

NATUREZA E HISTÓRIA: OS SENTIDOS DA LIBERDADE E DA IGUALDADE*

*Idalice Ribeiro Silva ***

I - INTRODUÇÃO

O texto que se segue visa fazer uma reflexão parcial sobre os significados da liberdade e da igualdade, imprimidos na filosofia política moderna de três recorrentes pensadores: Hobbes, Locke e, em especial, Rousseau, que, entre outros filósofos também muito importantes não destacados aqui, formularam suas idéias e premissas acerca do conhecimento do homem e da sua inserção na sociedade. Idéias essas que lançaram as bases constitutivas do projeto burguês de sociedade engendrado há três séculos, e que, ainda hoje, compõem a constelação dos signos do ideário liberal que é, por assim dizer, norteador - ainda que não hegemônico - da vida social contemporânea.

No que concerne à temática dos sentidos da liberdade e da igualdade, é preciso esclarecer que o texto enfatiza especialmente - de forma mais detalhada, ainda que não exaustiva - alguns pressupostos teóricos de parte da obra de Rousseau, relacionando-os, sempre que possível, com as premissas de Hobbes e Locke, dois dos seus importantes interlocutores no campo da política moderna. E, ao final do texto, serão delineadas algumas mediações entre as idéias de liberdade e igualdade de Rousseau, Karl Marx, célebre pensador do século XIX, e Hannah Arendt, pensadora contemporânea que, sem dúvida, é uma expoência no campo da teoria política (e é preciso dizer: trata-se apenas de um esboço do que seria uma possível interlocução entre as idéias desses pensadores [e dessa pensadora] que ainda necessita ser suficientemente explicado; o que fica a desejar num artigo de caráter limitado como esse).

Tendo em vista a finalidade de evidenciar os significados da liberdade

* Este texto se beneficiou das discussões feitas pela Prof.^a Dr.^a Izabel A. Marson do Depto. de História da UNICAMP, a quem agradeço as sugestões e as críticas feitas ao mesmo (muito embora, nem todas elas tenham sido repensadas satisfatoriamente). Esclareça-se, de passagem, que não quero, com isso, comprometê-la por qualquer interpretação inscrita ao longo deste texto, apenas agradecê-la.

** Graduada em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Mestranda em História Social do Trabalho pela UNICAMP-Universidade Estadual de Campinas e professora de sociologia do Departamento de Ciências Sociais da FIT-Faculdades Integradas do Triângulo.

e da igualdade engenhosamente formulados Rousseau, escolheu-se, trabalhar com o seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*¹: obra que, sem dúvida, revela uma inédita visão da História, fundada na teoria do anti-progresso; da involução do gênero humano.

A história da sociedade, segundo Rousseau, é a história da desigualdade entre os homens. (Esta asserção, inclusive, lembra-nos o sentido da existência social inscrito na célebre assertiva de Marx - relevando aqui as disparidades teóricas entre um e outro - ao afirmar, anos depois, que *a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história da luta de classes*. Aliás, a desigualdade, no *discurso* de Rousseau, terminologicamente falando, refere-se ao indivíduo e não à classe). O homem, na concepção de Rousseau, era puro e feliz no estado de natureza, mas a instauração da sociedade, decorrente de um longo processo de degeneração da natureza humana, o corrompeu, o depravou e o sentenciou a viver na infelicidade social. Segundo ele, os homens civilizados são os menos indicados para refletirem sobre os sentidos da liberdade e da igualdade, uma vez que estes não as vivenciaram em sua originalidade e plenitude. Então, questionando e criticando o regime despótico da França do século XVIII, e não especificamente o projeto liberal de sociedade, é preciso ter clareza disso, ele indaga: que sociedade é essa, tão estranha à natureza humana?

Perguntas como esta, provavelmente, incomodaram os homens "civilizados" de todas as épocas e lugares. No decurso da humanidade, os homens vêm refletindo sobre os vários processos de formação social, visando compreendê-los e, mais que isso, transformá-los ou adequá-los às exigências de seu tempo.

Para se ter algumas noções da sucessão dessas idéias sociais e políticas no tempo², serão rastreadas, em seguida, algumas das mais

1. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. trad. Lourdes Monteiro Machado. 1ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

2. Para fazer o rastreamento das mais significativas obras sobre a compreensão dos homens em sociedade, inspirei-me, de uma forma geral, na trajetória traçada num paper intitulado: "A evolução das idéias do Neolítico à Era Nuclear". Além deste, consultei os fascículos "História do pensamento". Ambos constitutivos da Coleção Os Pensadores publicada pela Editora Nova Cultural em 1988. Em algumas obras citadas no texto, faço apenas menções relativas ao pensamento de seus autores (Não que elas sejam menos importantes, o fato é para explicitar satisfatoriamente suas idéias seria preciso ampliar os limites do artigo) ao passo que em outras tento detalhar um pouco mais, utilizando, inclusive, outras fontes bibliográficas que tive oportunidade de estudar.

significativas obras relativas ao estudo do homem em sociedade, que precederam aos escritos de Rousseau (e é preciso esclarecer: as obras mencionadas aqui representam apenas uma ínfima parte dos tantos escritos publicados até os dias de Rousseau), a partir dos tempos que remontam a Antigüidade. Época em que o conhecimento da realidade social consistia em explicações baseadas nos procedimentos fantasiosos e especulativos ou na vagueza das noções muitas vezes religiosas dos fenômenos sociais: a recorrência aos mitos para a elaboração do conhecimento sobre a dinâmica social. Contudo, ainda na antigüidade clássica, foram empreendidas algumas tentativas de explicação sistemática da sociedade no campo da filosofia que, apesar de certa convivência com o regime social da época, procuravam distanciar-se das influências religiosas e místicas. Pode-se destacar, entre os filósofos gregos, as obras de Platão (427-347 a.C.), *República*, na qual ele preconiza uma polis ideal; e de Aristóteles (384-322 a.C.), *Política*, que também idealizou uma república que garantisse o espaço para o exercício da liberdade, no qual o homem pudesse manifestar o seu pensamento através das palavras e sua ação através da política. A igualdade e a liberdade, afirmam eles, manifestam-se através do exercício da cidadania. O que pressupõe o estabelecimento de um corpo político regido pela justiça. Em ambas as obras, está delineada uma crítica hostil à teoria do direito natural, a qual testifica as desigualdades como qualidades inerentes às instituições sociais.

Já na época medieval os estudos sobre a realidade social ganham um pouco mais de densidade e apontam para a necessidade de intervenção nos rumos da sociedade. Tal é o caso de Santo Agostinho, que, buscando uma conciliação entre a fé cristã e a filosofia, arquitetou em sua obra, *A cidade de Deus* (413-427 d.C), um lugar imaginário, onde os homens deveriam livrar-se dos *pecados* para construir uma sociedade ideal.

Mas é a partir da Renascença que os estudos acerca dos homens em sociedade se avolumam e abrem novas dimensões no pensamento político até então insuspeitadas. Sobretudo, com a entrada em cena das obras como a de Maquiavel que descreve, em *O Príncipe* (1515), uma sociedade engendrada por duas forças antagônicas: uma que aspira dominar e oprimir e outra que não quer ser dominada e oprimida. Em traços gerais, ele sugere duas formas institucionais, o principado e a república, como possibilidades de fundar uma ordem civil estável. O principado, cuja política seria regida pelo medo e pela violência, desempenharia a tarefa de instaurar o equilíbrio social. Somente depois da consolidação desse processo de "regeneração"

da sociedade forjado pelo príncipe, a sociedade estaria preparada para edificar as bases da república³.

Posteriormente, Tomas Morus, em *Utopia* (1516), imagina uma ilha situada em algum lugar onde os homens viveriam uma vida melhor, sem, contudo, ameaçar os interesses dos grupos poderosos. Campanella também descreve, em *Cidade do Sol* (1602), uma sociedade imaginária perfeita, na qual, através de um criterioso processo de educação, os homens seriam bons e virtuosos.

Anos depois, Francis Bacon em sua obra *Novum Organum* (1620)⁴, faz uma reflexão sobre o saber dominante de seu tempo, dirigindo-se criticamente aos teólogos que temem a ciência, aos políticos que a menosprezam e aos escolásticos que a paralizam. Ele aponta para a necessidade de estudar os fatos, pois ao conhecer suas causas é possível intervir nos seus efeitos. Bacon destina o seu método para a vontade da criação e para a descoberta da ciência. Sua concepção de conhecimento científico baseia-se no método indutivo, no qual o raciocínio parte dos dados particulares até as formulações de teorias gerais acerca de uma determinada realidade. Nos seus escritos, a ciência é concebida como um instrumento de aprimoramento da condição humana e a história é apreendida como o progresso do homem no tempo. E o que é o despertar e o desenvolvimento da ciência e da técnica senão o delineamento, o esboço dos fundamentos do projeto liberal de sociedade; o despertar da vontade de o homem perpetuar a vida vencendo a morte através do domínio do tempo, da memória, da história e, portanto, do mundo.

