

# ROUSSEAU E A CRÍTICA AO ETNOCENTRISMO

Edson de Sousa Brito<sup>1</sup>

## RESUMO

Jean-Jacques Rousseau, filósofo francês de origem suíça, desenvolveu sua teoria do contrato social tendo em vista a passagem do homem do estado de natureza ao estado civil. Assim surge o contrato para regulamentar as relações dos homens. Deste instante em diante a propriedade, o maior mal da humanidade, é justificada e o homem, nesse contexto, passa a ser chamado de homem civil. Na obra *Emílio*, percebe-se que Rousseau vê a impossibilidade do homem voltar ao estado de natureza e, por isso, escolhe outro caminho: exaltar no homem a virtude moral, justificando-o como cidadão, ou seja, alguém que é senhor de si mesmo. A questão desenvolvida neste artigo se refere aos conceitos homem e cidadão em Rousseau, e da impossibilidade destes se relacionarem entre si, e da incapacidade de identificarem a essência humana como tal.

## PALAVRAS-CHAVE

Jean-Jacques Rousseau; Etnocentrismo; *Emílio*; Contrato social.

## A dicotomia histórica: indivíduo e sociedade

Quando Rousseau deixou Paris, contra o protesto de seus amigos, para ir morar em l'Ermitage, não estava fazendo um mero capricho ou apenas revelando um de seus modos de viver e ver o mundo: havia naquela atitude de fugir para o campo um sentido profundamente existencial e coerente com toda a sua vida. No filósofo, mais do que em qualquer outro autor, conta especialmente a realidade existencial, a sua opção de vida cercada por uma terrível dicotomia histórica. Entende-se, nesta dissertação, por dicotomia histórica a configuração total de uma época em que os valores essenciais à vida vieram a tornar-se contraditórios. As escalas de valores arrumam-se contraditoriamente em torno de dois termos, a saber, o indivíduo e a sociedade. A dicotomia histórica obriga o indivíduo a fazer uma opção radical: ou ele abre mão de si mesmo para ser fiel à sociedade ou abre mão da sociedade para ser fiel a si mesmo (VIEIRA, 1989, p. 24).

Esta é uma opção existencial emoldurada e tornada obrigatória pela dicotomia histórica. Poucas pessoas têm consciência de que vivem sob a dicotomia histórica e um menor número ainda têm coragem de assumir a opção existencial que vem inserida em seu cerne. Muitos rompem com a sociedade levados de roldão pelos acontecimentos da vida e tornam-se marginais a ela, sem fazerem uma opção consciente. Há, por outro lado, muitos que se acomodam à sociedade, que aderem ao sistema, que se transformam em peças da engrenagem, sem jamais experimentar o drama da descoberta de sua originalidade como pessoa. A consciência da opção existencial e a dramaticidade desta consciência, são experimentadas sobretudo pelo intelectual. Este, sim, uma vez vivendo dentro da dicotomia histórica, sofre o drama de escolher entre ser fiel a si mesmo ou ser fiel ao sistema.

É necessária, neste momento, uma advertência para esclarecer a importância de dois pontos com relação à opção existencial implícita na dicotomia histórica. A primeira coisa que se deve deixar claro é que a ruptura realizada na opção existencial, seja

<sup>1</sup> Professor de filosofia no Curso de Direito da UniEvangélica. Mestre em Filosofia pela UFG. Contato: edsonbrito@modernaeducacional.com

com os outros, ou seja, consigo mesmo, nunca é absoluta, a não ser no plano da teoria ou no caso da loucura. Quando se disser que Rousseau rompeu com a sociedade para ser fiel a si mesmo, não se entende que ele regrediu ao estado-de-natureza ou que tenha realmente se tornado alguém que tenha aversão à sociedade, como Diderot e as pessoas em geral passaram a reputá-lo, de acordo com suas confissões. É de muita importância o que Rousseau escreve na sua obra Confissões sobre este fato: “Entretanto, apesar da reputação de misantropia que meu modo de agir e algumas palavras felizes me engariaram no mundo, o certo é que, intimamente, sempre sustentei mal o meu personagem” (1948, p. 334-335).

O segundo e importante ponto que é necessário clarificar é que o ser humano não se realiza radicalizando-se em um dos lados da opção, em um dos pólos da antinomia ou contradição dos lados da opção a ser tomada. A natureza humana repele a dicotomia histórica, por ser histórica e não natural, e ordena que o homem viva em paz consigo mesmo e com o meio, sem o que não será feliz. Tomar uma decisão frente a dicotomia histórica é ter coragem de ser, e a vida humana sem esta coragem não é possível. Aquele que perdeu a coragem de ser, nada mais resta senão o suicídio.

