

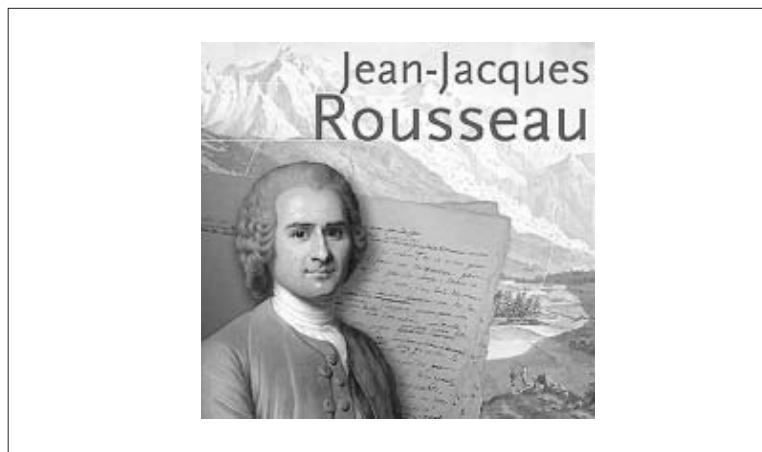


A HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO POR J.-J. ROUSSEAU

Renato Moscateli

A

o se estudar o pensamento histórico do século XVIII, o nome de Jean-Jacques Rousseau merece uma atenção importante. Embora o filósofo suíço não tenha sido propriamente um historiador, ele devotou grande parte de seu esforço intelectual a refletir sobre o significado do devir histórico com o objetivo de compreender o processo que levou o ser humano a sofrer profundas alterações em seu modo de vida e, acima de tudo, em sua constituição moral. Assim como outros de seus contemporâneos, Rousseau viu na história da civilização um tema fundamental a ser explorado, mas, como poucos entre eles, desenvolveu um entendimento suficientemente complexo dessa questão para perceber que se tratava de uma realidade multifacetada que não se podia reduzir a um elogio do progresso tal qual se ouvia em sua época.



Afinal, quando se investiga as idéias sobre a civilização no amplo contexto do Iluminismo, vê-se logo que, para a maior parte dos filósofos, ela representava um conjunto de valores que, quanto mais estivessem presentes entre os homens, mais benefícios trariam à sociedade. A tolerância, a liberdade, o incentivo ao desenvolvimento das artes e das ciências, o uso da razão como guia tanto no governo quanto na economia, eram alguns desses valores. Olhando para as condições de vida da humanidade nos séculos passados, e comparando-as com as de seu próprio tempo, muitos contemporâneos de Rousseau acreditaram que o processo histórico era um sinônimo de progresso, uma vez que o século XVIII lhes parecia um momento em que as realizações humanas haviam permitido à civilização existente superar em muito tudo o que já se conseguira alcançar antes. Além disso, sua concepção secularizada da história levava-os a ver no futuro a continuidade de seus esforços em prol da civilização, de modo que a emancipação do homem dos males que ainda o afligiam seria certamente efetivada, mais cedo ou mais tarde.

Rousseau concordava com tais esperanças? A resposta a essa pergunta deve passar pelo questionamento da imagem de um Rousseau supostamente inimigo da civilização. Rousseau certamente não compartilhava da crença na inexorabilidade do progresso. Se muitos pensavam a história como o caminho pelo qual a humanidade aprimorava cada vez mais a si mesma, o filósofo suíço a considerava também como o movimento pelo qual os homens abandonaram sua simplicidade primitiva e foram corrompidos pelo advento do amor-próprio. Em seu *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ele propôs que o nascimento da vida em sociedade afastou gradativamente o ser humano da natureza, pois a desigualdade que passou a caracterizar a condição dos indivíduos uns em relação aos outros despertou neles necessidades artificiais que constituíam a essência da



civilização. Ao contrário de enxergar o processo histórico como uma via de mão única em direção ao desenvolvimento positivo do potencial humano, Rousseau percebia nele o agravamento da corrupção. Segundo Maria das Graças de Souza (2001), o filósofo adotou uma visão linear de história, embora, diferentemente de diversos contemporâneos seus, para ele a trajetória linear aponte para um sinal negativo. Por esse motivo, diz Souza, Rousseau fazia parte de uma longa tradição de pensadores que compreenderam a mudança histórica sob o signo do declínio, uma tradição que, em pleno século XVIII, mantinha-se com muita força nos meios intelectuais, de modo que, ao pregar contra a degeneração humana verificada ao longo da história, Rousseau estava longe de ser uma voz solitária clamando no deserto. Porém, isto não levou o autor a condenar incondicionalmente a civilização e tudo o que ela representava.