Já René Descartes, face às novas aspirações da sociedade de sua época, acreditava veementemente na possibilidade de atingir a verdade racional acerca dos homens e que, por isso mesmo, estes mesmos homens pudessem apreender e dominar a realidade social de seu tempo. Em seu *Discurso do Método* (1637), denota uma concepção de ciência que debela os sentidos, as sensações como norma absoluta para buscar a verdade, pois são elementos que não podem garantir a obtenção da verdade racional. Outrossim, é a razão mesma que deve incumbir-se de desempenhar esta

3. SADEK, Maria Teresa. "Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtú". In: WEFFORT, Francisco C. *Os Clássicos da política*. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991.

4. BACON, Francis. *Novum Organum*; ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. trad. José Aluysio Reis de Andrade. 1ª edição, São Paulo, 1973. (Coleção Os Pensadores).

tarefa. A dúvida metódica, deve ser o caminho lógico pelo qual o homem percorrerá para atingir a verdade absoluta. Para isto, ele propõe o seu método intuitivo-dedutivo que parte de princípios gerais para atingir os fatos particulares. Método este que em muito influenciou o pensamento político e social que o sucedeu ao longo dos tempos⁵.

Por fim, um pouco mais tarde, surgem os escritos que mais nos interessam aqui. A começar pela obra intitulada: *Leviatã* (1651)⁶ de Thomas Hobbes. Não exatamente um liberal tão somente porque suas idéias eram fundadas no direito do indivíduo, mas um absolutista que propugnava o estabelecimento da paz social através de um contrato que atribui um poder ilimitado e absoluto a um governante, o soberano - encarregado de sanar o mal reinante nas relações humanas e de proteger os indivíduos da morte que, em decorrência do estado de *guerra de todos contra todos*, era uma ameaça e um perigo sempre iminente. No contrato hobbesiano, todos os súditos, ao engendrará-lo, deverão, sem exceção de nenhum deles, *autorizar todos os atos e decisões* do homem que virá a ser o soberano, *como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos do restante dos homens*⁷.

Tempos depois, a visão liberal de sociedade é ampliada em *Segundo Tratado sobre o Governo e Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690)⁸, no qual John Locke afirma que a propriedade é um direito natural e aponta para a necessidade de estabelecer um contrato, que vise a instituição da sociedade, através do livre consentimento e concordância de todos, cuja finalidade essencial é assegurar e preservar a propriedade da comunidade pactuada.

Entretanto, é no chamado "século das luzes" que o conhecimento sobre o homem em sociedade se amplia, avança e renova o pensamento

-
5. LARA, Tiago Adão. O caminho da Razão no Ocidente: a filosofia ocidental, do Renascimento ao nossos dias. 3ª edição, Petrópolis, 1988. p. 36 e 37.
 6. HOBBS, Thomas. Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores).
 7. RIBEIRO, Renato Janine. "Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da política. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 63.
 8. LOCKE, John. Segundo Tratado sobre o Governo Civil. Trad. Anoor Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo, Abril Cultural, 1988. (col. Os pensadores).

político moderno. Com esse redimensionamento das idéias sociais, projeta-se a imagem de uma virtual sociedade perfeita, livre dos vícios e problemas que tanto afligem as relações humanas. Entre as mais expressivas obras publicadas na *era das luzes*, destaca-se, no campo da política liberal, os escritos de Montesquieu, e, entre eles, *O Espírito das Leis* (1748), que, dentro da vertente filosófica contratualista, preconizou uma sociedade regida pelos mecanismos de moderação dos dois poderes fundamentais à aquisição de um regime social estável, harmônico: o executivo e o legislativo. Ele afirma, baseando-se nos princípios das leis naturais que regem os corpos físicos, a possibilidade de se criar e instaurar leis positivas e instituições que controlem a vida social. Em Montesquieu *a liberdade política não consiste em fazer-se o que se quer. Num Estado, isto é, numa sociedade em que existem leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e a não ser coagido a fazer o que não se deve querer. (...) A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, ele não teria mais liberdade, porque os outros também teriam esse poder*⁹. Depreende-se, desta assertiva, que o sentido imprimido à liberdade desvela a incidência de uma recíproca impotência política e social a controlar os atos dos cidadãos. O espaço da liberdade dos homens - onde eles querem ou não querem, desejam, agem - é delimitado pelos ditames das leis instituídas. O homem deseja e age apenas dentro do que é prescrito pelas leis. Montesquieu é, sem dúvida, um importante interlocutor inscrito em parte da obra de Rousseau, mas os seus pressupostos não serão colocados no eixo das discussões deste texto, pois é no *Discurso* rousseauiano que vamos nos deter e, por isso mesmo, acredito que a ausência de um diálogo com os pressupostos de Montesquieu não irá comprometer muito a tessitura das discussões.

Por fim, ressalta-se aqui as duas grandes obras de Jean-Jacques Rousseau: *O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1754) e *O Contrato Social* (1762). No seu *Discurso*, ele afirma que a opressão da liberdade e da igualdade decorreu da necessidade do trabalho que, por conseguinte, introduziu a propriedade. A origem da desigualdade entre os homens, portanto, tem sua origem e fundamento na propriedade.

9. ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. "Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. *Os clássicos da política*. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 172.

II - UMA VISÃO INVERTIDA DO TEMPO

Foi pensando na infelicidade social que pairava sobre os homens desiguais de seu tempo, que Rousseau, durante o Regime Despótico da França do século XVIII, desenvolveu um estudo acerca da origem da sociedade. Vejamos então quais foram os seus procedimentos metodológicos.

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 os nossos físicos sobre a formação do mundo ¹⁰.

Assim, Rousseau redige o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, fazendo inicialmente uma grande pergunta: qual é o verdadeiro estado de natureza do homem? Esta é uma questão um tanto quanto difícil de ser respondida, talvez até impossível, admite ele; a não ser através da imaginação, das hipóteses, das conjecturas - e até mesmo do artifício do fantástico, da ficção. Foi essa a maneira que Rousseau encontrou para enfrentar interlocutores como Hobbes e Locke: uma imaginação fundada na racionalidade, por mais rebelde que ele fosse à insensibilidade e brutalidade da razão. Para Rousseau, até aqueles dias, os filósofos ainda não tinham desvendado o verdadeiro estado natural do homem. Tudo o que eles argumentaram a esse respeito, não era senão uma reprodução no pensamento do estado desnaturado do homem - ou seja, da sociedade civil - em que identificavam o homem natural com o homem civilizado. Diversamente de seus interlocutores (principalmente os aqui enfatizados: Hobbes e Locke, grandes pensadores da política que, na época moderna, refletiram sobre o estado de natureza dos homens), Rousseau trilhou outros caminhos para chegar à essência do gênero humano, *Tal como a natureza [o] formou*, apesar de reconhecer o quão era sinuosa a vereda rumo ao conhecimento das origens do homem, distanciado, irreversivelmente, de seu estado primitivo pelos sucessivos progressos realizados no tempo e no espaço.

10. Jean-Jacques Rousseau.. Op. Cit., p. 242.

Que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas antes com intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la. (...) não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar o nosso estado presente ¹¹.

Inspirando-se no método dos filósofos enciclopedistas e das ciências naturais e históricas, Rousseau empreende um estudo que consiste na reconstituição racionalizada da origem do homem natural. Mas ele admite que é possível fazer apenas conjecturas acerca do processo de evolução da natureza humana no tempo.

Ao pretender remontar os estágios progressivos de degenerescência do homem que o arrebatou de um harmonioso e paradisíaco estado de natureza, para o qual não tem mais volta, ele não constrói senão uma história invertida, que retrata a involução do gênero humano, a história da desigualdade entre os homens. Sendo que antes, ele recompõe, com zelo, um estado de natureza - no qual reinava a felicidade humana - estranho à história e perdido para sempre em alguma passagem do tempo.

Na contracorrente dos pensadores que, até aquela época, conceberam a história do homem como um progresso constante e irreversível, Rousseau constrói a sua teoria da história como o anti-progresso. E é neste sentido que ele tece críticas severas aos acréscimos advindos do progresso que alterou definitivamente o estado primitivo do homem, depravando-o. A virtude termina onde começa o vício. E o vício nasce com a razão e com o progresso por ela gerado. Ele afirma que o progresso criado pelas ciências nada acrescentou à felicidade humana; ao contrário, corrompeu irremediavelmente a pureza original do homem que antes o fazia um ser feliz e virtuoso.

11. *Ibidem*, p. 234.

Assim, a verdadeira busca do saber, na concepção de Rousseau, é aquela que mergulha dentro do próprio homem, e, numa atitude introspectiva, põe-se a ouvir o que a consciência, as paixões, e os sentimentos têm a dizer. De resto, o progresso que a ciência traz não é senão o remédio para amenizar os males que ela própria causa. Ela se constitui, então, em um projeto de dominação, do qual os homens se servem apenas para impedirem o aguçamento da corrupção humana¹².

