte se doa os benefícios não são distribuídos de forma eqüitativa.

Mesmo que o homem pudesse, a si mesmo, alienar-se, não seria justo alienar seus filhos, já que, por natureza, nascem livres e, por isso, a alienação dos seus descendentes não passaria de uma convenção, uma imposição.

Por outro lado, o pensador genebrino admite que, se o homem não transformasse o seu modo de vida ele pereceria. O estado de natureza não poderia subsistir por influência dos obstáculos, os quais fizeram com que as forças individuais fossem superadas, e por isso, apenas o poder coletivo foi capaz de atender às dificuldades para manter sua existência. E nesse caso, ele destaca as vantagens e as desvantagens desse novo estado, ao afirmar que:

Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (Rousseau, 1983, pg. 36).

Apesar de Rousseau sempre ter criticado a passagem do estado natural para o social, porque a considera desvantajosa, aqui, de forma ponderada ele reconhece que, poderíamos apreciar muitas vantagens no estado social se não tivéssemos exagerado no uso de nossas faculdades. Pois para ele, não soubemos usufruí-las de forma coerente. Portanto, aí está o ponto em que o filósofo nos chama atenção.

O estado social exprime um caráter extremamente contraditório, pois ele é marcado por convenções falaciosas. Há uma distância que separa a aparência da essência; o contrato que deveria servir para todos foi direcionado apenas para beneficiar os poderosos. Tal situação levou Rousseau, durante muito tempo de sua vida, a analisar a organização geral da sociedade, dos princípios que a fundamentavam, e das regras que a constituíam.

O cidadão de Genebra questiona a sociedade estabelecida, pois, o pacto que funda os primeiros corpos políticos é vicioso e ilegítimo, além de está muito aquém de ser um ato racional. Nesse estado, os homens conseguiram tornarem-se escravos um dos outros, passando a viver no estado de opressão como se fosse o da liberdade. É justamente nesse ponto que ele se apóia para fazer suas críticas à sociedade e ao pacto criado por ela, para beneficiar os ricos.

O filósofo critica os termos que confirmam a naturalidade do dever da obediência do mais fraco em relação ao rico, e assim ele chega à conclusão de que a força não produz direito algum, portanto, pôde afirmar que, tal direito só se origina pela convenção. Assim, concebemos a interpretação de Bénichou quando ele afirma que: “A natureza ignora o direito, a civilização o falseia” (Bénichou, 1984, pg. 6).

Segundo Rousseau, é inevitável viver em sociedade, mas é necessário estabelecer um estatuto que garanta a integridade do indivíduo, e este deve apreciar a

capacidade de se governar, a partir da compreensão e do encontro consigo mesmo. Por isso, para o cidadão genebrino, nem tudo está perdido. Ele acredita que através de nossa capacidade de aperfeiçoamento podemos e devemos progredir em nós mesmos.

A preocupação deste pensador com a sociedade, e o amor com qual descrevia a humanidade, o fez lançar-se a um projeto político, com o intuito de contribuir a favor de uma liberdade legítima. Por isso ele reservou uma dedicação especial para produzir o *Contrato Social*. Em suas *Confissões*, o cidadão de Genebra demonstra a satisfação em ter se empenhado nesta obra:

Entre os diversos trabalhos que tinha iniciado, o que eu meditava havia muito tempo, do qual me ocupava com mais gosto, e no qual desejaria trabalhar minha vida toda, e que, na minha opinião, seria o selo da minha reputação, eram as minhas Instituições Políticas. Já havia treze ou catorze anos que tivera a primeira idéia dele, quando, em Veneza, tive oportunidade de notar os erros desse governo tão gabado. Desde então, minhas vistas se estenderam muito para o estudo histórico da moral. Vi que tudo se prendia radicalmente à política (...) Eu via que isso tudo me levaria a grandes verdades, úteis à felicidade do gênero humano (Rousseau, 2008, pg. 370).

Mas como pôde Rousseau, criticar tanto essa sociedade progressista, e, em contrapartida elaborar um projeto direcionado a ela? É bastante compreensível a sua posição. Ao ver a sociedade em um estado extremamente corrompido e contraditório, ele busca meios para minimizar essa condição: possibilitar a existência de uma sociedade menos desigual e injusta, já que a humanidade não poderá retroceder ao estado originário. Pois, como ele próprio afirmou: “as mesmas causas que corrompem os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior” (Rousseau, 1983, pg. 426).

A crítica à sociedade é uma característica marcante nas obras do pensador genebrino. Em suas análises ele demonstra seu repúdio aos abusos da humanidade, por ter conduzido sua alma a um grau tão elevado de corrupção. Rousseau vislumbrou o *Contrato* através de uma análise clínica da deterioração política vigente. Mas, paradoxalmente, o pensador genebrino expõe uma visão otimista diante dessa corrupção.

É no *Contrato Social* que Rousseau aprofunda sua análise numa perspectiva puramente moral, mas ao mesmo tempo política. É precisamente nesta obra que o filósofo pensa numa reforma que deve ser considerada na ordem civilizada. A posição do filósofo lhe confere uma incursão pela ética e pela política. Cassirer afirma que “Essa tarefa ética que Rousseau atribui à política - e esse imperativo ético do qual ele a subordina - é o seu ato verdadeiramente revolucionário” (Cassirer, 1999, pg. 65).

É a partir dessa idéia que o genebrino afirmou o princípio da liberdade como um direito inalienável e exigência elementar da própria natureza espiritual do homem. Ele defende a liberdade por entender que é a partir dela que o homem garante a condição de ser humano.

No *Contrato*, Rousseau apresenta suas críticas em relação à transformação da liberdade natural para a convencional, e tenta, ao mesmo tempo, demonstrar em que circunstâncias ela poderia ser legitimada. O que se pode afirmar sobre esse projeto é que, “seu problema fundamental é o de ‘libertar o homem de sua própria tirania, tirania tanto interna quanto externa’” (Gay. in Cassirer, 1999, pg. 29).

Nesse caso, uma convenção é plenamente vantajosa para que se possa atender, de forma equitativa, todas as partes, e assim, garantir a aplicabilidade dos interesses verdadeiros, e não apenas os materiais. Devem ser atendidos e priorizados os interesses do corpo, mas, sobretudo os da alma, da moral, a saber: da liberdade.

A proposta está pautada na união de todos os indivíduos. Estes devem, necessariamente, estar em pé de igualdade, não pode haver qualquer privilégio para um indivíduo, em particular, ou um grupo social. A união não pode se constituir de um simples agregado, nem uma mera soma de forças.

Essa união está associada à alienação total, à obrigação, pois “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, por que, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (Rousseau, 1983, pg.32).

Com essa alienação sem reservas, a união seria, por assim dizer, perfeita. Segundo o pensador genebrino, esse ato de associação irá produzir um corpo moral e coletivo, em vez de produzir uma pessoa particular em cada contratante, esse corpo seria o eu comum, “órgão co-participante da vontade geral” (Cassirer), o corpo político. Para Rousseau, o Estado é um ente moral que só a vontade racional pode criá-lo.

O indivíduo não pode apenas ter a obrigação de ceder seus direitos, mas de se dar integralmente à comunidade, à vontade geral do todo ou da totalidade. Pois, a vontade geral não significa, em Rousseau, um mero conjunto composto por vontades de todos os indivíduos. Ela não passa de um conjunto de vontades particulares, ou seja, constitui a vontade do cidadão, entendido aqui como membro do soberano. Ao se unir a todos, o indivíduo anula sua particularidade. Portanto,

Não se trata de um contrato desigual e parcial entre a multidão e seus chefes, mas de uma obrigação uniforme e total de cada um em relação a todos (...) trata-se de um dom total e sem reserva dos direitos e dos bens de cada indivíduo à vontade geral: as cláusulas desse contrato ideal, segundo Rousseau, ‘se reduzem todas a uma só, a saber: a alienação total de cada associado como todos os seus direitos à toda a comunidade’ (Bénichou, 1984, pg. 7).