Embora não ignorasse as imensas dificuldades que envolviam a transformação estrutural no modo de vida das sociedades existentes, o filósofo acreditava que do interior da própria civilização poderiam surgir forças capazes de alterar os rumos da história, reconciliando o homem e a natureza, bem como combatendo a desigualdade e os problemas por ela causados. Nesse intuito, a educação assumia um papel fundamental para impedir que os males da civilização degenerassem o espírito naturalmente bom dos homens, e o projeto pedagógico apresentado no *Emílio* poderia contribuir para essa finalidade. Portanto, Rousseau era um inimigo da civilização, mas apenas do tipo de civilização que sufocava a voz da natureza nos corações humanos, e que fazia da desigualdade sua condição de existência.

Isto é visível em se tratando da maneira como o filósofo concebia o estágio atingido pela civilização no século XVIII. Em seu texto literário mais importante, o romance epistolar *Júlia ou A Nova Heloísa*, Rousseau interpretou o contexto histórico de sua época usando a ficção para compor um rico quadro formado por representações da sociedade de Paris. Nessa imagem literária, a linguagem cheia de sutilezas dos parisienses foi o aspecto mais ressaltado pelo autor. À medida que seus personagens tomavam contato com os habitantes da capital, iam percebendo que as palavras que usavam

para se expressar nem sempre correspondiam à realidade de suas intenções.

A cortesia moldava as relações humanas a fim de enquadrá-las nas regras de um comportamento refinado e bem pouco natural. Como se fizessem parte de um grande espetáculo teatral, os parisienses colocavam as máscaras da civilização sobre suas faces e desempenhavam papéis uns para os outros. Rousseau conseguiu enxergar através desse jogo de representações, revelando que a manutenção das aparências era essencial para o tipo de existência civilizada que caracterizava a vida dos franceses. Ele empenhou-se em denunciar que, para além das ilusões criadas pelo refinamento da capital, persistiam desigualdades sociais que a linguagem polida de seus moradores não somente encobria, mas também reforçava.

Nesse ambiente tão distante daquela simplicidade que Rousseau atribuía à verdadeira natureza do homem, havia pouco espaço para a manifestação sincera dos sentimentos. O importante em tal sociedade era saber ser agradável, o que demandava a capacidade de agir com desenvoltura para conquistar a confiança alheia. Adaptar-se aos costumes refinados, porém, geralmente não se constituía em uma tarefa fácil. Ainda mais porque, no século XVIII, Paris estava se consolidando como o centro cultural, político e econômico do reino, e as conseqüências dessa transformação se faziam sentir com crescente intensidade pelas pessoas que tomavam contato com ela (Cf. Sennett, 1995). A obra rousseauiana retrata como as múltiplas experiências da modernidade parisiense influíam sobre as personalidades de modo a desafiar sua solidez, tornando ainda mais complexa a convivência dos que habitavam ou visitavam a capital. Estar dentro do “turbilhão social” de Paris era o mesmo que ser arrebatado por um movimento que abalava os valores morais e sentimentais.