III - DA LIBERDADE À SERVIDÃO: A DEGENERESCÊNCIA DO HOMEM NATURAL

A expressão que intitula este tópico pode provocar-nos um certo impacto em relação aos destinos da liberdade humana. Mas é justamente essa trajetória letal e desesperançada da humanidade que Rousseau resgata. Para ele, é justamente o homem artificial quem vivencia plenamente a desigualdade e a servidão na sociedade civilizada. Sendo esta, muitas vezes, regida por um despotismo indefensável.

Hobbes, um de seus interlocutores, afirma a existência de uma igualdade no estado de natureza, baseada no instinto da autopreservação. Por isto, com medo da morte, os homens agiam livremente e sentiam-se no direito ilimitado de utilizarem todos os recursos físicos e intelectuais dos quais dispunham (igualmente) para protegerem suas vidas. Neste estado, os homens estabeleciam entre si um *estado de guerra de todos contra todos*¹³, em que *o homem é o lobo do homem*. Esta assertiva, por conseguinte, conduz-nos a uma outra premissa de Hobbes a respeito do gênero humano: a existência de uma imutável maldade na natureza do homem. Estática no tempo, ela nasce e morre com o homem; ela é impossível de ser transformada.

Mas o medo da morte que leva os homens à guerra, também os leva a encontrarem uma saída da mesma¹⁴: o estabelecimento de um pacto social ou, numa palavra, da sociedade civil, em que os homens despojam-se de seus direitos naturais e os depositam nas mãos de um único representante; um soberano - o *Leviatã* - cuja tarefa seria reger a sociedade através de um

12. NASCIMENTO, Milton Meira do. "Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da política. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 190.

13. Thomas Hobbes, Op. cit., p. 75 e 76.

14. Ibidem, p. 76.

governo despótico. Nesta instituição social, todos os súditos devem absoluta obediência àquele que, por sua vez, se encarrega de assegurar a liberdade, a igualdade, a propriedade e a paz social. A grosso modo, pode-se afirmar que são essas as linhas gerais de parte do pensamento de Hobbes concernente ao estado natural do homem e à sua inserção na sociedade civil.

Neste aspecto, Rousseau discorda frontalmente de Hobbes e argumenta que no estado de natureza existe igualdade e liberdade de fato - natural, e não artificial. Hobbes, neste sentido, teria trasladado o homem de seu estado natural para o estado civil no qual vivia.

Locke, por sua vez, compartilha do mesmo princípio de preservação do homem hobbesiano. Porém, o seu fundamento não é o medo da morte e sim o medo da fome que faz valer os direitos do indivíduo. Vivendo solitário no estado natural, ele procura saciar a sua fome colhendo os frutos disponíveis na natureza, pois, segundo Locke, *Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência*¹⁵. O uso da razão faz com que o homem reconheça as leis naturais reveladas que regem a sua autoconservação. Portanto, é um direito seu tirar da natureza o alimento necessário à preservação de sua vida, sem que outros indivíduos dêem o seu consentimento. Na medida em que o homem se apropria legitimamente do fruto da natureza, arrancando-o da árvore para satisfazer as suas necessidades vitais, ele despence trabalho do seu corpo e o acrescenta ao fruto. Este ato o torna distinto dos outros que permaneceram na árvore. É neste momento que o homem natural lockeano inaugura a propriedade privada: ao apropriar-se dos frutos da natureza através do trabalho de suas mãos. Logo, o que ele retira da natureza é seu. A sua propriedade é legitimada pelo trabalho despendido¹⁶.

Todavia, o homem não pode tirar da natureza mais do que necessita, pois se o excedente perecer estará causando prejuízo a outrem. Entretanto, o uso diligente da razão faz com que ele descubra um equivalente imperecível para trocar seus bens naturais. Logo, percebeu que os frutos eram a parte

15. John Locke, Op. cit., p. 45.

16. Ibidem, p. 45. Veja também as explicações sobre os fundamentos da propriedade em Locke no texto de Leonel Itaussu A. MELLO, "John Locke e o individualismo liberal". In: WEFFORT, Francisco C.. Os clássicos da política. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 85.

menor da terra. A propriedade principal advinha da terra, quando nesta era executado trabalhos (de cultivo de alimentos, por exemplo) para obter uma maior produção. O trabalho nela acrescentado valorizava-a, além de legitimar a propriedade para quem nela trabalhasse (pena que, na contemporânea sociedade brasileira, esta assertiva é tão questionada pelos grupos sociais dominantes em relação ao movimento dos posseiros que reivindicam a "terra para quem nela trabalha"). Posteriormente, o homem natural lockeano convencionou outros equivalentes para preservar a produção de valores - que nada mais era que a cristalização do desejo de sua autoconservação. São eles: os materiais preciosos como as pedras, o cobre, a prata e o ouro que foram, posteriormente, convertidos em dinheiro. O uso do dinheiro permitiu que o homem plenamente racional aumentasse os seus domínios com o seu trabalho e até mesmo com o trabalho dos outros homens, pois estes últimos não usaram adequadamente a razão para acumular riquezas. Afinal, como disse Locke, o mundo foi dado aos racionais e laboriosos. Portanto, os que reclamam o consentimento do corpo político para a legitimação do verdadeiro direito de propriedade daqueles que a detêm são denominados de *brigões e altercadores*; nada mais querem que expropriar o direito de propriedade conquistado e legitimado pelo trabalho de suas mãos¹⁷.

Como pôr termo nesses trapaceiros e briguentos? Segundo Locke, o estado de natureza não era um estado de guerra (no sentido hobbesiano), mas estava propenso a transformar-se neste, uma vez que cada indivíduo inclinava-se a agir como o árbitro de sua própria causa. Para combater o propenso caos a que os homens estavam inclinados, diversamente de Hobbes ao preconizar que todos os homens depositassem nas mãos de um único representante os seus direitos individuais, Locke propõe que todos indivíduos entrem num acordo tácito, regido por leis que estabeleçam claramente o que é de um e o que é de outro. Leis estas, estendidas a todos os membros dessa sociedade, inclusive o soberano. Assim, Locke define a sociedade civil:

Os que estão unidos em um corpo, tendo lei comum estabelecida e judicatura - para a qual apelar - com autoridade para decidir controvérsias e punir a ofensores, estão em sociedade civil uns com os outros; mas os que têm essa apelação em comum, quero dizer, sobre a terra, ainda se encontram no estado de natureza, sendo cada um, onde não há outro, juiz para si e executor, o que

17. John Locke, Op. Cit., p. 46 a 53.

constitui, conforme mostrei anteriormente, o estado perfeito de natureza ¹⁸.

Nesta perspectiva, tanto Hobbes como Locke concebem a instituição da sociedade civil como aquela que é civilizada e, ao mesmo tempo, política. Com a sua fundação, estabelece-se a garantia dos direitos do indivíduo à liberdade, à igualdade, à propriedade e à paz social.

Mas, na concepção de Rousseau, tudo isso não passa de uma hipocrisia. A sociedade civil e política idealizada por Hobbes e Locke não é senão a expressão máxima da desigualdade - o infortúnio que envenenou e maculou progressivamente as relações humanas. E para desvelar os fundamentos dessa desigualdade, Rousseau, num procedimento meio que introspectivo, vai tirando gradativamente os véus colocados pelas tramas do progresso sobre o estado de natureza original do homem. Assim, ele resgata a trajetória da degenerescência do gênero humano.

O homem natural, que antecede as convenções sociais, tal como imagina Rousseau, é comparado a um selvagem que vive solitário nas florestas; uma espécie animal dotada de perfectibilidade. Leva uma vida simples como o curso da natureza, em que o dia de amanhã cuida da sua própria lida. Como os animais, dorme mais do que pensa (só precisa ter o sono leve para se proteger do perigo iminente), pois, na medida em que pensa, define o seu estado original, a sua pureza natural. Dispõe com abundância de tudo o que a natureza pode lhe oferecer. Por isto, não precisa disputar com os seus semelhantes os frutos da natureza. É saudável e raramente sofre doenças¹⁹.

O selvagem Rousseauiano - ainda sem o artifício da palavra para comunicar-se - possui sentidos de onde emanam as idéias, a percepção e os sentimentos. É um ser livre, pois é com liberdade que ele expressa seus desejos, seus temores e determina o que vai ou não fazer, delimitando ou alargando o seu campo de ação. Possui faculdades intelectuais que tanto o impulsionam à perfeição quanto ao retrocesso. Neste estado, elas são apenas virtuais, uma vez que todas as potencialidades intelectuais permanecem adormecidas. Mas, na medida em que elas entram em atividade e o fazem ampliar-se em esclarecimento tanto mais progride e desenvolve suas habilidades (desenvolvimento da arte de comunicar-se, das línguas;

18. *Ibidem*, p. 67.

19. Jean-Jacques Rousseau, *Op. Cit.*, p. 244 a 247.

transformação dos recursos naturais existentes; crescente organização da vida social, etc.). Segundo Rousseau, é na base do progresso intelectual que está a origem da infelicidade do homem, pois foram os ventos do progresso que o baniram irreversivelmente do estado de natureza²⁰.