Sendo assim, ao analisarmos a concepção rousseauiana acerca deste *Contrato*, não podemos entendê-la como uma mera defesa em prol da garantia da mesma proporção de bens para os indivíduos. Mas, a sua preocupação está prioritariamente voltada ao alcance da garantia da igualdade e da justiça, assegurando aos cidadãos, exclusivamente, a proporção equilibrada de direitos e deveres: o que desencadearia em um verdadeiro progresso social.

A liberdade só poderia se manter se cada indivíduo, unindo-se a todos, obedecesse a si mesmo, e assim ele permaneceria tão livre quanto antes. Todos estariam compondo uma mesma sociedade e, caso resolvessem seguir seus impulsos individuais, estariam garantindo a si mesmos, a possibilidade de ficar à margem da sociedade. Cada um, portanto, dando-se a todos não se daria a ninguém.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava (...) O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e o direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui (Rousseau, 1983, pg. 36).

Assim, um indivíduo fazendo parte de um corpo coletivo, não adquire, senão, a liberdade, pois, obedece a uma lei que determinou para si mesmo. A consciência coletiva se expressa como vontade geral. Todos, até os governantes devem estar submetidos a essa vontade, pois, através dela, ganha-se o equivalente a tudo que se perde.

Nesse sentido, o Estado estaria autorizado a intervir na medida em que a disparidade colocasse em prejuízo a igualdade dos sujeitos, isso poderá acontecer mediante leis apropriadas. É apenas à lei que o homem deve obedecer. Uma lei que possa garantir a liberdade a todos, que deve ser reconhecida racionalmente e conscientemente, pois a razão e a consciência são componentes inegáveis da natureza humana. Ao se referir a Rousseau, Cassirer considera que “Para ele, liberdade (...) se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo (...) Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade” (Cassirer, 1999, pg. 55).

Rousseau concebe a importância da lei, pois será a partir dela que o destino do Estado será decidido. Os legisladores têm o papel importante no *Contrato*, é através da lei que será garantida a legitimação da liberdade convencional, enfim fica sob a responsabilidade dos legisladores servir às necessidades básicas da natureza humana. O filósofo admite somente uma soberania, a saber, a do povo. Ele surge como fonte exclusiva do poder político. Mas é necessário o papel do administrador político para que seja responsável pelo bom funcionamento do todo.

A análise essencial deste pensador transcende a visão de Estado vista até então, para ele o indivíduo deve ser posto sob uma lei obrigatória e universal, devendo desaparecer qualquer marca da arbitrariedade ou do capricho. A lei da comunidade deve ser respeitada na mesma proporção que a lei da natureza.

Mas, como seria possível implantar esse objetivo de forma universal? Para Durkheim, quando faz suas considerações sobre Rousseau em *O Contrato Social e a constituição do Corpo Político*, se houvesse uma combinação entre os indivíduos em sociedade, ao invés de haver uma monopolização de forças particulares ou individuais, haveria conseqüentemente uma força de todos os particulares, todos seriam iguais perante esta força. Ele considera que:

Uma transformação da natureza é necessária; é preciso que o homem mude totalmente para poder se manter nesse meio que ele cria com suas próprias mãos. Assim, os atributos característicos do estado natural devem se transformar, ao mesmo tempo em que são mantidos. Não há, portanto, outra solução que a de encontrar um meio que permita ajustá-los e essas novas condições de existência sem alterá-los essencialmente. É preciso que eles tomem uma nova forma sem deixar de existir. Para isso, basta que o homem civil, apesar de diferir profundamente do homem natural, mantenha com a sociedade a mesma relação que o homem natural com a natureza física (Durkheim, 1999, pg. 352).

Se com o *Contrato* Rousseau quer garantir a liberdade do homem, tal qual ocorria no estado originário, então, ele confere à sociedade uma espécie de imitação da natureza, ele propõe uma situação não idêntica, porém, uma situação em que o homem poderia alcançar uma condição similar. Mas, isso só poderia ser possível se, somente se, o indivíduo pudesse dirigir e determinar seu modo de vida de forma consciente e voluntária.

A proposta do *Contrato*, aparentemente, parece vislumbrar uma posição autoritária, por parte de Rousseau. Pois, na medida em que o indivíduo não tem a liberdade para decidir individualmente o que deseja para si, ele estaria limitado e obrigado a seguir regras que estariam para além de suas vontades.

Porém, se o nosso julgamento se estabelecesse nesse viés, estaríamos acusando o pensador genebrino de forma improcedente, pois, o pensamento desenvolvido por ele durante toda a sua vida, sempre esteve pautado, e isso não há como negar, em propostas que pudessem contribuir, tanto para que a sociedade enxergasse a sua condição, quanto, e, sobretudo, para que ela pudesse buscar meios para minimizar os malefícios que ela

própria lhe causou. Na realidade, o indivíduo deve seguir regras para poder agir pelo todo.

Sendo assim, a partir de sua perfectibilidade, o homem poderia determinar o reconhecimento de uma lei moral e sobre a qual a vontade dos indivíduos se submeteriam voluntariamente, sem qualquer imposição, por mais disfarçada que fosse. Desta forma, Cassirer endereça à humanidade, uma lembrança que não pode ser esquecida, pois,

Não podemos resistir ao ‘progresso’, mas, por outro lado, não podemos nos entregar a ele assim sem mais. Trata-se de guiá-lo e de determinar autonomamente o seu objetivo. Em sua marcha evolutiva até o presente momento, a ‘perfectibilidade’ enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão. Mas ela, e apenas ela é capaz de tornar-se para ele um guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade. Pois a liberdade não é um presente que a bondosa natureza deu ao homem desde o berço. Ela só existe na medida em que ele próprio conquistar, e a posse dela torna-se inseparável dessa conquista constante (Cassirer, 1999, pg. 101).

Mas, como implantar um projeto genuíno, um contrato ideal, numa sociedade moral e politicamente corrompida sem considerar tudo o que está historicamente construído e engessado?

A crença no homem bom por natureza faz Rousseau pensar, não em um retrocesso, mas, para ele o homem poderá transformar-se em um bom cidadão no seio da sociedade. Na realidade o que ele pensou foi na possibilidade de que, em sociedade, o homem possa considerar as características do seu estado primeiro, e assim garantir a sua liberdade, sem ter que renunciar às vantagens que se tem no estado em que se encontra: um modo de vida no qual a sociedade possa viver apropriadamente. Fortes pensa nessa possibilidade quando mencionou a seguinte idéia:

A grande ambição de Rousseau seria assim a de *naturalizar* a sociedade ou a de fazer deste todo artificial um todo formalmente análogo ao todo natural. Seu paradoxal *coletivismo* tira sua raiz da lógica que faz da Natureza um paradigma e da sociedade um *simulacro* da Natureza. A comparação da sociedade com um organismo natural é, de fato, uma comparação inexata. Trata-se apenas de uma metáfora, pois a sociedade não é natural. Mas esta metáfora tem importância fundamental, pois a natureza é efetivamente o modelo por excelência de que a sociedade aspira a ser cópia (Fortes, 1976, pg. 83).

Para tanto, poderíamos questionar então, que leis seriam adequadas à sociedade? Aquelas que devem partir de todos e ser aplicadas a todos. É preciso que o governo se constitua enquanto uma força que deve se subordinar e se submeter ao poder soberano. O objetivo do *Contrato* é formar uma sociedade sem exceções.