Desde a passagem da barbárie para a civilização, quando a desigualdade destruiu o pacto social, a dicotomia histórica instaurou-se. Existindo em maior ou menor grau, ela tem sido uma constante na civilização, atingindo, em certas épocas e lugares, um ponto crítico, uma situação-limite. A época de Rousseau foi um destes pontos críticos e por isto, e por outras razões, o drama de sua opção existencial foi extremamente acentuado. Assim escreve ele:

Somente eu conheço meu coração e conheço os homens. Não sou da mesma massa daqueles com quem lidei; ousou crer que não sou feito como os outros. Mesmo que não tenho maior mérito, pelo menos sou diferente. Se a natureza fez bem ou mal quando quebrou a forma em que me moldou, é o que poderão julgar somente depois que me tiverem lido. (1948, p. 07)

Muitos certamente poderão querer acusar Rousseau de ter desenvolvido uma neurose de ser diferente, como já fizeram em sua época. Entretanto, eles depõem em contrário, dizendo que o seu modo de ser original era natural e espontâneo. Assim escreve Rousseau: “Acusaram-me de querer ser original e de agir de modo diferente dos outros. Na verdade, quase nem pensava em agir como os outros ou de modo diferente” (1948, p. 53). Rousseau não queria ser como os outros, nem queria ser diferente dos outros: queria ser ele mesmo. O seu lema, se assim pode-se escrever, era ser fiel a si mesmo, ser fiel à sua consciência. Por isto ele gostava e procurava momentos fora da sociedade, quando se voltava para o campo, longe da civilização, onde podia ser ele mesmo.

O fato da pronunciada individualidade de Rousseau, que tanto tem impressionado, causa impacto a quantos lêem, sem preconceito, a sua obra. Salmon-Bayet mostra como Rousseau se sabia e proclamava “outro” e escreve:

Num século que se compraz nos disfarces e nos jogos formalizáveis dos prazeres entrecruzados, tomar a si próprio por objeto - o “eu, só eu” do início das Confissões - é, nisso também, estar em ruptura com o espírito do tempo. (1974, p. 133-134)

Mas, a natureza não quis somente quebrar o molde comum para fazê-lo diferente, também a Providência quis quebrar a forma da educação escolar para que ele se educasse, com a ajuda do pai, livre e espontaneamente, tornando-se culto, autodidata, e viesse a ter uma extraordinária independência intelectual prezando, acima de tudo, a sua autonomia existencial. Rousseau não aprendeu a ler na escola. Aprendeu-o em contato com o pai que lhe lia noite a dentro, às vezes até a madrugada, os romances deixado por sua mãe, Suzanne Bernard, que Isaac Rousseau, ao cultivar a sua memória e divinizar a sua figura, molhando com as lágrimas esses romances maternos que foram a cartilha do seu filho Rousseau. Assim o autor iniciou a formação de seu intelecto nas lágrimas, no sentimento, na imaginação romântica. Desse modo a primeira educação lhe desenvolvia ao máximo a capacidade de sentir e imaginar. O canal da imaginação era mais uma forma pela qual Rousseau rompia com a sociedade para ficar em paz consigo, bastando-se a si mesmo. Não se pense, porém, que a autonomia existencial e a independência intelectual de Rousseau reduziam-se apenas a devaneios. Quando ele recusou a pensão real que lhe era oferecida pela sua peça O advinho da Aldeia que o rei aplaudiu de pé, pensão que os amigos tanto insistiam para que ele aceitasse, já que seria um amparo para a sua pobre companheira Thérèse; disse não ao rei e optou de forma consciente pela sua identidade moral e intelectual. Rousseau estava consciente de que aquela pensão era o salário ‘cala-a-boca’ e ele tinha ainda muita coisa a dizer contra a monarquia. Se aceitasse a pensão, escreve ele: “[...] adeus verdade, liberdade, coragem [...]. Como, dali por diante, falar de independência e desinteresse? Teria que lisonjear ou calar-me ao receber aquela pensão” (1948, p. 345)

Naquele momento, mais do que nunca, ele vivia no auge, no calvário, a contradição individual versus Estado; assim escreve

na obra Emílio: “Cumpro optar entre fazer um homem ou um cidadão, porquanto não se pode fazer um e outro ao mesmo tempo” (ROUSSEAU, 1948, p. 12). Para o educador do Emílio, ser homem é ser sempre fiel a sua verdade interior; e ser homem é o primeiro dever do homem. De seu Emílio, o aluno ideal, diz o educador: “Saindo de minhas mãos, ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre; será primeiramente um homem”<sup>2</sup> (ROUSSEAU, 1969, p. 252). Homem e cidadão, eis a difícil antinomia rousseauiana. Na civilização em que vivia, ser homem e cidadão ao mesmo tempo era uma coisa impossível. Era preciso preparar um novo homem e um novo Estado, que não se excluíssem. É o que ele procura fazer, atacando os dois lados ao escrever Emílio e Contrato social. Uma antinomia não se dirime a não ser que se mudem os termos da relação. Assim escreve na obra Emílio:

Aquele que, na ordem civil, deseja conservar a primazia da natureza, não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, hesitando entre suas inclinações e seus deveres, nunca será nem homem e nem cidadão; não será bom nem para si nem para outrem. Será um homem de nossos dias, um francês, um inglês, um burguês; não será nada. [...] Para ser alguma coisa, para ser si mesmo e sempre um, é preciso agir como se fala; é estar sempre decidido acerca do partido a tomar, tomá-lo com altivez e segui-lo sempre. Estou à espera de que me mostre este prodígio, a fim de saber se é homem ou cidadão, ou como se arranja para ser a um tempo um e outro.”<sup>3</sup> (ROUSSEAU, 1969, p. 249-250).