Contrariando o princípio hobbesiano da moral original, Rousseau argumenta que o homem não pode ser naturalmente mau, uma vez que vive num estado de inocência, de pureza; pois, *não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios ou virtudes*²¹. Dotado de um instinto de autoconservação e por ele guiado, o homem natural é perfeitamente capaz de preservar sua vida sem prejudicar os outros.

Em Rousseau *a tranqüilidade das paixões e a ignorância dos vícios* existentes no estado de natureza *impedem o homem de proceder mal*²². Ele argumenta que Hobbes não conseguiu atingir o devido distanciamento da sociedade na qual vivia para fazer uma análise coerente e bem fundamentada do homem em seu estado de natureza, referindo-se, portanto, ao homem já civilizado e ofuscado pelas luzes do conhecimento que a razão imprime. Além disso, ele afirma que Hobbes não teria reconhecido a piedade natural do homem, que o sensibiliza e o comove diante da desgraça e do infortúnio de outrem, propulsionando-o sempre a colocar-se no lugar daquele que sofre, e, com isso, a não proceder mal em relação com o seu semelhante. É essa atitude que o leva ao sentimento de humanidade e impede a destruição mútua entre os homens. Nas proposições que se seguem, Rousseau expõe claramente a sua concepção de moral original do homem:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter

20. Ibidem, p. 248 a 251.

21. Ibidem, p. 257.

22. Ibidem, p. 258.

interesse, não fazendo sua inteligência maiores que a vaidade ²³.

Foi pensando em desvendar as origens do homem natural acima descrito, que a imaginação de Rousseau alçou o seu mais longínquo vôo no tempo, o quanto suas asas puderam sustentar, para evidenciar o quão é deteriorada a sociedade civil: muito aquém do paraíso natural, onde reinava a liberdade e a igualdade entre os homens. Como dirá Hannah Arendt, três séculos depois:

Não que Rousseau, da mesma forma que Robespierre, jamais tenha conhecido a bondade inata do homem fora da sociedade; eles deduziram sua experiência pela corrupção da sociedade, assim como uma pessoa que, por ter lidado com maçãs podres por bastante tempo, tem condições de avaliar o seu estado de podridão ²⁴.

Para além dessas imagens que reconstituem o homem natural, Rousseau rastreia os sucessivos aperfeiçoamentos da razão humana e os consecutivos progressos, que arrebataram o homem de seu estado primordial. Assim, a humanidade teria passado por etapas sucessivas de evolução social que a trasladou de suas origens primitivas, nas quais existia apenas a distinção da espécie humana de outras espécies animais, para o estado civilizado.

A 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.(...) 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; dessas primeiras preferências nasceram de um lado a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e

23. *Ibidem*, p. 262.

24. ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira e Rev. de Trad. Caio Navarro de Toledo, São Paulo, Editora Ática e Editora UNB, 1988. p. 63.

a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.

*Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a idéia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi possível obtê-la impunemente*²⁵.

É neste estágio da natureza humana que principia o declínio da liberdade e o ascenso da servidão. De livre e independente que era no estado de natureza, o homem passou para um estágio de sujeição e dependência nas relações com seus semelhantes. A comparação tornou-se um guia a nortear o relacionamento dos homens entre si; um infortúnio que os conduziu à hipocrisia, à corrupção, à degenerescência do seu estado de liberdade, e, por fim, à infelicidade humana. Na medida em que comparou-se com o seu semelhante o homem instaurou um grande conflito: o que é em si e o que deve transparecer em relação aos outros.

*Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se lhe atribula, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sangüinários e cruéis*²⁶.

É nesta etapa de evolução dos homens que, segundo Rousseau - referindo-se especialmente a Hobbes e Locke - muitos filósofos precipitam-se em apressadas conclusões, afirmando *ser o homem naturalmente cruel e ter necessidade de polícia para abrandar-se*²⁷. Mas ele, contrariando esta assertiva, argumenta que a degradação da natureza humana é produto das luzes funestas do homem civilizado; que só o homem desnaturado é capaz de lançar mão de recursos tão brutais e violentos em prol de sua defesa individual e tornar-se insensível diante da infelicidade dos outros, já que são movidos pelo espírito de concorrência com seus semelhantes. O homem no estado de natureza é, ao contrário, impedido pela piedade natural de praticar a maldade. Como fonte de virtude, a piedade é um sentimento incapaz de inclinar o homem natural para a crueldade.

25. Jean-Jacques Rousseau, Op. Cit., p. 269.

26. Ibidem, p. 269.

27. Ibidem, p. 270.

Mas o paraíso natural, do qual fala Rousseau, não cristalizou no tempo como a inexorabilidade de um diamante; não perpetuou ao longo da evolução social da humanidade. Tal qual a *estátua de Glauco*²⁸, o paraíso imaginário de Rousseau foi se desfigurando pelos ventos do progresso e corrosões imprimidas pelas luzes da razão, tomando, assim, a feição de uma selva atroz.

IV - DA SERVIDÃO À LIBERDADE : ROUSSEAU TRANSCENDE A HISTÓRIA PARA DESVENDAR UM CAMINHO RUMO A LIBERDADE.

*(...) desde o instante em que o homem sentiu necessidade de socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, 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 escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas*²⁹.

A dependência instaurada entre os homens - antes, independentes e autônomos - constituiu o veneno letal de sua liberdade. Assim que se desenvolveu o espírito de consideração mútua, os homens não mais puderam domar as asas atroztes da concorrência. Envaidecidos pelo amor-próprio cada qual pretendia ser o mais astuto, o mais inteligente, o mais rico, o mais belo, etc.. A estima pública maculou de uma vez por todas a inocência e felicidade humana; quebrou, irrecuperavelmente, a unicidade do homem natural, até então, senhor de suas próprias ações e subserviente apenas ao seu próprio arbítrio, que dotado de um freio salutar era plenamente capaz de conduzir sua vida, livre de qualquer laço de dependência e das garras da servidão.

Mas o que fundamentalmente entronizou a desigualdade entre os homens e determinou os seus rumos foi o estabelecimento da propriedade e, consecutivamente, da imensa riqueza de uns e da extrema pobreza de outros.

28. *Ibidem*, p. 233. Em seu prefácio, Rousseau discorre sobre a dificuldade de reconhecer a natureza humana em sua originalidade decorrente das mudanças e dos progressos nela imprimidos ao longo do tempo, tal qual a *estátua de Glauco*, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que mais se assemelhava a um animal feroz .

29. Jean-Jacques Rousseau, *Op. Cit.*, p. 271.

Tendo constatado que a desigualdade natural é a primeira das desigualdades porque consiste nas diferenças físicas e intelectuais, Rousseau, em seguida, vai descrever os distintos estágios de recrudescimento e exacerbação da desigualdade, culminados com o surgimento da propriedade que tem na sua origem a necessidade do trabalho. É em decorrência da desigualdade natural das forças físicas e do desenvolvimento (naturalmente desigual) das habilidades intelectuais que os mais fortes, segundo ele, tendiam a trabalhar mais, adquirindo assim muito mais posses e riquezas que os fracos.

A idéia de propriedade, testifica ele, advém do progresso intelectual, o qual pressupõe trabalho e previdência - a causa por excelência da infelicidade humana³⁰. De certa forma, esse princípio que fundamenta a existência da propriedade em Rousseau, converge para a proposição de Locke, ao afirmar que só os homens que fazem o uso diligente da razão - os racionais e os laboriosos - adquirem a propriedade. Mas não devemos nos esquecer aqui de que o "homem natural" lockeano não é o mesmo imaginado por Rousseau.

Como vimos anteriormente, o direito de propriedade em Locke é legitimado pelo trabalho despendido dos que se apropriam dos frutos disponíveis na natureza ou pelo trabalho executado dos que cultivam a terra. Essa apropriação dos bens naturais, segundo Locke, independe do consentimento dos outros, pois o mundo pertence aos racionais e laboriosos e cabem a eles se autopreservar. Portanto, os que protestam reivindicando o seu consentimento para legitimação da propriedade não passam de *altercadores*, trapaceiros.

Mas vejamos como a asserção de Rousseau é contrária a esta afirmativa: *os enriquecidos só pela indústria não podiam buscar sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: Fui eu quem construiu este muro, ganhei este terreno com o meu trabalho, outros poderiam dizer-lhes: Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos?*³¹. Esta é uma das contendas, entre outras, de Rousseau e Locke acerca do direito de propriedade. Na perspectiva rousseauiana, o direito é algo que pressupõe uma convenção entre indivíduos, um acordo tácito que delimita o campo de ação de cada um na esfera da sociedade civil instituída. De maneira alguma tal direito se fundamenta numa relação

30. Ibidem, p. 272.

31. Ibidem, p. 274.

individualista do homem com a natureza, na qual ele é o árbitro de sua própria causa, como quer Locke. Pois este, ao afirmar que o indivíduo industrioso e racional é o legítimo proprietário dos frutos disponíveis na natureza, porque neles acrescentou o seu trabalho, já indica a existência do direito de propriedade antes mesmo da instituição da sociedade civil. Já reclama, portanto, pelo chamado direito natural de propriedade.