Para Rousseau, somente a sociedade pode transformar-se a si mesma, pois nela o maior de seus males é a desigualdade; e a liberdade é o maior das virtudes sociais. É nesse sentido que ele vê na perfectibilidade uma possível solução para esses problemas: a partir do aperfeiçoamento do Estado.

Com essa proposta, pudemos perceber que, somente a partir de uma reforma radical, mediada pela perfectibilidade humana, um benéfico aprimoramento racional, pode ser possível alcançar a liberdade do homem. Porque:

se Rousseau, nesse sentido, lamenta o dom da ‘perfectibilidade’ que distingue os homens de todos os outros seres vivos, ele também sabe que a salvação final só pode vir através dela. Pois apenas dela e não através da redenção e da ajuda divina cresce no homem, afinal, a liberdade que o torna senhor do seu destino (Cassirer, 1999, pg. 76).

Segundo o filósofo, “o homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros” (1983). Assim, não se pode conceber uma sociedade regida pela opulência de uns em detrimento da pobreza de outros, por isso, ele acreditou que a sociedade pudesse alcançar, a partir desse pacto ideal, uma condição melhor, enfim, uma situação que fundamentasse a neutralização dos efeitos da desigualdade social e de todos os efeitos negativos proporcionados pelo progresso alcançado pela sociedade.

Mas, há um abismo entre demonstrar que a sociedade possa ser melhor e a garantia de que ela será melhor. A proposta a que o filósofo recorreu, talvez não possa dar conta dessa condição social demasiadamente degenerada e quase que irreversível. Então, o que diriam os nossos contemporâneos? Como eles se posicionam a esse respeito? A análise acerca do progresso contemporâneo constituirá a próxima etapa do nosso trabalho.

4.3- A crítica de Adorno ao progresso na contemporaneidade

Na primeira parte deste capítulo foi dada ênfase à reflexão sobre o progresso em Jean-Jacques Rousseau. Mas, considerando o tema do progresso na sociedade atual, percebemos que o homem não cessou de ampliar o seu domínio sobre o mundo. Por isso, em meio a um contexto caracterizado por novos acontecimentos, o que fazer senão apoiar as reflexões acerca deste tema em novas análises?

É preciso acompanhar os fatos, as transformações ocorridas no decorrer dos tempos. Apesar de todo o referencial rousseauiano ter tido uma importância fundamental, para que pudéssemos entender os fundamentos da sociedade e dos progressos alcançados por ela. Torna-se necessário ampliar os horizontes das nossas reflexões, para que assim, possamos dar conta dessa problemática frente à nova realidade apresentada no mundo contemporâneo.

Sendo assim, neste texto, iremos analisar a noção de progresso em Adorno, componente da primeira geração da escola de Frankfurt, que analisou esta problemática de forma bastante pertinente. Pois, sua concepção de progresso remonta uma crítica à forma como foi conduzido o esclarecimento humano, já que a razão iluminista sempre encaminhou o homem ao desvelamento dos fatos e do mundo.

A busca desse conhecimento estimulou o homem a progredir no âmbito intelectual, científico e técnico, que por meio de sua racionalidade foi condicionado a dominar o mundo a partir do conhecimento que se tinha sobre ele. Mas, o que esta realidade poderia acarretar para a nossa sociedade? Que reflexo negativo e/ou positivo estariam sendo preparados para ela?

Diante disso, como os pensadores da contemporaneidade se posicionariam frente a estas questões? O que eles dizem a respeito dessa civilização progressista, que depositam no progresso a sua própria salvação? Alguns críticos como aqueles que compõem a escola de Frankfurt tornaram-se porta-vozes dessa problemática. E, ao

perpassar pela análise da razão iluminista muitos deles revelam a sua crítica ao progresso.

Destarte, há quem conceba que em meio a tantos avanços estão engendrados alguns retrocessos. É sob esse prisma que alguns dos nossos contemporâneos revelam seu posicionamento, e questionam o sentido do verdadeiro progresso. Por isso, devemos nos perguntar por que um progresso, voltado sempre para o melhor, pode apresentar um diagnóstico tão paradoxal?

Essas discussões vêm tomando impulso nas análises propugnadas por filósofos como Adorno, Horkheimer e Marcuse, dentre outros estudiosos que, como estes, fazem a crítica ao atual estado em que se encontra a nossa sociedade progressista.

Em Adorno, a concepção de progresso tem sua expressão suprema na crítica que este filósofo faz, sobretudo, ao iluminismo, estendendo sua análise no contexto da história e da cultura. Pois, ele se situa nos contrários de uma idéia otimista acerca do progresso que se estabelece sem qualquer crítica.

É nesse contexto que surge a crítica, mas precisamente a teoria crítica. Sob um olhar radiográfico seus componentes tentam esclarecer o que os racionalistas não conseguiram, por estarem mergulhados em seus próprios conceitos, ou melhor, em seus pré-conceitos, deixando mascararem-se em si mesmos. Com isso, por meio da denúncia da razão instrumental, Adorno traduz a desilusão do seu tempo de forma bastante pessimista⁹.

Os frankfurtianos, de uma forma geral, questionavam porque as promessas do iluminismo não foram cumpridas, e ainda se detinham em perguntar por que toda a intenção que abrange o mundo da boa vontade e da paz perpétua não pôde ser concretizada. Na realidade, para eles, houve uma queda da teoria para a ideologia. Isso constitui a inversão dos papéis que o progresso iluminista deveria desempenhar.

⁹A posição pessimista de Adorno é explicada por alguns comentadores, a partir de uma análise que leva em consideração o contexto histórico pelo qual passou o estudioso. A partir de sua vivência nos Estados Unidos Adorno, juntamente com Horkheimer, elabora alguns escritos críticos sobre a expressão máxima do capitalismo norte-americano e da democracia de massa.

A teoria crítica preocupa-se em analisar o todo e não apenas o objeto estudado em particular. A crítica perpassa por todo o processo de conhecimento, e, sem dúvida, essa característica não passa despercebida em Adorno. Segundo Freitag, esse caminho constituiu um grande avanço para as análises desenvolvidas pelos componentes dessa escola de pensamento, pois, “A crítica, compreendida como princípio da negatividade, vem a ser o elemento constituinte do método e da teoria crítica que se fundem como o objetivo político e social a ser alcançado” (Freitag, 2004, pg. 47/8).

Quando Adorno resolve fazer suas críticas ao esclarecimento, ele o associa ao saber, e este, em sua concepção, converte-se em poder. Destarte, o estudioso nos revela que o poder acaba convertendo-se em alienação. Mas, o próprio homem não enxerga esse sistema paradoxal: uma simultaneidade de domínio e perda. Ao pensar que está dominando aquilo que conhece e cria, ele perde a sua capacidade de dominar a sua própria criação.

O desvelamento do iluminismo se manifesta quando ele teve a pretensão de desmistificar a natureza, além de desenfeitiçá-la, desencantá-la, através da razão, irá explicar e, por conseguinte, dominá-la. Tudo isso irá ocorrer porque o desejo de dominação da natureza significava, acima de tudo, efetivar a abolição do mito e da magia, instaurando a racionalidade iluminadora e controladora. Essa razão esteve voltada, na crítica que Adorno e Horkheimer fizeram, para o controle da natureza exterior e interior. Esse impulso para a dominação é gerado a partir do medo do próprio “eu”, e esse medo se revela em todas as situações que ameaçam o sujeito diante do desconhecido. Assim, o mito e a ciência surgem da mesma perspectiva, na mesma medida em que estarão voltados para controlar as forças desconhecidas da natureza.