A dicotomia histórica foi a grande barreira na vida do autor. Ser homem ou ser cidadão? Rousseau viveu sob esta dicotomia exacerbada, que o anulava e o impedia, ao mesmo tempo, de ser homem e de ser cidadão.

### A superação do etnocentrismo

Rousseau, machucado pelo trauma da dicotomia histórica e insatisfeito com a sociedade e consigo mesmo, trabalhava em seu sistema filosófico a fim de atingir a situação ideal para superar o etnocentrismo de sua cultura. Nenhum outro autor a não ser ele foi capaz de transcender a ótica do civilizado, cioso de suas conquistas, orgulhoso de seu progresso, para ir enxergar entre os índios valores que servissem até de escala para a comparação dos próprios valores do mundo civilizado. Não podendo ir diretamente estudar os indígenas em trabalho de campo, pôs-se a ler com o maior interesse tudo o que a literatura de viagens e relatórios colocava ao seu alcance. Com efeito, no V livro da obra Emílio, diz textualmente: “Passei minha vida lendo relatos de viagens”<sup>4</sup> (1969, p. 827)

No capítulo sobre as viagens da obra Emílio, Rousseau observa que a França é o país onde mais se imprimiram relatos de viagens e, no entanto, é onde menos se conhece o gênio e os costumes dos outros povos. “Um parisiense acredita conhecer os homens e só conhece os franceses”<sup>5</sup> (1969, p. 826), diz ele. Na mesma página, escreve: “Passei minha vida lendo relatos de viagens, e nunca encontrei dois que me dessem a mesma idéia do mesmo povo”<sup>6</sup>. Rousseau diz que acabou deixando os viajantes, convencido de que em matéria de observações de toda ordem, não se deve ler, deve-se ver. Mas é preciso saber ver, saber viajar. “De todos os povos do mundo”, diz Rousseau, “o francês é o que mais viaja; mas imbuído de seus costumes, confunde tudo o que não se assemelha a eles”<sup>7</sup> (1969, p. 828). Rousseau, a seu tempo e a seu modo, quer munir Emílio de um preparo técnico, profissional que o habilite a partir para o campo. Escreve:

Tudo que se faz, ditado pela razão, deve ter suas regras. As viagens, encaradas como parte da educação, devem ter as suas. Viajar por viajar, é perambular, é ser vagabundo; viajar para se instruir é ainda um objeto vago demais: a instrução que não tem um objetivo determinado não é nada. Eu gostaria de dar ao jovem um interesse sensível por se instruir, e esse interesse bem escolhido fixaria, demais, a natureza da instrução. É sempre a continuação do método que tentei explicar. [...] Ora, depois de se considerar por suas relações físicas com os outros seres, por suas relações morais com os outros homens, resta-lhe considerar-se por suas relações civis com seus concidadãos. É preciso, para isso, que comece por estudar a natureza do governo em geral,

<sup>2</sup> Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe. Avant la vocation des parens la nature l'appelle à la vie humaine.

<sup>3</sup> Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentimens de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flotant entre ses penchans et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un François, un Anglois, un Bourgeois; ce ni sera rien. [...] Pour être quelque chose, pour être soi-même et toujours un, il faut agir comme on parle; il faut être toujours décidé sur le parti qu'on doit prendre, le prendre hautement et le suivre toujours. J'attends qu'on me montre ce prodige pour savoir s'il est homme ou citoyen, ou comment il s'y prend pour être à la fois l'un et l'autre.

<sup>4</sup> J'ai passé ma vie à lire des relations de voyages.

<sup>5</sup> Un Parisien croit connoître les hommes et ne connoit que les François [...].

<sup>6</sup> J'ai passé ma vie à lire des relations de voyages, et je n'en ai jamais trouvé deux qui m'ayeut donné la même idée du même peuple.