Rousseau o contesta, argumentando que esta não passa de uma interpretação equivocada do homem no estado de natureza. O "homem natural" do qual fala Locke não é o selvagem solitário das florestas e sim o homem depravado, já entranhado pelos vícios que o estado civil imprime.

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 pouparia 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'³².

Através de conjecturas, Rousseau recompõe o caminho pelo qual o homem natural enveredou-se até esse estágio. Percorrendo pelas sucessivas etapas de desenvolvimento que o conduziram ao estado civil no qual Rousseau constata uma verdadeira guerra, desencadeada pelos pobres que atacavam os ricos para conquistarem os seus bens e as devidas garantias de preservação das suas vidas. Neste estágio, os conflitos se intensificaram a tal ponto que os ricos já não conseguiam mais proteger, pela força, as suas posses. Sendo, portanto, os mais prejudicados, tomaram a iniciativa de reverter a situação na qual se encontravam. Propuseram a todos, especialmente aos pobres - que representavam um perigo sempre iminente de afronta à propriedade - um projeto que consistia na instauração de um corpo político no qual seriam reunidas todas as forças: ricos e pobres, unidos por um "interesse comum". Projeto social este, que não representava senão a proteção da propriedade e a garantia da liberdade, da igualdade e da paz social de homens afortunados.

32. Ibidem, p. 271.

*'Unamo-nos', disse-lhes, 'para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram excessão para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna'*³³.

É importante ressaltar aqui a significação que isso tem. Ao descrever o estabelecimento do corpo político assim constituído, Rousseau redefine, no estado civil, o conceito de fraco e forte: a fraqueza do rico é o fato de estarem circundados por um mar de carências que não é senão a existência de uma grande maioria de pobres e miseráveis, a qual representa uma ameaça constante de afronta à sua propriedade. E é pelo fato de os pobres (ou os fracos) constituírem a maioria, que são considerados fortes.

*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*³⁴.

Através de uma união tão desigual, de interesses tão díspares, realizaram-se assim a instituição da sociedade política fundada na desigualdade. Engendrada sob o signo da infelicidade social e sustentada pela hipocrisia da plataforma de valores que, no decurso dos tempos, mantiveram as relações sociais, tais como: liberdade, igualdade, justiça, paz social, etc..

Mas em seguida, Rousseau já aponta uma inclinação à degenerescência dessa instituição política fundada na suposta idéia do "interesse comum", justamente por ela ser fruto de um estado máximo de desigualdade e corrupção humana. Quando os homens se propuseram à criação desse corpo político fundado no pacto social já estavam degenerados; já viviam num verdadeiro estado de guerra e de tensão social. Conseqüentemente, quaisquer tentativas de remediar uma situação tão degradante como essa, não poderiam redundar em piores resultados, a

33. *Ibidem*, p. 275.

34. *Ibidem*, p. 275.

exemplo: o despotismo é todos os atos tirânicos inscritos nas atividades da política, dos quais a história, no decurso da humanidade, é testemunha.

Em Rousseau, depois de o homem ter perdido irremediavelmente a sua liberdade original, quando selou um pacto social através do qual pretendia assegurá-la, sentenciou sua própria vida à insatisfação e à infelicidade. Não se tratava de um acordo legítimo porque estava fundado na desigualdade e na opressão da liberdade individual. Todas as vantagens dele decorrentes recaíam apenas sobre os afortunados ou ricos. Era preciso então criar uma situação em que todos os associados recuperassem, artificialmente, a igualdade e a liberdade perdidas.

Na concepção de Rousseau, a instituição de um corpo político só poderia tornar-se legítima quando em troca todos os particulares tivessem artificialmente garantidas a igualdade e a liberdade. Como? Rousseau limita-se a considerar em seu Discurso *o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união. Tendo o povo, quanto às relações sociais, reunido todas as suas vontades numa só, tornam-se todos os assuntos, sobre os quais essa vontade se exprime, outras tantas leis que obrigam todos os membros sem excessão, regulamentando uma delas a escolha e o poder dos magistrados encarregados de zelar pela execução das outras. (...) o magistrado, por seu lado, obriga-se a só utilizar o poder que lhe é confiado segundo a intenção dos que confiaram nele, a manter cada um no gozo tranqüilo do que lhe pertence e, em todas as ocasiões, a preferir a utilidade pública a seu próprio interesse*³⁵.

O corpo político uno funda-se assim sobre as bases de um *contrato social* fundado na *vontade geral* que consiste em identificar todas as vontades particulares numa só, representando, desta forma, a unidade do homem natural - o selvagem que vivia em si - degenerada ao longo do tempo. O princípio da unidade da nação fundamentado na *vontade geral* significa a soma das vontades e dos interesses particulares de todos os cidadãos. Em outras palavras, significa que o indivíduo solapa a sua ação autônoma e a sua liberdade individual para garantir a unicidade do corpo político que se instituiu através do *contrato social*. Trata-se de um indivíduo que terá todas suas ações, vontades e interesses delimitados pela vontade geral. A cada vez que as vontades e interesses particulares aflorarem, o cidadão deverá conflitar

35. Ibidem, p.281.

consigo, e, visando assegurar a unidade da nação, deverá rebelar-se contra si próprio.

Mas para que se institua uma sociedade sobre as bases do *contrato social* é preciso antes que o povo, imerso na miséria e na obscuridade, se liberte da tirania que, segundo Rousseau, é o estágio de governo mais depravado que a extrema desigualdade de condições e de fortuna pôde gerar. Esta desigualdade, tendo chegado no seu ponto culminante, rebaixa ao máximo a condição humana, num patamar onde *todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro fruto de um excesso de corrupção. Aliás, há tão pequena diferença entre esses dois estados e o contrato de Governo é de tal modo desfeito pelo despotismo, que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência*³⁶. Assim, os germes da revolução estão lançados.

*A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e freqüentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade*³⁷.

E a História é testemunha do quanto os revolucionários que sucederam os tempos de Rousseau não hesitaram, de fato, em articularem estratégias de violência e terror na defesa do chamado interesse comum, onde quer que tenham ocorrido as chamadas revoluções.

A vontade geral, na acepção de Rousseau, seria a instância máxima na qual todos os particulares, de certa maneira, retomariam à sua liberdade

36. Ibidem, p. 286.

37. Ibidem, p. 286.

original - como *agentes livres* e autônomos que concordam ou resistem - mas desde que esta seja identificada com o interesse e com a vontade de todos. Assim, Rousseau engendra um novo homem, oscilante ora para a servidão, porque vive num estado de liberdade civil, artificial; ora para a liberdade, porque deseja viver e ser a própria liberdade original. Ele exprime, nesse sentido, uma contradição fundamental: o homem é liberdade e não é liberdade. Ao mesmo tempo que o indivíduo é interiormente livre e autônomo, também é dependente e sujeito às convenções fundadas na suposta idéia da *vontade geral* ou de um corpo político uno. Certamente, isso gera um estado de insatisfação intrínseca aos indivíduos que fazem voltar as suas paixões para um único sentido: o retorno à liberdade, por mais que estejam sujeitos às convenções sociais.

Ao longo do seu *Discurso* (baseado no método evolutivo-conjectural, não devemos nos esquecer), Rousseau parece esforçar-se em evidenciar como o tempo se encarregou de nos mostrar o quanto é ilusória a crença na instituição social; num corpo político, inclusive o que fôra estabelecido pelo *contrato de governo*, cujo propósito era pôr termo nas corrupções, nas desigualdades e na opressão da liberdade. Sendo assim, as formas de governo até então inscritas no decurso da humanidade, na sua acepção, não foram nada libertadoras; em nada contribuíram para suprimir as desigualdades. E é nesse sentido que a história é por ele entendida como a história da desigualdade entre os homens. Seria, então, o tempo dos governos um fosso escuro e sem saída pelo qual a humanidade se enveredou?

V - UMA VISÃO LIBERAL DA HISTÓRIA

Face às inquietudes de seu tempo, é necessário, contudo, ponderar e não nos deixar seduzir pela eloquência discursiva de Rousseau acerca do processo de degenerescência humana. Há, no seu *Discurso*, algumas contradições, entre outras, que precisam ser relevadas.

Muito hostil às formas de governo até então existentes, ele ainda acreditava em um novo começo; na possibilidade de instaurar um novo governo. Um governo liberal que de fato respeitasse as regras estipuladas no *contrato social* e que assim restaurasse a liberdade e a felicidade perdidas. Isso se daria através de uma revolução. Violências e injustiças aí não pesam. O importante é que o governo tirânico seja destituído. O seu conceito de revolução é assim definido como um *ato tão jurídico* quanto aquele que instituiu o governo, posteriormente corrompido.