Para Rousseau, a civilidade dos parisienses era o triunfo da artificialidade, o ápice de um longo movimento histórico de distanciamento da natureza. Quando o filósofo suíço apontava na passagem à vida civilizada a entrada do homem no reino das aparências, domínio em que o amor-próprio era o sentimento maior,

ele tinha em mente o que os resultados de tal mudança haviam gerado em sua época, isto é, a suprema desnaturação da humanidade. O surgimento de uma nova sensibilidade seria necessário para reverter os males que as “falsas demonstrações enganadoras” exigidas pelos hábitos da sociedade provocavam, e o exemplo literário da comunidade de Clarens poderia servir de contraponto à polidez parisiense. Clarens é descrita em *A Nova Heloísa* como um verdadeiro paraíso projetado para promover o retorno à natureza, não em sua forma primitiva, mas por meio de uma ordem comunitária na qual os laços afetivos e morais que ligam os indivíduos estimulam a transparência dos sentimentos, a plena sinceridade, e a organização econômica possibilita tanto quanto possível a imediatez no domínio da subsistência. A “sociedade íntima” governada pela personagem Júlia representa, pois, uma pequena síntese de natureza e civilização que Rousseau produziu para conciliar, via literatura, esses dois estados opostos em uma forma superior de existência social.

Seria possível, então, combater as mazelas relatadas pelo filósofo em seus textos, esses graves problemas que emergiram no decorrer da história e que foram impingidos à humanidade por seus próprios membros? A resposta afirmativa traz consigo o tema essencial da política e dos meios mais adequados para a transformação da sociedade. A abordagem das questões referentes à civilização no século XVIII indica que elas estavam relacionadas à esfera política de uma forma muito marcante. Havia uma Filosofia da história iluminista que concebia a passagem do tempo como palco para a manifestação do progresso, cuja meta intrínseca seria o desenvolvimento contínuo da civilização. Reinhart Koselleck (1999) afirmou que essa Filosofia da história não se separava da crítica moral do Estado absolutista movida pelos intelectuais, de acordo com a qual a crença no progresso pressupunha igualmente a vitória final da sociedade contra uma autoridade cujos direitos eram considerados injustos. Assim, a implementação bem-sucedida do conjunto de valores éticos e racionais contidos na civilização pretendida pelas Luzes passava necessariamente por profundas mudanças no domínio político. Por outro lado, a importância do Estado como agente civilizatório

era suficientemente bem conhecida na época para ser ignorada. Arlette Farge (1991) escreveu que, ao criar instrumentos oficiais para difundir a polícia (*police*) entre todos os estratos sociais, a monarquia francesa aumentava o alcance de seu controle sobre a vida dos súditos, e procurava desse modo banir os comportamentos considerados incivilizados para garantir a ordem pública e, segundo seus defensores, a felicidade geral da população. Esses dois cruzamentos entre civilização e poder justificam a ênfase dada, no pensamento filosófico do século XVIII, à política como instância fundamental em qualquer projeto de reorganização social. Rousseau tinha uma clara noção disto quando ressaltava, em vários de seus textos, que o poder do governo sobre o caráter dos governados era muito maior do que se imaginava, pois, para ele, os povos eram sempre aquilo que seus governos faziam deles.

Como creditava ao Estado uma influência tão decisiva sobre a sociedade, o filósofo suíço dedicou-se a minuciosas discussões sobre as origens e os fundamentos de seu poder. Rousseau reconstruiu a história hipotética do nascimento da autoridade relacionando-o ao surgimento da desigualdade econômica. Quando a propriedade privada foi estabelecida, e ricos e pobres passaram a disputá-la, a ordem política foi ardilosamente proposta pelos abastados como meio de autoproteção. As reflexões realizadas pelo autor levaram-no a compreender a autoridade dos governos como desprovida de qualquer determinação sobrenatural, ao contrário do que afirmavam os teóricos do direito divino. Para Rousseau, o Estado era um produto histórico do advento da civilização, uma obra humana, portanto, e como tal poderia ser aperfeiçoado por ações conscientes de sujeitos esclarecidos.