Os frankfurtianos afastaram-se do cientificismo materialista, da crença na ciência e na técnica como pressupostos que levariam à emancipação social, porque na concepção de tais estudiosos a ciência acabou perdendo sua destinação humana. Nesse caso, a ciência recai na mitologia a qual ela própria procurava combater. Ela se torna adoradora de si mesma, e cega diante dos seus efeitos. O mito tornou-se o conteúdo da estrutura da razão científica “é o irracional no interior da própria razão que se converte em violência histórica” (Matos, 2005, pg. 56).

É preciso, portanto, reinterrogar a razão, a fim de possibilitar a prática de suas promessas que não foram efetivadas. Há uma inversão dos papéis desempenhados pelo mito e pelo esclarecimento, dessa forma Adorno afirma que:

O mito passa a ser iluminação, e a natureza mera objetividade. O preço que os homens pagam pela multiplicação do seu poder é a sua alienação daquilo sobre o que exercem poder. O iluminismo se relaciona com as coisas assim como o ditador se relaciona com os homens. Ele os conhece, na medida em que os pode manipular. O homem de ciência conhece as coisas, na medida em que as pode produzi-las (Adorno e Horkheimer, 1989, pg. 7).

Para Adorno o iluminismo renunciou a sua realização própria. Assim ele critica o progresso intelectual, a partir do qual o homem não cessou de ampliar seu domínio sobre o mundo, o lema poderia se reduzir a: conhecer para dominar. Dessa forma, o estudioso demonstra que o objetivo da razão instrumental revela-se na dominação do homem sobre a natureza bem como dos mais fortes sobre a sociedade.

Ao criticar o iluminismo, Adorno demonstra as contradições existentes dentro da própria crença iluminista, que prometeu o conhecimento da natureza através da ciência, o aperfeiçoamento moral e a emancipação política. Conhecendo a natureza, a ciência emancipa-se do mito, e o conhecimento da sociedade dever ser fundamentado na razão.

Ao remeter suas análises à razão instrumental o estudioso direciona a ela severas críticas. Mas o que seria precisamente para ele essa razão? A partir de suas exposições em seu texto sobre o conceito de iluminismo (1989) pôde-se apreender que ela corresponde à razão que hoje se manifesta na ciência e na técnica, quando, ao invés de ser posta a serviço da emancipação converte-se no crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem. A razão instrumental foi evocada para dominar a natureza externa e, sendo assim, ela passa a subjugar a razão emancipatória. Portanto, a forma instrumentalizada da razão pretende dominar a natureza externa e acaba paradoxalmente por subjugar a natureza interna.

Na análise de Adorno, a razão, vista como instrumento com que o iluminismo procurava combater as trevas, é denunciada como o principal agente da dominação. Para

o estudioso, a razão iluminista começa com o próprio mito. O iluminismo, inicialmente, critica o mito e as instituições sociais, mas depois se voltou contra suas próprias produções e nesse caso elas estariam associadas às teorias, contaminadas pelas relações de poder. Nesse momento, Adorno utiliza as armas da razão para criticar a própria razão.

Porém, o que acontece com essa crítica, e precisamos enfatizá-la, é que, Adorno é obrigado a opor a razão a si mesma, e, paradoxalmente, acaba desqualificando a sua própria crítica. O que diria Rouanet ao comentar sobre essa questão em Adorno? Este comentador faz uma consideração bastante pertinente quando refutou o filósofo e afirmou: “quanto mais eficazmente ele conseguisse mostrar a falsidade da razão, seu funcionamento a serviço do poder, mais estaria desvalorizando a razão que realiza a crítica (...) A crítica total da razão equivale à anulação total da crítica” (Rouanet, 1987, pg. 334).

Talvez Adorno não houvesse dado conta da situação que criou. E, nós não poderíamos deixar de mencioná-la. Mas, o fato de este estudioso ter denunciado toda a contradição, todo o paradoxo engendrado na racionalidade científica remete a sua fidelidade em expor a condição com a qual se deparava, declarada e mascarada pela irracionalidade da razão.

Longe de depositar plenamente na razão crítica uma confiança, a partir da qual se depositou a chance de alcançar a liberdade e a emancipação, Adorno, ao delimitar o conceito de iluminismo, estabelece uma ruptura com essa convicção. Assim, forma-se uma nova e rica análise crítica acerca do progresso da razão iluminista. Ao comentar sobre esse contexto, em Adorno, Freitag afirma:

Mas o saber produzido pelo iluminismo não conduzia à emancipação e sim à técnica e ciência moderna que mantém com seu objeto uma relação ditatorial (...) A razão que hoje se manifesta na ciência e na técnica é a razão instrumental, repressiva (...) Inicialmente essa razão tinha sido parte integrante da razão iluminista, mas no decorrer do tempo ela se autonomizou, voltando-se inclusive contra as suas tendências emancipatórias. Desta forma, a razão (...) converte-se, na leitura de Horkheimer e Adorno, em sua razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e da dominação incondicional dos homens (Freitag, 2004, pg. 35).

Essa dominação foi estabelecida através da técnica. É a partir dessa noção que Adorno torna nítida a sua crítica aos modernos. Dessa forma, ele expressa a intenção da ciência moderna, que servirá de palco para muitas análises desse estudioso: “o saber que é poder não tem limites (...) A técnica é a essência desse saber (...) O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta” (Adorno e Horkheimer, 1989, pg. 4).

O conhecimento acerca da natureza não traz uma adequação do objeto a ser conhecido, o que acontece é o contrário: uma relação de distância e de dominação. Se a ciência é responsável pela eficácia, não há como negar que a técnica passa a ser a sua expressão máxima, pois, “Ciência e técnica modernas se consolidam como expressão máxima do progresso” (Matos, 2005, pg. 32).

Quando Adorno trata de forma precisa a questão do progresso, em seu texto intitulado *Progresso*, ele critica a sua forma contraditória, e põe em xeque a idéia que o fundamenta a partir de uma associação com a melhoria da condição social. Pois, na realidade, não é sobre este prisma que se tem direcionado o progresso. Ele tem sido o alvo para as aquisições técnicas, o que não implica necessariamente uma melhoria na condição social.

Em suas fundamentações ele concebe que a humanidade deveria afastar-se do desastre extremo, e isso estaria no plano da carência física, da fome e das dificuldades que a sociedade enfrenta de forma tão cruel. Segundo este pensador, “Somente são verdadeiras aquelas reflexões sobre o progresso que mergulham nele sem deixar de manter distância, que evitam os fatos e significados pontuais paralizadores” (Adorno, 1992, pg. 218).

Mas, cabe-nos questionar: como conseguiríamos manter tal distância? E porque Adorno propõe esse cuidado? O que se pode extrair dessa proposição é que, torna-se necessário nos aproximarmos deste termo para que possamos ter as reais apreensões acerca do que ele constitui. Mas, curiosamente, ao mesmo tempo, ele aponta para a necessidade de mantermos uma distância a fim de que, dessa forma, não nos contaminemos a ponto de nos alienarmos, e assim, não comprometermos a sua essência. Adorno nos alerta para que não nos deixemos ser corrompidos, ao mergulharmos nessa

concepção sem nos dar conta da aproximação extrema: esse é um risco que podemos correr.

Dessa forma, ele nos instiga a pensar sobre o seu conceito de progresso, nos convida a uma incursão pelas veredas do paradoxo para que, assim, possamos nos aproximar desse conceito. Pois, em sua concepção, é preciso ter uma análise muito mais profunda do que se parece. O estudioso demonstra, por assim dizer, o seu desencanto com o mundo ao afirmar que: “Já por isso não há como dizer de modo preciso o que eles devem conceber como progresso, porque a miséria do estado presente consiste em que todos a sentem (...) No estágio atual das forças produtivas técnicas ninguém mais precisaria passar fome na terra” (Adorno, 1992, pg.218).