<sup>7</sup> De tout les peuples du monde le François est celui qui voyage le plus, mais plein de ses usages il confond tout ce qui n'y ressemble pas

as diversas formas de governo, e finalmente o governo particular sob o qual nasceu, a fim de saber se lhe convém nele viver.<sup>8</sup> (ROUSSEAU, 1969, p. 832-833)

Rousseau, mais adiante, insiste em dizer: “Antes de observar é preciso regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos”<sup>9</sup>. (1969, p. 832-837) E se propõe fornecer estes parâmetros ou interesse sensível como se leu acima. Ele diz a seguir: “Nossos princípios de direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país”. Rousseau quer que o observador não se perca com pormenores irrelevantes; quer que se esteja atento para observar a organização social e política de cada povo. É por isso que ele despreza o viajante francês e, de igual modo, o inglês e o alemão, e prefere o espanhol. Depois de analisar os motivos e os interesses das viagens dos franceses, ingleses e alemães, de suas diferenças, de seus etnocentrismos, Rousseau explica a sua preferência pelo viajante espanhol, embora também veja com senso crítico ao escrever:

Como os povos menos cultos são geralmente mais sábios, os que viajam menos viajam melhor; porque, estando menos avançados do que nós nas pesquisas frívolas, e menos ocupados com o que é verdadeiramente útil. Que eu saiba, só os espanhóis viajam dessa maneira. Enquanto um francês visita os artistas do país, um inglês manda desenhar alguma antiguidade, e um alemão leva seu álbum a todos os sábios, o espanhol estuda em silêncio o governo, os costumes, a administração e é o único dos quatro que, de volta à sua terra, traz do que viu alguma observação útil a seu país.<sup>10</sup> (1969, p. 828-829)

Rousseau se interessa em estudar o caráter específico de cada nação e é como obstáculo a isto que ele se refere à influência homogeneizadora dos intercâmbios modernos, numa admirável antecipação do entendimento do problema da difusão. Como conhecer o ethos próprio de uma cultura, se a onda homogeneizadora das ligações internacionais descaracteriza o que cada povo tem de peculiar? Desse modo, assim escreve:

Devemos admitir também que os caracteres originais dos povos, diluindo-se dia a dia, se tornam por isso mesmo mais difíceis de se apreenderem. Na medida em que as raças se misturam, e que os povos se confundem, vemos pouco a pouco desaparecerem as diferenças nacionais que impressionavam ao primeiro olhar [...]. Somai a isso que os povos antigos, encarando-se em sua maioria como autóctones ou originários de seu próprio país, já o ocupavam há tempo para terem perdido a memória dos tempos longínquos em que seus ancestrais nele se tinham estabelecido, para terem dado tempo ao clima de deitar neles impressões duradouras: ao passo que entre nós, depois das invasões dos romanos, as recentes emigrações dos bárbaros tudo confundiram.<sup>11</sup> (1969, p. 829-830)

Para Rousseau todas as capitais são semelhantes e nelas todos os povos se mesclam e todos os costumes são confundidos e conclui que não são nestas cidades que se deve estudar as nações, mas nas regiões recuadas, onde há menor movimento, menos relações comerciais e as pessoas viajam menos, onde não há alterações de condição humana, é aí que se deve estudar o gênio e os costumes de uma nação. O autor chega a algumas generalizações acerca do fenômeno cultural e esboça alguns princípios que se constituem no seu marco teórico, quase sempre subjacente à sua análise dos fatos. Rousseau não canta o progresso, na verdade ele o chora, porque percebe que à evolução tecnológica corresponde uma involução moral, com a perda da piedade. Ainda diz:

<sup>8</sup> Tout ce qui se fait par raison doit avoir ses règles. Les voyages, pris comme une partie de l'éducation, doivent avoir leurs. Voyager pour voyager, c'est errer, être vagabond; voyager pour s'instruire est encore un abjet trop vague: l'instruction qui n'a pas un but déterminé un intérêt sensible à s'instruire, et cet intérêt bien choisi fixeroit encore la nature de l'instruction. C'est toujours la suite de la méthode que j'ai tâché de pratiquer. [...] Or après s'être considéré pour ses sapsors physiques avec les autres êtres, par ses rapports moraux avec les autres hommes, il lui reste à se considérer par ses rapports civils avec ses concitoyens. Il faut pour cela qu'il commence par étudier la nature du gouvernement, et enfin le gouvernement particulier sous lequel il est né, pour savoir s'il lui convient d'y vivre; [...].

<sup>9</sup> Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations: il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend.

<sup>10</sup> Comme les peuples moins cultivés sont généralement les plus sages, ceux qui voyagent le moins voyagent le mieux, parce qu'étant moins avancés que nous dans nos recherches frivoles, et moins occupés des objets de notre vaine curiosité, ils donnent tout leur attention à ce qui est véritablement utile. Je ne connois guère que les Espagnols qui voyagent de cette manière. Tandis qu'un François court chez les artistes d'un pays, qu'un Allemand port son Album chez tous les savans, l'Espagnol étudie en silence le gouvernement, les moeurs, la police, et il est le seul des quatre qui de retour chez lui rapporte de ce qu'il a vu quelque remarque utile à son pays.