Tais ações deveriam levar à constituição do que Paul Hazard (1948) chamou de uma civilização baseada na idéia de direitos. Para tanto, era preciso que se empreendesse a crítica dos fundamentos do tipo de

Estado predominante no Antigo Regime, ou seja, a monarquia absoluta. Dois dos focos centrais dessa crítica incidiram na atribuição de um caráter sagrado à figura do rei e na distância entre as deliberações do monarca e a vontade popular, principais motivos da condenação de Rousseau ao absolutismo delineada no *Contrato Social*. Tratando o rei como um simples homem em seus textos, o filósofo defendia que ele deveria reconhecer a sociedade, e não Deus, como fonte de seu poder, e, por conseguinte, assumir perante ela o compromisso de respeitar os direitos de seus membros não somente como súditos, mas sobretudo como cidadãos. Mais do que um mero deslocamento teórico, tal mudança nas bases de legitimidade da autoridade monárquica significava uma profunda alteração nas relações entre Estado e sociedade, pois implicava um grande passo no sentido da racionalização da política.



Esse processo de racionalização das estruturas do Estado era parte do que Max Weber (1997 e 2001) e seus comentadores caracterizaram como modernização. O conjunto das formas políticas e das configurações sociais que compunham o Antigo Regime na França, bem como em outros Estados europeus, parecia aos iluministas um quadro problemático que exigia reformas importantes, as quais seriam imprescindíveis para a superação de seus vários elementos arcaicos. No tocante à monarquia, as opiniões variavam. Havia aqueles que propunham sua abolição, enquanto outros acreditavam que ela poderia ser aprimorada. Voltaire, por exemplo, estava entre estes últimos, pois seus textos históricos e literários continham um catálogo de virtudes que definia as qualidades necessárias a um príncipe moderno, entre as quais se encontravam a justiça, a prodigalidade, a magnificência, a operosidade, a sabedoria e a tolerância (ver Lopes, 2004). Considerando-se as críticas de Rousseau ao absolutismo, talvez se pudesse pensar que ele, por sua vez, reivindicava o fim do regime monárquico, dado que suas convicções igualitárias parecem indicar que

somente a democracia radical lhe agradava como tipo de governo. Certamente, a leitura das obras do filósofo suíço demonstra seu grande apreço pela idéia de soberania popular, sua crença na vontade geral como origem da lei, e a tendência a ver na igualdade, não apenas civil, mas também econômica, uma forma de promover a coesão dos componentes do Estado. No entanto, tal leitura também indica que Rousseau era bem mais pragmático do que alguns de seus críticos pensaram, e sabia que o regime monárquico, juntamente com as distinções sociais que ele comportava, não seria facilmente substituído por instituições democráticas. Assim, ele refletiu sobre a possibilidade de corrigir certos aspectos negativos da monarquia, e em suas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, recomendou medidas a serem implantadas num caso concreto. Rousseau dizia que era preciso mobilizar todos os membros do corpo político, inspirando um mesmo espírito de patriotismo e de virtude em governantes e governados, apesar das desigualdades que os diferenciavam. Segundo ele, era essencial que a participação dos súditos na administração do reino fosse paulatinamente ampliada, sem o que a distância entre o soberano e o povo jamais seria estreitada. Mas, acima de tudo, Rousseau defendeu a superposição da lei à vontade dos reis, condição *sine qua non* para o surgimento de uma civilização de direitos.

De fato, a constituição do império da lei representava o ponto central das reformas modernizadoras do Iluminismo, mas tinha de ser complementada por diversas outras. Rousseau clamava por critérios mais racionais de composição da estrutura administrativa, o que, em outras palavras, queria dizer o fim da antiga prática da venalidade dos cargos públicos. O filósofo suíço propôs inclusive a avaliação popular dos candidatos às funções estatais, a fim de que o mérito prevalecesse acima de tudo. Somente dessa forma poder-se-ia garantir uma maior eficiência nos

negócios do governo, o qual devia eliminar também os privilégios econômicos concedidos a grupos ou a indivíduos, para que administrasse eficazmente seus recursos financeiros. Afinal, algumas das maiores dificuldades enfrentadas pela monarquia francesa no século XVIII deveram-se à sua incapacidade de equilibrar o erário do reino.