Então, em suas reflexões Adorno põe em xeque tal progresso, por isso, para ele, precisar esse termo pode ser arriscado. O progresso, além de perpassar por outros aspectos deveria girar em torno da melhoria de vida da humanidade. Esse modelo estabelecido impede que a natureza interna e externa do homem encontre-se em plena espontaneidade. Em sua análise ele critica o modelo da ciência moderna quando mencionou que “o modelo do progresso, ainda quando transferido para a divindade, é o do controle da natureza externa e interna ao homem” (Adorno, 1992, pg.223).

Nesse contexto, o estudioso se posiciona de forma contrária àqueles que viam no progresso, na forma como foi conduzido, a salvação da humanidade. O que se pode assimilar é que, em meio ao progresso da civilização há um declínio do homem, portanto, poderíamos dizer que o seu fim foi desviado e o que restou foi o seu caráter de dominação. A alienação dos homens tornou-se um fato, o homem acabou esquecendo de sua verdadeira natureza quando dominou a natureza física. Pois, toda a manipulação instrumentalizada da natureza levaria inexoravelmente à instrumentalização do homem. Dessa forma, a transformação do mundo em puro objeto conduziria à reificação das relações humanas.

Tudo isso não passa do resultado da busca incessante do homem pela sua completude, que se dá a partir do momento em que ele vem pôr em prática sua capacidade de aperfeiçoamento, ampliando sua intelectualidade, tornado sua razão cada vez mais aguçada, ou, para alguns, mais atrofiada.

Entretanto, essa realidade nos conduz a uma certa contradição, pois em meio a tanto progresso intelectual e técnico há uma irracionalidade na forma como o homem tem conduzido tais relações, quando falamos das condições de vida das pessoas, da relação do homem com seu semelhante e com o mundo. Para Matos, “o universo da reificação impossibilita que o homem, que transforma a natureza e cria produtos se reconheça em seus objetos, em suas criações” (Matos, 2005, pg. 28/9).

Ao tecer comentários sobre Adorno, Rouanet afirma que “Não existe, para ele, conflito entre uma boa razão e uma razão perversa, pois desde o início ela foi a mesma: uma faculdade, voltada para a dominação da natureza, e através dela para a dominação sobre os homens, movimento ambivalente que pressupõe o sacrifício e a renúncia à felicidade” (Rouanet, 1987, pg. 333). Nessa análise, Rouanet demonstra que a razão é condenada, e, considerando que Adorno tenha concebido que ela nunca tenha deixado de ser a mesma: a razão dominadora, ele tenta mostrar que, o que aconteceu de fato é que ela não desempenhou o papel que deveria desempenhar.

Nessa passagem Rouanet demonstra que a visão de Adorno deixa evidente a sua crítica à razão. Pois, em Adorno, o processo de racionalização caminhou sempre junto com o de reificação: isso constitui a sua crítica maior sobre o progresso. A razão estaria deturpando o seu verdadeiro fim. Um fim que, com certa convicção, não deveria estabelecer tantos percalços e retrocessos.

Com Adorno nos deparamos com uma razão irracionalizante, uma razão crítica que já é extinta. Para ele a razão não tem mais raízes objetivas no mundo. Ela tem sido vista como um instrumento de poder, de opressão e não de liberdade. Porém, devemos lembrar que, talvez não seja precisamente a razão que oprime, mas sim o irracionalismo. Nesse caso, percebe-se aí a dialética do iluminismo, ao mesmo tempo em que a razão domina, ela pode servir para libertar. Mas, para muitos, só presenciamos a opressão, ainda falta pôr em prática a libertação.

O progresso da razão e tudo o que resultar de sua ação constituirá um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que ele gera um desenvolvimento técnico, o que tende a facilitar a vida das pessoas, por outro lado, ele não garante nenhum aprimoramento moral, muito menos uma melhoria, de fato, das condições de vida humana. Ao tratar

sobre essa questão quando considerou aspectos relacionados à crítica dos estudiosos da escola de Frankfurt Morin afirma: “Disso resulta um questionamento do progresso, que não é mais considerado somente como uma fonte permanente de ganho e de melhoria. A questão passa a ser esta: o que se perde quando se obtém um progresso, um progresso técnico, um progresso material (...)?” (Morin, 2005, pg. 25).

A ênfase dada a questionamentos desse tipo levou, especialmente, Adorno a se recusar a conceber o progresso intelectual e técnico como algo que está associado ao progresso humano. Dessa forma, Adorno expõe uma visão dialética do progresso. Seja como for, ele estende ao social a necessidade de uma adaptação do progresso, não que ele continue exercendo o seu domínio tal como o vemos, mas que possa repousar sobre um leito que garanta uma existência digna da sociedade.

Diante do aparato técnico, o projeto da dominação conclui-se. Mas, nesse caso o mal não está na evolução tecnológica, e sim na sua adaptação ao poder. Ao analisarmos a posição de Adorno percebemos que a manipulação instrumental da natureza levou, sobretudo, a uma alienação do homem em relação à consciência de sua própria natureza, e o progresso acabou transformando a alma humana em coisa.

Essa falta de consciência é o que ele chama de reificação, que corresponde ao esquecimento de si enquanto natureza. Ao comentar Adorno, Lowy afirma que: “A manipulação instrumental da natureza levaria inexoravelmente à instrumentalização do homem, assim como a transformação do mundo em puro objeto conduziria à reificação das relações humanas” (Lowy, 1992, pg. 210).

Essa realidade acaba por depositar no homem um temor, diante dos crescentes riscos pelos quais passam a humanidade. Dessa forma, apreendemos que a própria razão técnica, longe de providenciar apenas a garantia do domínio cada vez maior sobre a natureza, venha perder a capacidade de guiar com competência e responsabilidade o processo histórico.

Observemos que nesta análise não é o progresso técnico que permite a transformação da máquina em meio de dominação, mas sim a sua adaptação ao poder. O progresso técnico e científico desvia-se dos seus verdadeiros fins, e priva os gestos

humanos da hesitação, da circunspeção, revela-se um verdadeiro declínio do sujeito. Torna-se aliado do poder, o poder de quem controla e estabelece o seu domínio a partir do poder tecnológico.

Ao analisar Adorno, Lowy estabelece que o grande problema não está na duplicidade do progresso, assim como não está simplesmente no mau uso da ciência, mas na existência de um potencial de desumanização nas próprias raízes da ciência. “Assim como a razão que se desvia de sua finalidade emancipatória renuncia a sua realização, o progresso tecnológico que dela é o meio privilegiado transforma-se em progresso do poder quando se autonomiza com relação aos fins que deve servir” (Lowy, 1992, pg. 209).

Poderíamos conceber que o progresso corre o risco de se transformar em regressão, longe de avançar para o melhor, carrega consigo as marcas de um antiprogresso. Dessa forma, presenciamos o seu duplo caráter, que se manifesta primeiramente no desenvolvimento tecnológico e científico concebido no decorrer da nossa história.

Segundo Lowy, em seu texto *A crítica do progresso em Adorno*, este pensador não enxerga a história a partir de uma perspectiva positiva, além de fazer suas críticas ao iluminismo, é também no contexto da história que ele encontra espaço para criticar o modelo do progresso estabelecido. É a partir do conceito de história, na perspectiva de Walter Benjamin, que Adorno fortalece a sua crítica ao progresso. Ao se ater a esse conceito aquele estudioso acredita que, a idéia de progresso deveria incluir a humanidade e não apenas as destrezas e conhecimentos. O que Adorno faz ao apreender essa análise é trazer “à discussão as contradições e antinomias, os perigos e as promessas implicadas no progresso” (Lowy, 1992, pg. 215).