Se no decurso da instituição social e política houve um tempo em que todos os indivíduos (os particulares) sujeitaram seus interesses e sua vontade à *vontade geral* através de um *contrato*, num virtual momento de ilegitimidade em que esse contrato é desrespeitado e rescindido (pelo déspota) nada mais justo que todos os indivíduos utilizem a força para destituir um governo tirânico, que já não atende mais os interesses comuns e, menos ainda, zela pela vontade geral. Uma vez sustentado pela força resultante de um ato jurídico, *só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural*.

Ora, Rousseau desvelou, naquele tempo, a desigualdade e a corrupção que circundavam as formas de governo até então existentes e que, por isso mesmo, separavam os homens em dois pólos extremamente opostos: a *riqueza e conquista* de um lado; a *virtude e felicidade* de outro. Desta maneira, ele parece atestar uma imutável corrupção inerente às sociedades políticas, que engenhosamente perpetua a existência do corpo político na história como uma sucessão de governos despóticos, tirânicos. Além disso, em seu *Discurso*, Rousseau parecia não estar muito convicto de que era possível regenerar a condição humana sob as garantias das condições de igualdade e de liberdade civis estabelecidas no *Contrato*, dada à inexorabilidade da corrupção humana.

Todavia, esta é tão somente uma aparência que se mescla com o real, pois ele de fato acredita no *contrato social* fundado na vontade e interesse comum como um instrumento legítimo de ordenamento da vida social e política de uma nação. É a partir daí que, presumivelmente, ele justifica a sua recorrência aos significados da liberdade e da igualdade no estado de natureza para assim buscar novos fundamentos de condução e organização da vida dos homens em sociedade, que deverão ser estabelecidos no *Contrato Social*.

Mas em quais alicerces seria assentada a nova forma de governo por ele preconizada? Será que a sua idéia de revolução - encarregada de retomar e impor a *vontade geral* estabelecida no *contrato* - não incorreria no erro instaurar uma nova ordem social e política, em termos de humanidade, tão velha quanto as que se firmaram anteriormente? Não estaria o tempo das revoluções fadado a uma sucessão de governos corruptos e tirânicos, muito aquém da tão reclamada *vontade geral*? Se se fizesse a revolução, com que idéia de liberdade, igualdade e justiça a nova sociedade seria instituída? Com que princípios de liberdade? Os princípios liberais vigentes nos tempos de Rousseau? Servidão ou liberdade? Talvez, as suas próprias palavras desvançam um pouco a nebulosidade de tantas dúvidas.

*(...) quando vejo os outros sacrificarem os prazeres e o repouso, a riqueza e a própria vida pela conservação desse único bem tão desprezado por aqueles que o perderam, quando vejo animais nascidos livres e detestado o cativo, esmagarem a cabeça contra as grades da prisão, quando vejo multidões de selvagens nus desprezarem as volúpias européias e enfrentarem a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservar somente sua independência, concluo não poderem ser os escravos os mais indicados para raciocinar sobre a liberdade*³⁸.

A assertiva acima parece ter contrariado a expectativa em relação às possíveis respostas. Outrossim, aponta outras questões: que sociedade *livre* a humanidade tanto sonha? Como pensar hoje sobre uma sociedade livre, se não experimentamos o doce sabor da liberdade original?

Não obstante a perplexidade que suas palavras nos traz, é interessante, sobretudo, a relevância da incógnita que Rousseau emerge à tona - quando numa atitude introspectiva, entranhou no coração do homem e fez surgir, sensivelmente, um ser humano imaginário tão bem dotado, livre e feliz: que sociedade é essa, tão estranha à natureza humana?

Conjecturas e uma boa dose de imaginação e de vontade política. Foi esse o procedimento de Rousseau, ao elaborar o seu *Discurso* sobre a desigualdade entre os homens que, em diversas passagens, evidencia extremas contradições: essência e aparência, real e imaginário se confundem, como se ele quisesse nos arrebatrar, com a sedução de sua doce sensibilidade face a condição humana, para o reino da liberdade natural. Por vezes é preciso confessar: ele conseguiu. Fomos tentados a imaginar a natureza humana encarnada num indivíduo uno - porquê era árbitro e senhor de sua liberdade - feliz, virtuoso e o que, para Rousseau, era importante na construção dessa imagem da natureza humana: sem nenhum laço de dependência social, sem nenhuma ordem pactuada.

Para nós, os *escravos* ou homens civilizados, é realmente muito difícil nos imaginarmos como homens selvagens e solitários, ainda que livres e autônomos, vivendo nas florestas, num estado de natureza. Aliás, não deixa de ser desconcertante nos imaginarmos sem todas essas instituições políticas e sociais que cerceiam a nossa vida. Todavia, não é isto que Rousseau preconiza no seu *Discurso*.

38. *Ibidem*, p. 279.

*Descobrimo e seguindo, deste modo, os caminhos esquecidos e perdidos que levaram o homem do estado natural ao estado civil, restabelecendo, com auxílio das posições intermediárias que acabo de assinalar, aqueles que o tempo premente me fez suprimir ou a imaginação não me sugeriu, qualquer leitor atento deverá impressionar-se com o espaço imenso que separam esses dois tempos. É nessa lenta sucessão de coisas que encontrará a solução de uma infinidade de problemas de moral e de política, que os filósofos não podem resolver*³⁹.

Na verdade, Rousseau não debela a instituição do corpo político como uma saída possível para resolver os problemas concernentes à existência da sociedade. Só que este, como já vimos, deve ser fundado no *contrato social*, cujo princípio basilar é a *vontade geral* ou o chamado *interesse comum*.

Ele separa o curso da humanidade em dois pólos extremamente opostos: de um lado virtude e natureza, cujas imagens por ele construídas retratam um estado de natureza paradisíaco no qual os homens eram iguais e livres de fato; e, de outro, vício e história ou sociedade, cujas imagens retratam o fim da virtude do homem e o começo do vício que conduziu os homens à mais abjeta depravação social. Não obstante, ele sobrepõe-lhes outras imagens construídas sobre as bases do *contrato social*, que apontam novas possibilidades de repensar a organização dos homens em sociedade; que revela a imagem virtual de uma outra história que certamente processará um novo modo de os homens organizarem-se socialmente. Ele aponta, no seu *Discurso*, caminhos que conduzirão os homens à uma convivência social mais fraterna e o que para ele é fundamental: livre da tirania. No entanto, tais caminhos são definidos, com mais clareza e profundidade, em sua obra *O Contrato Social*, a qual não é possível comentar aqui.

É preciso acrescentar ainda que, presumivelmente, a crítica e a censura que Rousseau faz em seu discurso - lembrando aqui o seu entendimento da sociedade como a expressão mais depravada que o desenvolvimento humano pôde gerar - não se destina estritamente às formas de governo, mas também, e especialmente, aos progressos que a razão humana empreendeu, exorbitando, assim, os limites da degenerescência do homem ao ponto de perdermos a dimensão real da virtude e entranharmos

39. Ibidem, p. 286.

para sempre no mundo dos vícios, e, com isto, nem mesmo conseguirmos raciocinar sobre a faculdade de ser livre.

Mas estaria a humanidade fadada à inapreensão dos sentidos da liberdade e da igualdade e, por isso mesmo, condenada a viver para sempre sob os ditames da hipocrisia da sociedade juridicamente livre, igual e fraterna?

Marx, o maior teórico das revoluções, dirá que não e apontará um caminho controverso ao de Rousseau para o reino da liberdade. Mas ele afirma que antes é preciso arrebatar a poesia do passado e, desta maneira, superar o reino da necessidade para atingir a liberdade.

VI - A POESIA DO FUTURO

*A revolução social do século dezenove não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar, a revolução do século dezenove deve deixar que seus mortos enterrem seus mortos*⁴⁰.

Os pensadores da política liberal até o século XVIII, se inspiraram no passado para buscar os fundamentos liberais da democracia - muitas vezes denominada burguesa - que se aspirava construir e consolidar. Marx, na contracorrente, vai buscar a poesia no futuro para projetar uma sociedade livre, fundada no comunismo.

O passado, segundo Marx, tem um peso enorme na construção do presente, no sentido de apagar o inédito. E o inédito é o proletariado. É ele quem tem a missão de destruir o antagonismo de classes erigido sobre a plataforma basilar da propriedade privada: o infortúnio que condenou uma grande maioria de homens em sociedade a viverem na miséria, na pobreza abjeta. É o proletariado, portanto, quem compõe a poesia do futuro⁴¹, porque

40. MARX, Karl. O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. 5ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. p. 20.

41. ASSOUN, Paul-Laurent. Marx e a repetição histórica. Trad. Wilson Sidney Lobato, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1979. p. 102.

tem a missão precípua de redimir essas multidões de miseráveis da pobreza, da premência da necessidade, da labuta, dia após dia, que solapa os seus espaços da liberdade.

Se Rousseau, por um lado, defende as suas argumentações reescrevendo a história, Marx, por outro, vai desnudar esta história fazendo o argumento que a embasa voltar contra ela mesma.

