

A genealogia da moral no *segundo Discurso* de Jean-Jacques Rousseau

ANDRÉ DALPICOLO

Resumo: O objetivo deste artigo é a compreensão da antítese entre natureza e cultura ressaltada por J.-J. Rousseau no segundo *Discurso*, uma vez que revela como o homem distanciou-se do seu elemento harmônico. Para tanto, é preciso remontar ao “tempo” em que a natureza reinava soberana, pois a condição humana desempenhava apenas as suas funções vitais. Além disso, é necessário também destacar a passagem desse “tempo” para um outro onde ocorre um desengate entre o homem e o mundo; porém, é equivocado assinalar que esse fato esteja à margem da natureza essencial do homem, apesar de consolidar-se como a sua “desnaturalização”, devido a impossibilidade dos termos liberdade e alienação se excluírem mutuamente dentro da filosofia rousseauniana.

Palavras-chaves: Liberdade ; Razão ; Natureza ; Cultura

Abstract: The objective of this article is the comprehension of the antithesis between nature and culture highlighted by J.-J. Rousseau on the second *Discourse*, once it reveals how the man kept away from his harmonic element. Therefore, it's essential to return to the “time” when nature was sovereign, because the human condition performed only its vital functions. Besides, it's also necessary to point out the transition of this “time” to another where a separation between the man and the world occurs; however, it's wrong to say that this fact is apart from the essential nature of man, although it's consolidated as his “denaturalisation”, due to the impossibility of the terms freedom and alienation to mutually exclude inside the rousseaunian philosophy.

Key-words: Freedom ; Reason ; Nature ; Culture

A genealogia da moral no *segundo Discurso* de Jean-Jacques Rousseau

André Dalpico

A antítese da natureza e da cultura pode resolver-se em um movimento progressivo: tal é a filosofia que Kant lerá em Rousseau e retomará por sua própria conta.

No segundo Discurso, que é o préambulo do "sistema", Rousseau quase não nos deixa entrever essas perspectivas tranquilizadoras. Seu propósito, aqui, é de mostrar como o homem excluiu-se da harmonia natural¹.

Introdução

Este artigo é dividido em três partes. A primeira delas retrata a "época" onde era impossível verificar a antítese entre natureza e cultura, uma vez que o desenvolvimento da condição humana enquanto *homo sapiens* era nulo; entretanto, isso não significa que esse fator invalide o trabalho exercido por seu elemento essencial, ou melhor, sua *perfectibilidade*. A segunda delas examina a passagem dessa "época" para uma outra onde acontece o inverso. Deve-se ressaltar a preocupação de J.-J. Rousseau em fundamentar essa passagem através de uma *causa fortuita*, porque somente assim a genealogia da moral no segundo *Discurso* tornar-se inteligível. A terceira parte considera a *possibilidade* desta antítese ser suprimida no universo rousseauiano; aliás, é através dela que a unidade da filosofia exposta pelo pensador genebrino pode ser defendida.

O estado originário do homem

As páginas iniciais do segundo *Discurso* indicam a necessidade de se criar um "marco zero" para a antítese entre natureza e cultura, sendo que este deve apontar a incapacidade humana de desenvolver-se enquanto *homo sapiens*, porque o mesmo é responsável pelas duas fases dessa antítese na História. Logo, é legítimo dizer que a condição humana circunscrita pelo "marco zero" não consegue compreender a diferença que há entre ela e a natureza. De certa maneira, essa incompreensão fundamenta o elemento essencial dessa condição enquanto potencialidade, ou

¹ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo (seguido de sete ensaios sobre Rousseau)*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, s/data, p. 300.

melhor, sustenta a *perfectibilidade* enquanto vir-a-ser. Por um lado, o segundo *Discurso* expõe que o “marco zero” da antítese entre natureza e cultura deve revelar a unidade entre o homem e o mundo, ao invés da sua radical cisão. Porém, por outro lado, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* explica que essa unidade se apresenta apenas no seu estado embrionário no homem natural ², já que lhe falta a noção de que o seu estágio perfeito *deve* ser precedido pela ruptura dos termos que a compõem. Além disso, tal ruptura ressalta a necessidade humana de dominar o meio circundante que lhe impõe obstáculos, pois somente assim irá prover a sua subsistência material. Um olhar atento para esse acontecimento revela a originalidade do segundo *Discurso*, porque especifica como a luta entre o homem e o mundo é na verdade um *apelo* para a sua reconciliação, uma vez que esta corresponde ao conhecimento final que esse homem tem de si mesmo. Nota-se, portanto, que o *telos* fundamental da condição humana no segundo *Discurso* é o autoconhecimento, revelando assim a influência exercida por Sócrates sobre o filósofo genebrino. Quem retratou bem essa influência foi Henri Gouhier: “Não basta ao homem se enxergar para se ver, pois este homem que se enxerga crê em qualquer coisa: é Sócrates que obriga tal homem a reconhecer que nada sabe” ³.