Destarte, Adorno mostra que Benjamin criticava aqueles que confundiam o progresso das destrezas e dos conhecimentos com o da humanidade, porém, em nenhum momento ele exclui a idéia de progresso, pois assim como Adorno, este filósofo preocupava-se em levar em consideração todos os seus aspectos, evitar os fatos e significados pontuais deste termo.

De certa forma, Adorno se opõe à visão que delimita a história como um encadeamento de eventos progressistas, já que ele acreditava que tudo isso não garantiria a felicidade dos indivíduos. Pois, “A idéia de progresso e de história universal constituem a ilusão de que existe uma humanidade idêntica a si mesma e que caminha de maneira unitária e harmônica. Não se pode esquecer: há o progresso e, também, as vítimas do progresso” (Matos, 2005, pg. 51).

Porém, ao se deparar também com as análises de Agostinho, Adorno confessa, de forma paradoxal, que não há progresso sem história. Embora sejam contrários, progresso e história seriam inseparáveis. A idéia de redenção estaria marcada pela possibilidade da concretização efetiva do progresso. Assim, parafraseando Adorno percebemos uma posição otimista quando ele afirma que “nada de bom nem seu vestígio existe sem o progresso” (Adorno, 1992, pg.222).

Assim, deve-se levar em consideração uma noção do progresso que não o exclua. Esse ponto deve ser ressaltado, pois ao contrário daquelas interpretações errôneas acerca da posição de Adorno, o que nós detectamos é que ele tenta demonstrar, em sua teoria crítica, que paradoxalmente o progresso deve depositar a esperança de que as coisas possam melhorar. Nessa passagem ele afirma que a idéia de progresso está significativamente preenchida com os aspectos sociais, pois,

Se a sociedade não tivesse passado da horda caçadora e coletora para a agricultura, da escravidão para a liberdade formal dos sujeitos, do medo dos demônios à razão, da carência ao afastamento das pragas e da fome e à memória das condições de vida em geral: se pois procurássemos manter pura a idéia de progresso *more filosofico*, talvez debulhando-a da essência do tempo, então ela não teria conteúdo algum (Adorno, 1992, pg. 222).

Por isso, Adorno nos leva a entender que não se deve fazer do progresso uma categoria conclusiva, ele tenta nos apresentar os aspectos negativos, mas não descarta os positivos. Na realidade o que este estudioso faz é o de costume: demonstrar também a sua dialética no conteúdo do progresso. Que, segundo ele, participa da dialética das luzes civilizatórias. Ele nos alerta para não nos enganarmos com o canto da sereia pelo qual estamos sujeitos a passar para alcançar o progresso tão sonhado.

Adorno não conclui sua análise acerca do progresso. Isso significa dizer que, baseando-se em suas reflexões não pretendemos apresentar o nosso ponto de chegada, pois as nossas intenções até o momento é, sobretudo, demonstrar até que ponto o progresso foi capaz de criar os caminhos maléficos percorridos pela humanidade. Por isso, diante da situação de crise em que vivemos, frente a esse paradoxo, poderíamos conceber que a razão se transforma no seu contrário, assim como o progresso se transforma num antiprogresso. Então o progresso, que estaria aliado à razão, é apresentado em seu sentido mais dialético possível.

Adorno aponta que a partir do avanço da razão progressista o homem domina a natureza ao mesmo tempo em que ele garante o terreno para plantar sua própria queda. Para o filósofo “o conceito de progresso é dialético no rigoroso sentido não metafórico do termo, que a razão, seu órgão, é uma; de que nela não convivem justapostas uma camada dominadora da natureza e uma reconciliadora, mas que ambas compartilham todas as suas determinações” (Adorno, 1992, pg.226).

O filósofo mostrou o lado negativo da razão iluminista quando só a viam a partir de um olhar otimista. Embora ele apresente sua crítica, nesse contexto, revestida de uma negatividade, ele concebe que seria através da razão, desviada, que haveria a possibilidade de uma salvação. O seu compromisso com a emancipação o fez, além de denunciar o desvio da razão e do progresso humano, apreender uma outra forma de se pensar e agir no mundo.

Diante de tais paradoxos ele não deixa de demonstrar as contradições, ao passo em que dá brecha à possibilidade de uma transformação, a qual estaria relacionada à busca da razão emancipatória. A redenção deveria garantir o encaminhamento de uma razão capaz de apresentar-se como o único instrumento de libertação, pois somente a partir dela poderíamos denunciar o uso da ciência e da técnica como ideologia. Assim, afirma Adorno, que “só a razão, enquanto incorporação pelo sujeito do princípio da dominação, seria capaz de eliminar a dominação” (Adorno, 1992, pg.226).

Aos olhos de Adorno não há como retornar ao estado primeiro, não se trata de conclamar uma reconciliação completa da natureza, pois não é possível e nem desejável. Ele acredita, segundo a interpretação de Lowy, é na possibilidade de conceber no

homem a memória viva da sua unidade original com a natureza. Dessa forma, o estudioso encontraria o antídoto para a reificação. Seria a lembrança da natureza, muito mais que a própria natureza, o inimigo da dominação. Assim, as destruições causadas pelo progresso poderiam ser corrigíveis. Nesta perspectiva, ele concebe que: “Caberia retrucar sabiamente a essa falsa veneração de que de fato o progresso da pedra à bomba de megatons é um escárneo satânico, mas visar uma situação em que a violência desapareça de todo (...) que os desastres provocados pelo progresso sempre serão afinal remediáveis pelas próprias forças deste e jamais pela restauração da situação anterior, que era vítima desse nexa” (Adorno, 1992, pg. 228/9).

O próprio progresso poderá servir em prol da emancipação do homem, pois, ao se reportar à nostalgia do passado longínquo, que representou a harmonia do homem com a natureza, ele afirma que poderá haver uma restauração para o futuro, que não se trata de submeter os homens às forças naturais, mas, manter viva a memória de uma unidade que havia entre homem e natureza.

Para Adorno, o momento da redenção está arraigado à própria idéia de progresso. A catástrofe para qual a humanidade caminha pode ser afastada, mas, somente se o homem começar a se formar e agir enquanto sujeito consciente de si mesmo. Ele deve decidir se persistirão a carência e a opressão, na perspectiva de evitar o desastre extremo. E essa consciência só pode ocorrer se houver “uma organização racional da sociedade global como humanidade” (Adorno, 1992, pg. 218).

Os desastres pelos quais a humanidade têm passado poderão ser remediados pelas forças do próprio progresso, é essa a posição de Adorno diante de um progresso que engendra muitos equívocos. Segundo o pensador, os nossos olhos devem estar voltados para a visualização de uma noção mais ampla, não limitada apenas à perspectiva técnica e/ou intelectual, mas que possa abarcar outras concepções associadas à moral e ao bem-estar da humanidade.

A proposta de numa reconciliação seria a única saída para alcançarmos tal transformação, pois,

Progresso significa: sair do encantamento, também daquele do progresso que é ele mesmo natureza, por uma humanidade cônica de sua própria naturalidade e capaz de pôr termo à dominação que impõe a natureza, através da qual prossegue a da própria natureza. Nessa medida se poderia dizer que o progresso se dá no ponto em que termina (Adorno, 1992, pg.pg.225).

Para este filósofo, esse é o momento certo para que possamos, a partir dessa crise, buscarmos uma forma mais coerente de lidar com todo o modelo de progresso que tem afetado tanto a natureza física quanto a própria degradação do homem, transformando-o em coisa. Diante disso, detectar os males causados pelo progresso não deve significar um motivo para desesperanças. Pelo contrário, paradoxalmente o progresso deve ser contemplado também em seu caráter positivo, pois a partir de seus efeitos negativos pode-se progredir de fato, na medida em que se pode desviar para outros caminhos ainda não percorridos. Caminhos estes que deveriam já terem sido explorados, e assim evitar mais catástrofes.