Rousseau, no seu procedimento metodológico, teria construído um arsenal de imagens arrancadas de uma era primitiva e inocente, de um passado bastante remoto para inteligivelmente explicar e refutar a tirania política da realidade social por ele vivida e, da mesma forma, porque não dizer, para justificar as exigências de uma moderna classe, a burguesia, em processo de consolidação da nova ordem capitalista, de um novo tempo: o tempo da sociedade liberal instituinte.

Mas o velho Marx, situado no seu contexto histórico, dirá que há, essencialmente no que concerne ao processo revolucionário desencadeado na França a partir de 1789, uma manipulação da história e da memória pelas astuciosas intenções da burguesia que substitui a luta de classes pelas lutas de classe; ou seja, a revolução social encampada pela burguesia não tem a finalidade de acabar com os antagonismos de classes, com as desigualdades sociais; ela não é mais que a reprodução das revoluções anteriores. Ela simplesmente destitui um herói do seu posto e entroniza outro; substitui o antigo cenário por outro, em termos de inovações sociais, tão velho quanto o anterior - só que desta vez incrementado com novos personagens, novas roupagens, novos enredos, etc.

Da perspectiva de Marx, é preciso resgatar esse passado para criticar a história burguesa. Na história despojada da memória burguesa, substitui-se o seu herói engendrado na figura de Napoleão durante os fragorosos acontecimentos do movimento revolucionário francês, e, no seu lugar, coloca-se o proletariado: a classe detentora de uma consciência mais elaborada e, por isso mesmo, a única capaz de redimir a grande maioria dos homens, explorados e dominados, da miséria abjeta à qual estão submersos.

Ao contrário de Rousseau, a noção e o advento do progresso em Marx é de fundamental importância para a construção de uma sociedade livre. Ele acreditava veementemente no inexorável desenvolvimento do capitalismo e projetava uma sociedade comunista perfeita num país onde as forças produtivas estivessem plenamente desenvolvidas. Se em Rousseau os sucessivos progressos realizados no tempo levaram os homens à

irremediável perda da liberdade e da igualdade, em Marx, o progresso e o pleno desenvolvimento das forças produtivas, que asseguram a produção de bens materiais, são condições absolutamente necessárias à libertação do homem. Em outras palavras, o homem teria que superar o *reino das necessidades* para alcançar o *reino da liberdade*.

*Quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então poderá ser possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades*⁴².

A concepção moderna de sociedade que enaltece o trabalho humano e o progresso dele advindo é fascinante para Marx, porque é com ela que nasce a possibilidade de uma revolução social. Ele acreditava que o processo de modernização tecnológica e industrial no sistema capitalista propiciaria o desenvolvimento pleno das forças produtivas que, por sua vez, asseguraria a produção incessante de bens materiais e, com isto, a obtenção dos *mananciais da riqueza coletiva* e, por fim, a criação de um mundo da abundância. É a partir de condições imperativas como essas, que estariam assentadas as bases necessárias para o desencadeamento do processo revolucionário encarregado da extinção da tão deplorável pobreza, da detestável questão social. Da mesma maneira, a sociedade moderna também o fascinava, porque engendra um novo herói: o proletariado. Ele é moderno e, por isso mesmo, tem o fio da história; tem a missão redentora de forjar a tão esperada revolução comunista e conduzir os homens para o reino da liberdade. Ele tem, portanto, a poesia do futuro.

Nesse mundo abundante e livre (do jugo da necessidade), todos os homens em sociedade receberiam plenamente os frutos de seu trabalho *de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo sua necessidade*. Na tão sonhada sociedade comunista por Marx arquitetada, a exploração do homem pelo homem é suplantada de uma vez por todas e as reais condições de liberdade se instauram.

Na sociedade comunista plena e perfeita, a libertação do jugo da

42. MARX, Karl. "Crítica ao Programa de Gotha". In: *Obras Escolhidas*. V.2, São Paulo, Alfa-Ômega, s.d., p. 214.

necessidade é a própria condição da liberdade e da igualdade; é a condição para a felicidade social. Nela o estado, entendido como um instrumento de dominação de uma classe sobre as outras, extinguiria-se e com ele também sucumbiria a política (como mecanismo de dominação e violência) e, com ele, também a religião, pois, como já foi dito, nas relações entre os homens socializados já estão inscritas a liberdade e a igualdade.

VII - OS ESPAÇOS DA LIBERDADE

Se Marx pôde vislumbrar os desdobramentos da Revolução Francesa e, a partir dela, atestar o fracasso de seus propósitos no que diz respeito à instauração da liberdade e à superação do *reino das necessidades*, e, com isso, preconizar a revolução comunista, vejamos então o que Hannah Arendt - célebre pensadora contemporânea - que pôde refletir sobre as duas grandiosas revoluções da história, a francesa e a russa, tem a nos dizer.

*Se for verdade, como disse Marx que a Revolução Francesa foi encenada com roupagens romanas, é igualmente verdade que todas as revoluções seguintes até, e inclusive, a Revolução de Outubro, foram orientadas segundo as regras e eventos que se desenrolaram do 14 de julho ao 9 de Termidor e ao 18 Brumário (...) Onde antes, isto é, nos dias felizes do iluminismo, apenas o poder despótico do monarca parecia se interpor entre o homem e sua liberdade de agir, surgiu de repente uma força muito mais poderosa que completa os homens à sua vontade, e da qual não havia libertação possível, revolta ou fuga, a força da História e da necessidade histórica*⁴³.

A idéia de uma revolução, cujo objetivo primordial é a libertação do homem do jugo da necessidade, afirma Arendt, encontrou em Marx uma atenção muito especial. Ela descreve que em seus escritos *liberdade e pobreza são incompatíveis*, ou seja, o homem só poderia alcançar o reino da liberdade se superasse o reino da necessidade, da pobreza. A sua *contribuição mais explosiva e sem dúvida mais original à causa da revolução*, afirma de Arendt, consiste em ter imprimido um significado político à existência dos pobres que aspiram não apenas *pão ou riqueza*, mas também a liberdade. Os pobres são então interpretados por Marx como uma *força política de*

43. Hannah Arendt, Da Revolução, p 4.

primeira ordem ⁴⁴ e teriam, por assim dizer, o papel revolucionário de superar suas carências e necessidades para instaurar a liberdade. Entretanto, *Foi o cientista em Marx, e sua ambição de elevar sua 'ciência' ao nível da ciência natural, cuja principal categoria ainda era então a necessidade, que o induziu a inverter suas próprias categorias. Politicamente, essa evolução levou Marx a uma real capitulação da liberdade frente à necessidade. Ele fez o que o seu mestre em revolução, Robespierre, havia feito antes dele, e o que seu maior discípulo, Lenin, haveria de fazer posteriormente, na mais importante revolução que seus ensinamentos já inspiraram* ⁴⁵.

Contestando esta tendência do pensamento no campo das transformações sociais e políticas, Hannah Arendt, em sua obra *Da Revolução*, reconstitui a tradição revolucionária dos tempos modernos e recompõe os significados da liberdade e da igualdade inscritos nos eventos políticos (ou proscritos destes) que presumivelmente foram denominados revoluções.

A significância da revolução, na perspectiva de Arendt, não pode ser definida à guisa das vãs mudanças. Ela se defronta face a face com o problema do começo, do novo - do começar *com o princípio do novo*. Ela evoca a fundação de um novo corpo político, constituinte dos espaços públicos da liberdade e da igualdade. E ainda: o moderno conceito de revolução reclama por uma História absolutamente nova, inédita no sentido de que *jamais fôra conhecida ou narrada antes*.

O verdadeiro conteúdo da revolução, em Arendt, emana do desejo de constituição da liberdade, do *interesse apaixonado pela liberdade pública*. E na senda filosófica por ela trilhada - que remonta a filosofia política imprimida nos tempos da antiguidade romana e da polis grega - o *verdadeiro conteúdo da liberdade (...) significa participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político* ⁴⁶. Na sua concepção, liberdade e libertação são duas coisas absolutamente distintas. A libertação pode ser o caminho ou a condição da liberdade mas não é a própria liberdade e, menos ainda, a trilha pela qual se conduz instantaneamente a ela - é antes, o ato de livrar-se da opressão; de garantir os direitos civis e preservar a *faculdade de locomoção*. Estas são, por assim dizer, condições imprescindíveis à constituição da liberdade *como opção política de vida*. Nada, assevera Arendt, é *mais inútil do que rebelião*

44. *Ibidem*, p. 49.

45. *Ibidem*, p. 51 e 52.

46. *Ibidem*, p. 26.

e libertação , se essas não forem seguidas pela constituição da liberdade recém-conquistada ⁴⁷.

Segundo Arendt, a liberdade e a igualdade, nos tempos da polis, eram apreendidas como um fenômeno político, convencional, e não como uma faculdade inerente à natureza humana. A condição da liberdade e da igualdade é, portanto, na sua acepção, artificial e não natural.

A igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas. A diferença entre esse antigo conceito de igualdade e nossa noção de que os homens nascem ou são criados iguais e se tornam desiguais em consequência das instituições sociais e políticas dificilmente poderia ser enfatizada em demasia ⁴⁸.