<sup>11</sup> Il faut avouer aussi que les caractères originaux des peuples s'effaçant de jour en jour deviennent en même raison plus difficiles à saisir. A mesure que les races se mêlent et que les peuples se confondent on voit peu à peu disparaître ces différences nationales qui frapotent jadis au premier coup d'oeil. [...] Ajoutez à cela que les anciens peuples se regardant la plupart comme autochtones ou originaires de leur propre pays l'occupaient depuis assés longtemps pour avoir perdu la mémoire des siècles reculés où leurs ancêtres s'y étoient établis, et pour avoir laissé le tems au climat de faire sur eux des impressions durables, au lieu qui parmi nous après les invasions des Romains, les recentes emigrations des barbares ont tout mêlé, tout confondu.

<sup>6</sup> J'ai passé ma vie à lire des relations de voyages, et je n'en ai jamais trouvé deux qui m'ayeut donné la même idée du même peuple.

<sup>7</sup> De tout les peuples du monde le François est celui qui voyage le plus, mais plein de ses usages il confond tout ce qui n'y ressemble pas

Todas as capitais se assemelham, nelas todos os povos se misturam, todos os costumes se confundem [...]. Sabe-se que costumes o amontoamento do povo e a desigualdade das fortunas devem produzir por toda parte. Logo que me falam de uma cidade de duzentas mil almas, sei de antemão como nela se vive. O que poderei saber a mais a respeito do lugar não compensa que se aprenda<sup>12</sup>. (ROUSSEAU, 1969, p. 850)

Rousseau introduziu a polêmica cidade/campo e a repercussão desta polêmica marcou sobretudo a história da literatura ocidental. As duas escolas seguintes – o Romantismo e o Realismo – desenvolvem em seu antagonismo as duas faces da antinomia rousseauiana. Rousseau faz uma crítica à cidade, o lugar do homem civilizado, deploravelmente corrompido. Ele faz um elogio caloroso ao campo, como o lugar do homem-em-natureza, o homem originalmente bom e puro. Tudo de acordo com a máxima que abre a obra *Emílio*: “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem”<sup>13</sup>. (1969, p. 245) Tudo o que está mais próximo da natureza (o selvagem, o camponês, o aldeão) é objeto de louvor e tudo o que se aproxima da civilização (o burguês, o cidadão) é objeto de crítica. O Romantismo, porque se volta para o mais próximo da natureza, cria tipos perfeitos, inspiradores, modelos de virtude. E é por meio do campo que o filósofo focaliza a sua crítica à sociedade e identifica que o mal da civilização é a hipertrofia da razão, a satisfação do pensamento, em detrimento do sentimento e da ação. A vida não se limita a pensar e o sofrimento não acontece no reino da natureza porque nela está suprimido o pensamento.

Rousseau não define os conceitos de cidade e de campo. A sua crítica ao modo de vida urbana parece condicionada por um caso particular, o de Paris. Sabe-se que um dos grandes desejos desse jovem é conhecer esta cidade célebre. Ele faz dela uma idéia magnífica e tem consciência de que a celebridade de Paris atrai multidões de estrangeiros para admirá-la. O que acontece com Paris, pela celebridade do Iluminismo, é semelhante ao que se dá em algumas cidades, mais tarde, pelo surto industrial: o êxodo rural produziu-lhes um acelerado crescimento demográfico, a que se dá hoje o nome de “inchação”. Inchada pelo enorme fluxo migratório, a gloriosa Capital do Iluminismo apresenta graves problemas sociais, que causam um impacto deveras negativo no sensível Rousseau. Ele chega a Paris com o estereótipo da magnificência e abala-se, de repente, com a miséria nas ruas da cidade. Eis a narrativa de sua experiência:

Como à primeira vista, Paris desmentiu a idéia que dela fazia! A decoração externa que vira em Turim, a beleza das ruas, a simetria e o alinhamento das casas, fazia com que eu procurasse em Paris coisa melhor ainda. Tinha imaginado uma cidade tão bela quanto grande, com o aspecto mais imponente, onde só se vissem ruas soberbas, palácios de mármore e ouro. Entrando pelo arrabalde de Saint-Marceau, só vi ruas pequenas, sujas e mal cheirosas, casas escuras e miseráveis, um ar de falta de limpeza, de pobreza, de mendigos, carreteiros, palmilhadeiras, pregoeiras de tisanas e de chapéus velhos. Tudo aquilo chocou-me tanto a princípio que, tudo o que vi depois em Paris de realmente magnífico, não consegui destruir aquela primeira impressão e ficou-se para sempre uma certa aversão em morar na capital. (ROUSSEAU, 1948, p. 149)