Se o *telos* fundamental da condição humana é o autoconhecimento, logo o “marco zero” da antítese entre natureza e cultura é um estado extra-histórico, já que é improvável dissociar da existência humana a sua característica de *homo sapiens*; aliás, o próprio J.-J. Rousseau afirmou no segundo *Discurso* o caráter duvidoso do estado originário do homem:

“O estado da natureza, nos diz Rousseau, talvez jamais tenha existido. Que seja. É preciso, contudo, colocá-lo por hipótese, pois só se pode medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um “grau zero” (...) É preciso notar bem que o estado da natureza não é um imperativo moral; não é uma norma prática, à 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” ⁴.

Talvez o filósofo genebrino tenha conferido um caráter duvidoso ao estado originário do homem por dois motivos: enquanto o primeiro corresponde à impossibilidade do “marco zero” revelar o estágio perfeito da unidade entre o homem e o mundo, o segundo diz respeito ao perigo de associar-se a “origem” do homem à cisão radical que o mesmo mantém junto ao meio

² Termo utilizado por Pierre Burgelin para designar o estado originário do homem.

³ Gouhier, Henri. *Les médiations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p. 11.

⁴ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo (seguido de sete ensaios sobre Rousseau)*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, s/data, p. 300.

circundante, uma vez que isto tornaria essa cisão insuperável. Contudo, tornar duvidosa a existência desse estado traz um problema para J.-J. Rousseau, já que o obriga a buscar um fundamento lógico para o homem natural, pois do contrário não há como impedir que o mesmo seja considerado um mero produto da sua imaginação. Como isto é possível?

A solução deste problema apresenta-se no início do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, posto que segundo Starobinski “Jean-Jacques fia-se em um outro guia: para pintar a constituição do homem, é para o seu próprio coração que ele se volta. Não duvida {sic}, é ele próprio um ‘homem da natureza’, ou ao menos, um homem em quem a lembrança da natureza não se apagou”⁵. Ora, é importante ressaltar que o coração jamais engana ao homem, dado que lhe revela o verdadeiro caminho a ser trilhado e é a partir desta premissa que a natureza humana é boa, apesar do seu desenvolvimento histórico mostrar justamente o contrário.

A “desnaturalização” do homem

Nota-se, portanto, que o grande desafio de J.-J. Rousseau no *segundo Discurso* é revelar como a historicidade do homem não elimina o seu elemento natural, ou seja, a bondade, pois do contrário tornar-se-ia impossível defender a sua redenção histórica. Para tanto, é preciso que o filósofo genebrino reconstitua a gênese da humanidade tal como fez o cristianismo, porque somente assim poderá imputar ao desenvolvimento temporal da condição humana a origem do mal⁶. No entanto, isso não invalida a divergência que há entre ambos, uma vez que o *segundo Discurso* deixa a entender que o homem deve contar somente consigo mesmo para superar o mal que o atinge, ao passo que a *Escritura sagrada* assinala que essa superação se realiza por meio da iluminação divina. Decerto, alguém poderia argüir o seguinte: por que o pensador genebrino necessita distanciar-se do cristianismo para explicar a origem do mal, já que ambos a fundamentam através da liberdade humana? A nosso ver, isto se deve a importância que Rousseau confere ao fato do homem ser originariamente bom.

Se a bondade humana representa tanto a possibilidade quanto a realização do auto-conhecimento, logo o seu oposto é a abstração desse último. Diante disso, é mister reconhecer

⁵ Ibidem, pp. 296-297.