Na concepção de Rousseau, um Estado racional não poderia tolerar que a barbárie continuasse perpassando suas ações. Por este motivo, o alcance das reformas que propunha tinha de atingir a limitação da violência ao estritamente indispensável para manter a ordem pública. No âmbito externo da política, isto significava que a guerra era inaceitável como instrumento nas relações internacionais. Já no âmbito interno, dois outros elementos deveriam ser alvos de mudanças: o sistema judiciário, cujo arcaísmo resultava comumente em práticas desumanas para com os acusados e em penas desproporcionais para os condenados, e o princípio da intolerância religiosa que, em nome da unidade da fé, prejudicava

milhares de indivíduos cujas crenças divergiam das ortodoxias oficiais. Essas três formas de barbárie – guerra, injustiça, intolerância – opunham-se diametralmente ao conjunto dos valores da civilização desejada pelos filósofos das Luzes, na medida em que o direito à paz, a um julgamento justo e à liberdade religiosa era tido por eles como um princípio fundamental.

Entretanto, muitas das mudanças que os filósofos reivindicaram em suas obras somente foram realizadas depois que a Revolução Francesa iniciou seu ataque ao Antigo Regime. Esta solução revolucionária dificilmente seria aprovada por muitos deles, que certamente abominariam atos radicais como a execução do rei. Mas e quanto a Rousseau? Alguns dos intérpretes de sua vida e obra, como Will Durant (1996) e Guy Endore (1965), acreditavam que o filósofo suíço via na



revolução o melhor caminho para destruir a sociedade corrupta e gerar, por intermédio de medidas extremas, um novo mundo mais virtuoso. Todavia, há fortes evidências de que Rousseau temia o perigo das revoluções e recomendava que as transformações nos governos deviam evitar toda mudança viva e brusca, como suas advertências aos rebeldes poloneses revelam (Cf. Prado Jr., 1995). O autor reconhecia as dificuldades presentes no objetivo de alterar os costumes políticos, dificuldades que seriam vencidas unicamente pela consecução de uma série de reformas modernizadoras, as quais poderiam ser mais bem executadas se o povo fosse educado no amor à pátria. Rousseau de forma alguma parecia crer que algo como uma civilização baseada na idéia de direitos surgiria dos arroubos violentos de uma revolução.

Ainda que contrário a uma ruptura revolucionária, Rousseau sabia que o homem era responsável pela construção de sua realidade, e que cabia a ele combater as mazelas que o atingiam. A história da civilização que ele escreveu no interior de suas obras revelou que a humanidade decidira se afastar da natureza para dar origem a um novo mundo cuja organização se tornava a cada dia mais complexa e desafiadora. A política, que havia nascido desse processo, seria uma arma indispensável para que a sociedade agisse conscientemente no intuito de fazer de sua história o palco de uma luta constante pela elevação da dignidade humana. Para Rousseau, enfim, é somente graças a esse esforço que o sentido e o valor da vida se abrem. É tarefa da humanidade, em vez de se perder em queixas inúteis sobre o infortúnio da existência, compreender e dominar o seu próprio destino.

T & M

Texto recebido em junho de 2004.

Aprovado para publicação em julho de 2004.

SOBRE O AUTOR:

Renato Moscateli é Mestre em História Social pelo Programa Associado de Pós-Graduação em História (Universidade Estadual de Maringá/Universidade Estadual de Londrina).

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
REVISTA TEMAS & MATIZES
www.unioeste.br/saber

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
REVISTA TEMAS & MATIZES
www.unioeste.br/saber

REFERÊNCIAS:

- DURANT, W. *A história da filosofia*. Trad. Luís Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.
- ENDORE, G. *O coração e o espírito: a estória de Rousseau e Voltaire*. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- FARGE, A. "Famílias. A honra e o sigilo". In: ARIES, P.; CHARTIER, R. (Orgs.). *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HAZARD, P. *A crise da consciência européia (1680-1715)*. Trad. Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1948.
- KOSSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 1999.
- LOPES, M. A. *Voltaire político: espelhos para príncipes de um novo tempo*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- PRADO JR., B. "Rousseau: Filosofia política e revolução". In: ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Trad. Maria Constança Pissara. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SENNETT, R. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SOUZA, M. G. de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- WEBER, M. "Os três tipos puros de dominação legítima". In: ---. *Sociologia*. 6. ed. Trad. Amélia Cohn e Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1997.
- . *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