No seu sistema de oposição cidade/campo, a primeira representa civilização, assim como a segunda representa a natureza. Rousseau parece deixar implícita uma distinção entre cultura e civilização. A cultura é inseparável do homem, é o próprio modo de ser do homem. Rousseau já disso tem idéia quanto reconhece, como se vê nas primeiras páginas do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Segundo discurso), que um puro estado de natureza seria fictício. Na história natural do homem é extremamente difícil dizer quando termina a natureza e quando começa a cultura, uma vez que o homem já surge como um-ser-de-cultura, e se aí os seus elementos culturais são elementaríssimos e quantitativamente inexpressivos, na verdade eles são apenas proporcionais ao seu desenvolvimento físico ou anatômico. Logo o que Rousseau opõe não é o homem-em-cultura ao homem-em-natureza, porque antes da civilização o homem estava em natureza e estava em cultura, já que natureza e cultura ainda não se faziam contraditórias. A civilização começa depois, como um estágio exacerbado em que a cultura perde o equilíbrio com a natureza e se lhe torna antinômica. Rousseau escreve:

A metalúrgica e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução. Para o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano.<sup>14</sup> (1964, p. 171)

<sup>12</sup> Toutes les capitales se ressemblent, tous les peuples s’y mêlent, toutes les mœurs s’y confondent; [...] On sait quelles espèces d’hommes doivent se rassembler dans les cours. On sait quelles mœurs l’entassement du peuple et l’inégalité des fortunes doit partout produire. Sitôt qu’on me parle d’une ville composée de deux cent mille âmes, je sais d’avance comment on y vit. Ce que je saurais de plus sur les lieux ne vaut pas la peine d’aller l’apprendre. Tout les capitales se ressemblent; tout les peuples s’y mêlent, toutes les mœurs s’y confondent; [...].

<sup>13</sup> Tout est bien, sortant des mains de l’auteur des choses: tout dégénère esre les mains de l’homme.

<sup>14</sup> La Métallurgie et l’agriculture furent les deux arts dont l’invention produisit cette grande révolution. Pour le Poète, c’est l’or et l’argent, mais pour le philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre humain.



A metalurgia dá à agricultura meios de multiplicar a produção dos bens de subsistência de modo que gera um excedente capaz de abastecer e fazer desenvolver as cidades nascentes, nas quais as pessoas passam a ocupar outro lugar dentro da divisão do trabalho social. Esse tipo de abordagem já se encontra visivelmente presente no Segundo discurso. A diferença é que aí, no terceiro estágio, o da civilização, Rousseau introduz o juízo de que o gênero humano se perde. É na cidade que o homem se extravia da natureza. Desse modo, o que Rousseau opõe é precisamente o homem-em-natureza ao homem-em-civilização e torna o campo por habitat de um e a cidade como habitat do outro. Assim, por uma figura que toma o lugar pelo habitante, cidade passa a representar o homem-em-civilização e campo, o homem-em-natureza. Fora da cidade, ou da civilização, o estar-em-cultura não exclui o estar-em-natureza, pois aqui a cultura ainda mantém o equilíbrio ecológico. Assim surge outro problema: Se tudo o que não é cidade é campo, ou se tudo o que está fora da cidade encontra-se em harmonia com a natureza, como precisar o objeto do louvor rousseauiano, como situar seu “ponto ótimo da cultura”, se fora da cidade está o selvagem, o bárbaro e o camponês?

Com base no exposto, parece que é possível fazerem-se três leituras de Rousseau. A primeira, o elogio do selvagem, do bom selvagem, e situa o ponto ótimo da cultura no ponto zero: à medida em que o processo cultural evolui ele se afasta da natureza e extravia o homem, culminando tragicamente com a civilização. É a interpretação mais radical e mais pessimista de Rousseau. A Idade de Ouro é a idade primitiva e a perda do homem está em querer transcender ou superar a sua animalidade. É o elogio da liberdade natural acima da liberdade civil. A liberdade civil não existiria porque o próprio Contrato social é fictício. Factualmente o que se observa é o que Rousseau diz ao abrir o primeiro capítulo do Contrato social: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros”<sup>15</sup>. (1964, p. 351) No estado de natureza, o homem é livre; na civilização, é escravo. A esta primeira leitura corresponde o estrato etnográfico dos relatos de viagens sobre os índios caríbas que Rousseau cita como exemplo de um povo que menos se distanciou do estado de natureza. O autor está aí no momento etnográfico em que troca o etnocentrismo de origem pelo etnocentrismo do nativo.

Uma segunda leitura de Rousseau torna-se possível a partir do momento em que ele olha criticamente seu material etnográfico e admite que à confusão primitiva tornou necessário algum tipo de organização social. Rousseau, no Contrato social e Emílio, obras posteriores ao Primeiro e Segundo discursos e nas quais, bem mais amadurecido, admite a necessidade do estado social e até a do estado político. Mas, na verdade, no Segundo discurso, texto fundamental para a primeira leitura, já se encontram elementos indicadores da segunda leitura, elementos que, de tão fortes, ensejaram a seguinte nota de Arbousse-Bastide:

A sociedade não é absolutamente contrária ao estado de natureza, porquanto este admite a possibilidade da sociabilidade e da perfectibilidade: a sociedade poderia, pois, ter sido boa, se fora uma transposição racional do estado social, a existência da sociedade atual é acidental e essa sociedade forçosamente é má. Mas era necessária a evolução da sociedade, mas impunha-se dirigi-la para que fosse boa; entregue a si mesma, ela tudo corrompeu. O Contrato social enunciará, precisamente, os princípios de uma evolução dirigida. (ARBOUSSE-BASTIDE, 1978, p. 277)