⁶ “Não sem razão foi apontado que entre a doutrina de Rousseau do ‘estado natural’ e a doutrina cristã do ‘estado original’ existem analogias formais muito específicas. Também Rousseau conhece a expulsão do homem do paraíso da inocência; também ele vê na evolução do homem em direção a um ser racional um ‘pecado original’ que o exclui da felicidade segura e bem resguardada que desfrutou até então”. Cassirer, Ernest. *A questão J.-J. Rousseau*. Prefácio e posfácio de Peter Gay. Tradução de Erlon José Pascoal. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 76.

que a origem do mal não está presa *stricto sensu* ao nascimento da sociedade humana, apesar desta apresentar-se historicamente como má, pois do contrário não haveria como o filósofo genebrino criticar a forma pela qual o homem convive atualmente com seus pares. Prova dessa assertiva radica-se no fato de J.-J. Rousseau ter deixado entender no segundo *Discurso* que o fundamento da historicidade humana é uma *causa fortuita* que aconteceu na natureza. Ou seja: ele deixou implícito no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que o desenvolvimento temporal da condição humana poderia ter ocorrido de uma outra forma, já que o seu fundamento é *contingente*.

Isto posto, percebe-se quão a antítese entre natureza e cultura é incapaz de perpetuar-se como um *elemento necessário* da historicidade humana. De início, ela revela como o homem pode distanciar-se do seu *telos* fundamental, tornando-o assim estranho a si mesmo; aliás, esse distanciamento pode ser intitulado como a “desnaturalização” do homem, uma vez que fundamenta a incapacidade humana de conhecer plenamente a si própria. No entanto, isso não significa que o ser humano tenha eliminado a sua natureza essencial, apesar de consolidar um processo de desfiguração da mesma, porque a sua historicidade está atrelada a sua característica de *homo sapiens*. Logo, é inexato dizer que o homem inserido na antítese entre natureza e cultura é irracional, mesmo que a sua racionalidade esteja desviada do seu curso originário, sendo Rousseau detalha que o fundamento desse desvio é a crença humana acerca da equivalência entre os termos progresso intelectual e conhecimento de si. Explico melhor: o filósofo genebrino expõe que o acúmulo de conhecimento que o homem tem do meio circundante não significa necessariamente o conhecimento de si próprio, dado que a realização deste depende da intenção que o rege.

Um olhar atento para a antítese entre natureza e cultura revela um coeficiente de alienação experimentado pelo homem no seu desenvolvimento temporal, tornando-o estranho a sua natureza, pois tenta apropriar-se indevidamente do meio que o cerca; aliás, esse “estranhamento” ocorre quando ele acredita numa ordem natural que o favoreça em relação aos seus pares, ignorando completamente o elemento essencial que o fundamenta. A mensagem final do segundo *Discurso* é que toda forma de desigualdade fundamentada pelo homem é arbitrária, já que ele é incapaz de adequar-se a sua natureza essencial.

A “superação” da antítese entre natureza e cultura

Entretanto, é inexato afirmar que a alienação signifique no segundo *Discurso* apenas o “estranhamento” que o homem experimenta no seu desenvolvimento temporal, pois do contrário não haveria mais como defender a bondade como sua característica originária. De certa maneira,

essa alienação também representa um “apelo” para que a condição humana possa suplantar o descompasso que há entre ela e o mundo, adequando-se dessa forma plenamente a naturalidade do seu ser. Essa superação dar-se-á à medida que o homem entender que o acúmulo de conhecimentos sobre o meio que o cerca não corresponde necessariamente o conhecimento de si próprio. Como isto é possível? Em poucas palavras, esse acúmulo não pode estar sustentado pela radical separação do homem em relação aos seus pares, já que somente assim se tornará o elemento que fundamentará a total integração entre o indivíduo e o meio circundante. Ou seja: o conjunto de saberes que o homem tem do meio que o cerca não deve provocar a alteridade face aos seus pares, posto que é desta forma que ele se transformará no fio unificador entre natureza e cultura.

Compreender a alienação enquanto “apelo” para a superação do descompasso entre o homem e o mundo é dar o primeiro passo para legitimar a unidade do sistema rousseauiano:

“Nas *Confissões* ele enfatizou que seus escritos, tomados como um todo, revelam uma filosofia consistente e coerente. ‘Tudo que é ousado no *Contrato social* havia aparecido previamente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*; tudo que é ousado no *Emílio* havia aparecido previamente em *Júlia*’. As discrepâncias que o leitor pudesse encontrar em elas seriam, afirmava, puramente superficiais”⁷.”

Mais do que isso: fundamentá-la através desse “apelo” é desqualificá-la enquanto antítese da liberdade, tornando assim possível erradicar a separação que há entre a essência e a existência humana⁸. Dessa forma, o segundo *Discurso* deixa entender que os termos liberdade e alienação não se excluem reciprocamente, uma vez que um não se configura como o contrário do outro. Entrementes, ele assinala que a excelência da liberdade humana realizar-se-á somente quando esta reconhecer o seu limite referente a incapacidade de manter uma radical alteridade perante os seus pares. Nota-se, portanto, que o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* deixa implícito que a liberdade humana constitui-se como a faculdade elementar da humanidade, ao invés de ser uma simples faculdade individual. “A originalidade de Rousseau não consiste tanto em revelar como o mau princípio é engendrado pelo

⁷ Ibidem, pp. 7-8.