No século XX visualizamos, por assim dizer, a herança e os vestígios dos ideais rousseauianos. Diante das críticas do cidadão genebrino e da imagem de um pensador radical, encontramos em Adorno uma aproximação, tendo em vista o seu perfil crítico e paradoxal. Apesar de suas particularidades, tais estudiosos demonstram sua indignação à condição social estabelecida em seu tempo, guiada por um suposto progresso.

Essa discussão nos possibilita uma análise da nossa realidade cotidiana, já que o progresso da humanidade representa os esforços dos homens que, desde suas origens, desempenham cada vez mais um avanço em relação aos progressos passados, que vem se fortalecendo e determinando sua condição futura.

Embora Rousseau e Adorno tenham apresentado idéias bem diferentes no que concerne aos relatos tratados em seus escritos, ambos são unidos pelo posicionamento crítico acerca do progresso, fazendo críticas pertinentes a ele ao otimismo que sobre ele proclamavam. Assim como Rousseau, Adorno rejeita toda a posição que defenda a plenitude da positividade do progresso, o qual deve ser levado em consideração em sua totalidade. Por isso, a queda e a degradação humana devem ser postas como um fato incontestável.

Dessa forma, aproximar as análises rousseauianas acerca do progresso às de Adorno expressa a vivacidade do seu pensamento. Isso implica dizer que, até certo ponto, este pensador conseguiu ultrapassar quase três séculos de história e de diversas doutrinas para estabelecer um diálogo com outros pensadores da contemporaneidade. Apesar da distância e das circunstâncias, não se pode suprimir a proximidade entre as idéias estabelecidas nas diferentes épocas. E, mesmo nos referindo a contextos diferenciados, na contemporaneidade, as análises são reveladas a partir do seu tom crítico, fundamentada em um descontentamento frente às contradições vistas até então.

Muitos problemas ainda se perpetuam, e por isso, fomos tentados a voltar ao cidadão de Genebra para explicar fatos que ainda nos acompanham. Mas, vale ressaltar que os problemas contemporâneos se diversificam e se ampliam, correspondem a uma realidade bem diferente daquela vivenciada pelo genebrino. Por isso, diante dessa realidade foi preciso ir além, e nesse momento, Adorno assumiu inteiramente o paradoxo, e dessa forma, o incorporou no movimento interno de sua dialética, nos alertando para a possibilidade de concebermos o progresso tal como ele nos é apresentado, assim como ele poder ser visto e, sobretudo, transformado.

CAPÍTULO 5

CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.0- CONSIDERAÇÕES FINAIS

As idéias tradicionais acerca da natureza humana não apresentaram um caráter tão profundo quanto aquelas demonstradas por Jean-Jacques Rousseau. O filósofo percorreu um movimento em busca dessa natureza não só para delimitar as características que constituíam o homem em seu estado originário, mas também para mostrar que ele alterou a sua essência, engendrando a sua própria corrupção.

Rousseau descreveu a natureza humana a partir da delimitação dos princípios morais do homem natural, que vivia em comunhão com o seu semelhante e com a Natureza. Um equilíbrio pleno garantia a tranquilidade do homem neste estado, caracterizado pela simplicidade, permeado de virtudes e de outras potencialidades que possibilitaram os seus avanços e permitiu o processo de passagem do estado natural ao social.

Vivendo em sociedade, o homem não poupou os seus aprimoramentos, as relações de desigualdade foram se formando e se perpetuando, e nessa mesma condição estabeleceu-se um progresso intelectual e científico que proporcionou ao homem um amplo conhecimento sobre o mundo: através da ciência ele desvendou os mistérios das coisas, porém, ficou devendo ao conhecimento da sua própria essência. Ao analisar a perfectibilidade humana associada ao conhecimento científico, Rousseau defendeu a idéia de que não se deveria apenas analisar os fenômenos e o próprio homem como um simples instrumento de investigação empírica, e, por conseguinte de dominação, como pautava a ciência de seu tempo.

Por isso, Rousseau põe em xeque a plena positividade do aperfeiçoamento do homem, pois em suas análises, ficou evidenciado que o papel desempenhado pela perfectibilidade no decorrer da história da humanidade tem refletido em todos os seus progressos, mas também em seus retrocessos.

Abordar tais temáticas, com base em Rousseau, significou ir em busca de questões que explicassem a condição do homem no contexto atual frente às suas

relações com o mundo. A partir deste pensador, podemos enxergar os diversos aspectos desse progresso humano. Ele não apenas preocupou-se em explicar a degeneração da natureza humana, mas também analisou os efeitos dessa degeneração.

Nesse contexto, homem e dominação não mais se distanciaram. Ele criou artifícios que conduziram à artificialização de suas relações, que apesar de ser evidenciada, foi, de certa forma, mascarada. Mas, o intuito de dominar a Natureza acabou alienando a própria essência humana. E partir daí a moral do homem foi renunciada: ela não se aperfeiçoou para o melhor.

Em nossos tempos, encontramos-nos esclarecidos, mas, como se encontram as nossas relações pessoais? Que tipo de reflexões fazemos sobre nós mesmos? E, de que forma tratamos o meio em que estamos inseridos? Na realidade, o preço que se paga para progredirmos é muito alto, mas fomos nós mesmos quem o estabelecemos. Pois, como diz Olgária Matos, “o progresso se paga com coisas negativas e aterradoras, entre elas o desaparecimento do sujeito autônomo em um totalitarismo uniformizante” (Matos, 2005, pg. 29).

Na contemporaneidade, Adorno também não se iludiu com o modelo do progresso estabelecido. Sua posição é marcada por um radicalismo, acompanhado de um pessimismo. Quando fez questão de denunciar a ilusão otimista do progresso, associado ao esclarecimento humano, o estudioso demonstrou que a humanidade progressista, além de dominar a natureza, acabou ameaçando a sua própria sobrevivência.

Os efeitos negativos têm atravessado o caminho da humanidade. Toda essa realidade nos leva a questionar nossa condição de existência. Pois, cada progresso da civilização é renovado com a dominação, uma cega tendência humana que tem renunciado à própria realização do verdadeiro progresso. “A dominação não é paga apenas com a alienação do homem com respeito aos objetos dominados: com a reificação do espírito, as próprias relações entre homens foram enfeitadas, bem como as de cada um dos indivíduos consigo mesmo” (Adorno e Horkheimer, 1989, pg. 4)

Dessa forma, tornam-se manifestas as contradições, mas ao mesmo tempo, pode-se conceber a possibilidade de uma transformação. A postura de Rousseau e de Adorno a respeito do progresso, longe de parecer uma argumentação para conclusões ingênuas está tão somente voltada para a possibilidade de uma transformação: ambos preocupados em reformar a sociedade cada um à sua maneira. Por isso, cabe aqui ressaltar as suas contribuições, pois os filósofos trazem à luz o antagonismo que remonta ao aperfeiçoamento humano e ao progresso permitido por ele.

A noção de progresso em Rousseau bem como em Adorno esteve associada à idéia de decadência, porém eles fazem uma ressalva quando mencionam a possibilidade de uma redenção, uma reconciliação da sociedade. Rousseau depositou no *Contrato* uma possível salvação diante de um suposto progresso, engendrado de desigualdade e alienação. O genebrino tentou apresentar um projeto para restabelecer a felicidade e a igualdade social, mas esse estilo progressista, que temos diante dos nossos olhos, não dá margem para a sua efetivação, e talvez esse *Contrato* não se adequasse a ele. Num outro contexto, mesmo tendo considerado a razão como o principal elemento responsável pelo progresso, alicerçado num paradoxo, Adorno mostra que o progresso sempre esteve voltado para a dominação da natureza interna e externa.