Ainda mais estranho e embaraçoso – para quem quer fazer a cronologia das leituras – é o Discurso sobre as ciências e as artes (Primeiro discurso), em que predominam os elementos da segunda e da terceira leitura. A segunda leitura corresponde ao estrato etnográfico da etnografia clássica que aflora já no Primeiro discurso, como se lê:

Oponhamos a esse quadro o dos costumes de pequeno número de povos que, preservados desse contágio felicidade e constituem exemplo para as demais nações [...]. Tais os germanos, a cujo respeito uma pena, cansada de descrever os crimes e as maldades de um povo instruído, opulento e voluptuoso, avaliou-se com descrever-lhes a simplicidade, a inocência e as virtudes.<sup>16</sup> (1964, p. 351)

É a barbárie o ponto ótimo da cultura, aquele ponto antes do qual falta o mínimo de organização social para dar expressão à sociabilidade do homem e do qual se verifica um excesso de complexificação estrutural que corrompe o homem? Na barbárie a sociedade, que ainda não conhece o Estado-Leviatã, tem na sua organização gentílica uma estrutura essencialmente democrática. Os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, arvorados pela revolução francesa e em grande parte atribuídos a Rousseau, já se encontram na barbárie, na constituição gentílica que, em comum aos gregos, romanos, celtas e germanos, caracterizam o estágio bárbaro. Esta leitura que faz Rousseau dos estágios bárbaros encontra ponto ótimo da cultura, o ponto onde se encontram

<sup>15</sup> L’homme est né libre, et par-tout il est dans les fers.

<sup>16</sup> Opposons à ces tableaux celui des mœurs du petit nombre de peuples qui, préservés de cette contagion des vaines connoissances ont par leurs vertus fait leur propre bonheur et l’exemple des autres Nations [...]. Tels les Germains, dont une plume, lasse de tracer les crimes et les noirceurs d’un Peuple instruit, opulent et voluptueux, se soulageoit à peindre la simplicité, l’innocence et les vertus.

os valores que servem de parâmetros para se proceder à crítica da civilização à qual o autor pertence.

A terceira leitura de Rousseau, que se sugeriu anteriormente, elege aqueles textos nos quais o filósofo faz o elogio das sociedades camponesas representativas dos valores cristãos medievais e desloca o ponto ótimo da cultura para o começo da civilização, quando esta não está ainda corrompida pelas ciências e pelas artes. Para esta leitura o estrato etnográfico se compõe-se de três fontes, de acordo com Vieira (1989, p. 72), como seguem: a história clássica da antiga Roma (a República alimentada pela aristocracia rural), o aprendizado com os padres da Igreja (especialmente o que lhe inspirou a figura do vigário saboiano) e o próprio contato com os camponeses europeus, de quem é hóspede nas suas numerosas peregrinações, e a quem ele se mostra eternamente grato. É a leitura menos radical de Rousseau, e encontra-se textos nas obras: Primeiro discurso, Emílio e Contrato social. No Primeiro discurso Rousseau elogia a aristocracia rural dos tempos em que a república romana via recrutar no campo os melhores homens públicos. Assim escreve:

Sócrates começou em Atenas, o velho Catão continuou em Roma a deblaterar contra esses gregos artificiosos e sutis, que seduziam a virtude e afrouxavam a coragem de seus cidadãos. Mas continuaram a prevalecer as ciências, as artes e a dialética; Roma encheu-se de filósofos e de oradores, descuidou-se da disciplina militar, desprezou-se a agricultura, adotaram-se certas seitas e esqueceu-se a pátria. As sagradas palavras liberdade, desinteresse, obediência às leis sucederam-se os nomes de Epicuro, Zenão e Arcesilas. “Depois que os lábios começaram a surgir entre nós”, diziam os próprios filósofos, “eclipsaram-se as pessoas de bem”. Até então os romanos tinham-se contentado em praticar a virtude; tudo perdeu quando começaram a estudá-la. [...] “Deuses”, teríeis dito, “em que se transformaram esses tetos de choupanas e esses lares rústicos nos quais outrora habitavam a moderação e a virtude? Que esplendor funesto é esse, que sucedeu a simplicidade romana. [...] Quando Cíneas tomou nosso senado por uma assembléia de reis, não se deslumbrou nem por uma pompa vã, nem por uma elegância rebuscada; nele não ouviu essa eloquência frívola, o estudo e o encantamento dos homens fúteis. (1964, p. 14)

O assunto volta na obra Contrato social. Escreve Rousseau:

[...] Conhece-se o gosto dos antigos romanos pela vida campestre, este gosto lhe vinha do sábio instituidor que uniu à liberdade e os trabalhos rústicos [...] Assim tudo o que Roma tinha de ilustre vivia nos campos e cultivava as terras, tornando-se costume só aí procurar os esteios da república. Sendo esses o estado dos mais dignos patrícios, acabou respeitados por todos; a vida simples e trabalhosa dos camponeses foi preferida à vida ociosa e corrupta dos burgueses de Roma, e não houve, quem, infeliz proletário na cidade, não se tornasse, como trabalhador dos campos, cidadão respeitado<sup>17</sup>. (1964, p. 445-446)

Ao fazer as reflexões finais acerca de Rousseau, percebe-se que o senso antropológico, despertado pela vivência traumática de uma dicotomia histórica, revela que ele foi capaz de superar o etnocentrismo de sua cultura, tão orgulhoso do Iluminismo, e de encontrar em outras culturas (ou em outros estágios do contínuo desenvolvimento cultural), pela observação empática de alguns valores que possam fornecer os parâmetros para a crítica de sua civilização. Voltando-se a outras formas de cultura para nelas buscar elementos de comparação afim de compreender e criticar sua própria cultura, Rousseau depara com problemas das fontes etnográficas, entre elas, os relatos de viagens. Apesar da precariedade do material etnográfico, julga encontrar evidências suficientes para confirmar sua hipótese inicial, a saber, o homem-em-natureza é bom e puro, o homem-em-civilização é mau ou corrompido. Tomando a cidade como símbolo da civilização e o campo como símbolo da natureza Rousseau elogia a vida campestre e pronuncia a sua reprovação sobre a cidade que, finalmente, abandona. É fora, pois, da cidade que vai buscar os parâmetros para construir seu projeto de reforma social.

Rousseau tem consciência de que o homem não pode simplesmente voltar ao estado natural. A passagem deste estado para o civil era inevitável, não só pela potencialidade do homem, mas sobretudo pelas condições do meio e do crescimento demográfico. O modo como essa passagem se deu, entretanto, é que foi acidental ou contingente, ela foi como foi, mas poderia ser diferente. Para Rousseau, o mundo da cultura é sempre contingente porque é produto do homem, que é um livre agente. O postulado da liberdade existencial do homem é o que lhe permite encontrar a solução para o problema metafísico do mal social. Diferente de Voltaire, desculpa Deus de todos os males existentes e responsabiliza somente os homens. O pecado do homem foi o modo como ele transitou da natureza para a cultura. E se esta transição deveria ter ocorrido de outro modo, sem abrir uma mortal fissura entre um reino e outro, cabe então pesquisar os princípios dessa ‘evolução ideal’ para reeducar o homem a reorientar o curso, se assim se pode dizer, de sua evolução como ser social sem se esquecer ou atropelar a sua essência, ou seja, ser homem.

<sup>17</sup> [...] On connoit le goût des premiers Romains pour la vie champêtre. Ce goût leur venoit du sage instituteur qui unit à la liberté les travaux rustiques [...]. Ainsi tout ce Rome avoit d’illustre vivant aux champs et cultivant les terres on s’accoutuma à ne chercher que là les soutiens de la République. Cet état étant celui des plus dignes Patriciens fut honoré de tout le monde: la vie siple et laborieuse des Villageois fut préférée à la vie oisive et lâche des Bourgeois de Rome, et tel n’eut été qu’un malheureux proletaire à la ville, qui, laboureur aux champs, devint un Citoyen respecté.

**Abstract:**

Jean-Jacques Rousseau, French philosopher of Swiss origin, developed his theory of social contract in order to pass the man in the state of nature to civilian rule. Thus arises the contract to regulate the relations of men. From this moment on the property, the greatest evil of mankind, and man is justified in this context is to be called a civilian man. Emilio's work, one realizes that Rousseau sees the impossibility of man back to nature and therefore chooses another path: to exalt the human moral virtue, explaining it as a citizen, or someone who is master of himself same. The issue dealt with in this article refers to the concepts man and citizen in Rousseau, and the impossibility of getting along, and the inability to identify the human essence as such.

**Key Words:**

Jean-Jacques Rousseau; Ethnocentrism; Emilio; Social Contract.

**REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA**

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Introdução e notas. In: ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultura, 1978. (Col. Os Pensadores)

ROUSSEAU, J.-J. Discours sur les sciences et les arts. In: **Œuvres complètes**. V. 3. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. **As Confissões**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.

\_\_\_\_\_. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964. v. 3.

\_\_\_\_\_. Emile ou De l'éducation. In: **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969. v. 2.

\_\_\_\_\_. Du contrat social. In: **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964. v. 3.

SALOMON-BAYET, C. Jean-Jacques Rousseau. In: CHÂTELET, F. **História da filosofia: idéias, doutrinas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. v. 4.

VIEIRA, E. Frágoso. **O senso antropológico em Jean-Jacques Rousseau**. Recife: Universitária da UFPE, 1989.