⁸ “Ainda hoje estamos bastante habituados a opor a existência à essência; logo, não é de se admirar que uma filosofia visivelmente fundada sobre a existência dentro de uma situação concreta confere uma tal importância à natureza humana. Mas a posição de Rousseau reside justamente na impossibilidade de dissociar-se estas duas noções, uma vez que é impossível a existência humana desenvolver-se à margem da sua natureza. O vício de nossa situação atual, ou melhor, a desordem da nossa atual natureza consiste na produção de uma ‘desnaturalização’ que nos mascara o sentimento de existência – fonte da felicidade –, impedindo o homem ‘de existir segundo a sua natureza’”. Burgelin, Pierre. *La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, p. 219.

bom, mas sim de tê-lo identificado com a sociedade que possui uma ambivalência constitutiva”⁹. Prova dessa “ambivalência” verifica-se no *Contrato social*, pois nele J.-J. Rousseau demonstra como o homem pode equacionar o “estranhamento” que experimenta quando se relaciona com os seus semelhantes. Essa demonstração provoca a eliminação da antítese entre natureza e cultura, posto que o conhecimento do homem sobre o meio que o cerca identifica-se com o conhecimento de si mesmo. Isto é: J.-J. Rousseau nos revela no *Contrato social* que essa eliminação é realizada quando o homem entende que o conhecimento de si mesmo depende do reconhecimento da liberdade dos seus pares.

Conclusão

Enfim, qual é a conclusão deste artigo? De antemão, pode-se dizer diz respeito a importância da ligação entre liberdade e razão no sistema rousseauiano, uma vez que *ser livre é poder conhecer a si mesmo e a plena realização desta possibilidade acontece quando o homem reconhece a liberdade dos seus semelhantes*. As três fases da antítese entre natureza e cultura refletem justamente esta conclusão, porque revelam o longo caminho percorrido pela condição humana para *recriar* o seu elemento originário. “O homem natural não pode escapar a sociedade, mas pode recriá-la para assim recriar-se”¹⁰.

É mister reconhecer que a inteligibilidade da ligação entre liberdade e razão depende do pressuposto que assinala a unidade da filosofia rousseauiana. Dessa forma, não foi o nosso objetivo destacar a dicotomia indivíduo/sociedade ressaltada por alguns intérpretes de Rousseau, posto que ela é incapaz de desqualificar a *idée-force* que norteia a doutrina exposta pelo filósofo genebrino. Se assim não for, corre-se o risco de compreender essa doutrina através de uma centelha de paradoxos, ao invés de um todo coerente e consistente.

Para finalizar, é preciso expor que a busca ininterrupta pela unidade do pensamento rousseauiano pode ocultar elementos que efetivamente são irreconciliáveis, ou melhor, torná-los insignificantes. De acordo com Peter Gay, essa busca pretende sistematizar aquilo que exatamente não pode sê-lo, apesar de esclarecer alguns pontos fundamentais:

“A busca persistente de um centro intelectual pode expurgar, como insignificantes, contradições que são de fato fundamentais. O pendor do Idealismo pela unidade e abrangência pode ensejar a conciliação, numa síntese supostamente superior, daquilo que é efetivamente irreconciliável. Com efeito, é possível afirmar-se que

⁹ Ibidem, p. 240.

¹⁰ Gay, Peter. *Prefácio e posfácio do livro "A questão J.-J. Rousseau"*. Tradução de Erlon José Pascoal. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 22.

Cassirer incute mais sistematicidade em Rousseau do que realmente existe, e que, em sua ênfase na "liberdade", torna Rousseau mais kantiano do que os fatos lhe permitiriam afirmar ¹¹."

Referências bibliográficas

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

CASSIRER, Ernest. *A questão J.-J. Rousseau*. Prefácio e posfácio de Peter Gay. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

LANSON, Gustave. *Histoire de la littérature française*. Paris: Librairie Hachette, 1903.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdades entre os homens*. Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Editora Cultrix, s/data.

_____. *O contrato social*. Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Editora Cultrix, s/data.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo (seguido de sete ensaios sobre Rousseau)*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, s/data.

¹¹ Ibidem, p. 28.