Tanto Rousseau quanto Adorno, concebem que somente o próprio progresso seria capaz de eliminar essa dominação. Pois, nunca na história da humanidade houve condições técnicas e científicas tão adequadas a constituir um mundo da dignidade humana e do estabelecimento de um progresso de fato, que foi desviado para o mundo da perversidade. Por isso, cabe-nos questionar: antes da definitiva vitória desse modelo do progresso civilizatório: o que fazer? Como romper com tal modelo que se naturalizou?

Não é nesse momento, porém, que iremos buscar resolver o impasse criado, aqui, acerca do aperfeiçoamento humano e do progresso gerado através dele, com base no pensamento de Rousseau. Muito menos resolveremos os dilemas apresentados por Adorno ao delimitar suas críticas de uma forma dialética acerca do progresso. Pois, o que nos remete nesta pesquisa é apresentar as idéias rousseauianas e adornianas, a fim de entender como a humanidade conseguiu alcançar tais progressos, seja o intelectual e o científico e assim, possibilitar a delimitação de suas conseqüências.

Essa abordagem nos revela que em face de um pessimismo por parte dos filósofos, encontramos, como já foi mencionado, a possibilidade de uma redenção, que nos instiga a ir em busca de outras formas de sobrevivência e de convivência com o mundo. Pois, a nosso ver, a solução para os problemas ambientais está, acima de tudo, ligada à questão moral, e por isso, o nosso comportamento é quem precisa passar por um processo de transformação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Vol. VII. ed. Lisboa: Presença, 1994.

_____. *História da filosofia*. Vol. VI. ed. Lisboa: Presença, 1992.

ADORNO, Theodor W. O *Progresso*. LUA NOVA. Revista de Cultura e Política, nº27: Novas Democracias e Velhos Progressos, 1992.

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. – (Os Pensadores).

ANDERY, Maria Amália. *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, São Paulo: EDUSP, 1988. 446 p.

BACON, Francis. *Novum Organum, ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza*; Nova Atlântida; Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. – 4ª. ed.- São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os s Pensadores, 1988.

BECKER, Evaldo. *Questões acerca da história em Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política n.8. São Paulo, 1 semestre de 2006, publicação semestral-ISSN 1517-0128.

BÉNICHOU, Poul. *Reflexões sobre a idéia de natureza em Rousseau*. Anais da Sociedade J. - J. Rousseau. (1972-1977), XXXIX, 1984.

BIRCHAL, Telma de Souza. *A ética de Montaigne em “Dos canibais”. Variações Filosóficas: entre a ética e a política*. (Org) Antônio Carlos dos Santos. São Cristóvão - SE: Universidade Federal de Sergipe, 2004.

BRUSEKE, Franz Josef. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001.

CAMARGO, Ana Luiza de Brasil. *Desenvolvimento Sustentável: Dimensões e Desafios*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2003.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. - 3 ed.- Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios).

_____. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. In: Quirino, Célia Galvão. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 379- 417.

_____. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre; revisão da tradução, Isabel Maria Loureiro. – São Paulo: Editora UNESP, 1999. – (Biblioteca Básica).

_____. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. [Trad. Tomás Rosa Bueno]. - São Paulo: Martins Fontes, 1994. - (Coleção Tópicos).

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1998.

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da filosofia*. 14ª ed. São PAULO: Saraiva, 1999, 320p.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução, Álvaro Cabral; Revisão Técnica, Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1996.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1992.

DURKHEIM, Emile. *O Contrato Social e a constituição do Corpo Político*. In: Quirino, Célia Galvão. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 379- 417.

FOLSCHEID, Dominique, Jean-Jacques Wunenburger. *Metodologia Filosófica*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

FORTES, Luis Roberto Salinas. *Rousseau: O Bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996.

_____. *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau: Da Teoria à Prática*. São Paulo, Ática, 1976.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

GARCIA, Loreley G. *Visões do Mundo, Visões do Outro*. -João Pessoa: PRODEMA/UFPB, 1999.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (des) caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto 1991.

JOUVENEL, Bertrand de. *A Teoria de Rousseau Sobre as Formas de Governo*. In: Quirino, Célia Galvão. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 379- 417.

KAWANA, Karen Kazue. *Natureza dividida: considerações sobre a idéia de natureza no século XVIII e sua influência na formação do pensamento romântico*. Campinas, SP: [s.n.], 2006.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*; trad. e rev. Técnica de Márcio Ramalho. – Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

LAKATOS, E.M. e Marconi, M. de A. *Técnicas de Pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1996.

LEFF, Enrique. *Saber Ambiental*. São Paulo, Vozes, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

LOWY, M. e VARIKAS, E. *A Crítica do Progresso em Adorno*. LUA NOVA. Revista de Cultura e Política, nº27: Novas Democracias e Velhos Progressos, 1992.

MARQUES, José Oscar de Almeida (org). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007.

MATOS, O.C. F. *A Escola de Frankfurt: Luzes e Sombra do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2005. -(Coleção Logos).

_____. *A Teoria Social no Pensamento Moderno: Rousseau*. Epistemologia das Ciências Sociais São Paulo – Cadernos PUC, São Paulo, n.19, pp. 51-71, 1984.

_____. *O Pensamento Político de Jean-Jacques Rousseau*. Extensão – Cadernos da Pró-Reitoria de Extensão da PUC-MG, Belo Horizonte, v.I, n. I, pp.5-27, 1991.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaio*. Trad. De Sergio Milliet. 2ª ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília; Hucitec, 1987.

MORIN, Edgar. *Para além do Iluminismo*. Revista FAMECOS. Trad. De Juremirxz Machado da Silva. Porto Alegre, nº26, abril 2005, quadrimestral.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Reivindicar Direitos Segundo Rousseau*. In: QUIRINO, C. N. G.; VOUGA, C. J. T. E BRANDÃO, G. M. (orgs.) *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: Edusp, 1998, pp. 121-134.

OLIVEIRA, Neiva Afonso. *Rousseau e Rawls: O Contrato em Duas Vias*. Porto Alegre; EDI-PUCRS, 2000.

PASSMORE, John. *A Perfectibilidade do Homem*. Rio de Janeiro. Liberty Fund, 2004.

PRADO JR, Bento. *Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n. 15-16, p.173-182, 1968.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: Entre as Flores e as Palavras*. Revista Almanaque, n.8. Ed. Brasiliense, 1978.

_____. *O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 9, 2/2006, p.7-16.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: UNESP, 1992. 389 p. (Biblioteca básica).

_____. *Os filósofos e as máquinas*. São Paulo: Schwarcz, 1989. 183 p.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.

ROUSSEAU, J. *Confissões*. Tradução Raquel de Queiroz e José Benedicto Pinto. – Bauru, SP: EDIPRO, 2008. —(Clássicos Edipro).

_____ *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nova Cultural, (Os Pensadores) 1987-88.

_____ *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo, Nova Cultural, (Os Pensadores) 1987.

_____ *Do contrato social; Ensaio Sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes/* São Paulo: Abril Cultural, (Os Pensadores) 1983.

_____ *Emílio, ou, da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed., 1995.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. -22 ed. Ver. Ampliada de acordo com a ABNT – São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Antônio Carlos dos. (org). *Os sentidos de natureza na filosofia de Rousseau*. In: *Filosofia e Natureza: debates, embates e conexões*. São Cristóvão, SE: Editora da UFS, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um Discurso Sobre as Ciências*. São Paulo, 1987.

_____ *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: O Pensamento sobre a História no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. pp.28 a 41.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.