Ao revisitar o pensamento político dos tempos antigos das cidades Estados gregas, Arendt reconhece aí que o ato da liberdade, *como fenômeno político* , demanda um espaço necessariamente público, onde os homens livres possam exercer a faculdade da liberdade manifesta em muitas atividades humanas, mas não em todas. Ela descreve que, de acordo com essa filosofia política, tais atividades só ganham a dimensão da realidade a partir do momento em que outros homens *as observam, as julgam e as conservam na memória*.

Neste sentido, teriam então os modernos *homens da revolução* perdido para sempre o tesouro da liberdade e da igualdade?

Terminologicamente falando, o fenômeno da revolução, na concepção de Arendt, revela-se apenas quando ele dá origem a um corpo político inteiramente novo, no qual a *libertação da opressão, do medo, da penúria e da miséria abjeta* transpõe a necessidade histórica e constitui os espaços da liberdade.

Entretanto, não foi este o fenômeno constatado no decurso das revoluções por ela analisadas. Tal foi o caso da Revolução Francesa (1789), da Revolução Russa (1917) e, salvo às excessões, da Revolução Americana

47. Ibidem, p. 114.

48. Ibidem, p. 25.

(1776), que se desencadeou sem o infortúnio e a premência da chamada questão social. O processo revolucionário americano - ao declarar a independência e ao formular espontaneamente, logo em seguida, sem perder o fio da história, os projetos de Constituição nas treze colônias americanas - parece ter sido, nos tempos modernos, o que mais se aproximou de idéia revolução arendtiana.

Da perspectiva de Hannah Arendt, é preciso ter cautela ao apreciar os significados desses eventos revolucionários e, mais que isso: é preciso entender os paradoxos entre liberdade e necessidade inscrito no curso desses acontecimentos.

No caso americano, *os homens da revolução*, circunscritos numa realidade social muito mais afortunada que a da França e da Rússia, *julgaram que podiam começar a agir segundo as circunstâncias, e a política inglesa não lhes deixou outra alternativa senão a fundação de um corpo político inteiramente novo*⁴⁹. Foi o desejo e a ânsia pela liberdade e pela felicidade públicas que os levaram a fundar a República Americana. E foi esse mesmo desejo que forjou um permanente compromisso político com o qual, zelosamente, se empenharam na árdua tarefa da constituição da liberdade e da criação de sólidas e duradouras instituições sociais e políticas regidas pelas leis civis. Da Declaração da Independência à organização da Constituição, eles sempre mantiveram, afirma ela, o domínio da ação sem se deixarem seduzir pela tentadora compaixão face a desprezável pobreza dos homens. Paixão esta, tão engenhosamente descrita nos ensinamentos de Rousseau, que, noutras circunstâncias, maculou, irremediavelmente, a Revolução Francesa e a Russa.

Na América, onde, de início, a existência do país se firmara sobre uma disputa de princípios, e onde o povo tinha-se revoltado contra medidas de significado econômico trivial, a Constituição foi ratificada mesmo por aqueles que (...) tinham muito a perder em termos de interesse particular, indicando que os fundadores contavam com o apoio da maioria da população, pelo menos no decorrer da guerra e da revolução. Contudo, mesmo durante esse período, pode-se perceber claramente como, do início ao fim, o impulso de Jefferson em busca de um lugar de felicidade pública, e a paixão de John Adams pela emulação, sua spectemur agendo - 'vamos ser vistos em ação', vamos

49. Ibidem, p. 45.

criar um espaço onde possamos ser vistos e agir - entraram em conflito com o implacável e fundamentalmente antipolítico desejo de se desembaraçarem de todas as preocupações e obrigações públicas (...) O resultado da Revolução Americana, em contraste com os objetivos que lhe deram origem, foi sempre ambíguo, e a questão de saber se a finalidade do governo devia ser a prosperidade ou a liberdade, nunca foi resolvida(...) ⁵⁰.

O fato é que, da perspectiva de Arendt, o princípio que inspirou a revolução americana, a fundação da liberdade, ou seja, a constituição dos espaços públicos onde a liberdade pudesse se manifestar através das palavras e das ações dos homens iguais, foi aniquilado porque não se cumpriu todas as promessas empenhadas no curso do processo revolucionário, essencialmente, no que concerne à exclusão das repúblicas elementares dos distritos da Constituição da República Americana.

Foi precisamente em função do enorme peso da Constituição, e das experiências relativas à fundação de um novo corpo político, que a não-incorporação dos municípios e das câmaras municipais, fontes originais de toda atividade política do país, equivaleu à decretação de uma sentença de morte contra essas instituições. Por paradoxal que possa parecer, foi, de fato, sob o impacto da revolução que o espírito revolucionário começou a declinar na América e foi a própria Constituição, a maior conquista do povo americano, que acabou privando-o de sua mais valiosa aquisição ⁵¹.

Com a perda dos espaços públicos do debate e da ação política, os aspirados princípios denominados *liberdade pública, felicidade pública, espírito público* que tanto nortearam os homens da Revolução Americana desvaneceram nas entranhas das *liberdades civis, do bem-estar individual e da opinião pública como uma poderosa força a dirigir a sociedade democrática e igualitária* ⁵². Transfiguram-se assim em valores sociais, e até onde se sabe não mais foi possível resgatá-los.

50. Ibidem, p. 108/109.

51. Ibidem, p. 191.

52. Ibidem, p. 177.

No caso francês, a revolução, nas reflexões de Arendt, não preservou mais que as tendências liberais e democráticas inscritas na tradição revolucionária americana. O processo revolucionário francês se desencadeou sob o infortúnio e a premência da necessidade; sob o ditame da chamada questão social; sob os imperativos do tentador sentimento de piedade, e da inebriante *paixão da compaixão* - que é o duplo sofrimento: a *capacidade de sofrer* e a *capacidade de sofrer com os outros* - pelas multidões de oprimidos. Por isso mesmo, a revolução já nasceu sentenciada ao seu próprio fracasso.

*Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade (...) Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiram a necessidade, e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital*⁵³.

Na visão de Arendt, o que originalmente impulsionou os *homens da revolução* a deflagrarem o movimento foi a ânsia e o desejo de constituição da liberdade. Contudo, a premência da necessidade gritou mais alto e não mais foi possível desviar-se dos seus imperativos. A preocupação inicial com a *Constitutio Libertatis* cedeu lugar ao avassalador interesse pela libertação da multidão de desvalidos, de miseráveis, e aí não mais foi possível garantir os espaços públicos da liberdade. A Declaração dos Direitos do Homem transfigurou-se então nos direitos dos Sans-Culottes (dos sem-calças) e os ditames da necessidade solaparam para sempre a tão sonhada e desejada liberdade política.

Não foi a conspiração de reis e de tiranos, mas a conspiração muito mais poderosa da necessidade e da pobreza que os desviou por tempo suficiente para fazê-los perder o 'momento histórico'. Entrementes, a revolução

53. Ibidem, p. 48.

mudara de rumo; não buscava mais a liberdade, seu objetivo agora era a felicidade do povo ⁵⁴.

Foi Robespierre, guiado pelos ensinamentos rousseauianos acerca da virtude, quem pusera tudo a perder. E neste caso, perdera a *oportunidade de fundar a liberdade* (Robespierre). Tendo como alvo a libertação do povo da tirania reinante, a mudança nos rumos da revolução, encampada pelos jacobinos e seu líder Robespierre, não significou mais que a liberdade para poucos, relegando, assim, a grande maioria de desvalidos à miséria absoluta.

(...) Os homens da revolução e o povo a quem representavam não mais estavam unidos pelos laços objetivos de uma causa comum; era necessário um esforço especial por parte dos representantes, um esforço de solidariedade que Robespierre chamava virtude, e essa virtude não era romana, não tinha como objetivo a res pública e nenhum compromisso com a liberdade. Virtude significava ter em mente o bem-estar do povo, identificar a própria vontade com a vontade do povo(...) ⁵⁵

(...) a virtude foi equiparada à ausência de egoísmo desde que Robespierre pregou uma virtude emprestada de Rousseau, e foi essa equivalência que imprimiu como que uma marca indelével no homem revolucionário e em sua íntima convicção de que o valor de uma política pode ser medido pela intensidade com que ela se opõe a todos os interesses particulares, e que o valor de um homem pode ser avaliado pelo empenho com que age contra seu próprio interesse e contra sua própria vontade ⁵⁶.

(...) Se foi Rousseau quem introduziu a compaixão na teoria política, foi Robespierre quem a levou à praça pública(...) ⁵⁷.

54. Ibidem, p. 35.

55. Ibidem, p. 59.

56. Ibidem, p. 63.

57. Ibidem, p. 64.

Segundo Arendt, Robespierre teria levado “*os conflitos da alma, a âme déchirée de Rousseau, para a política, onde se tornaram mortíferos por não terem solução*”⁵⁸.

Se de um lado Rousseau testifica que a piedade, como fonte de virtude, é um sentimento incapaz de inclinar o homem para a crueldade porque é através dele que o homem se sensibiliza face a desgraça e o infortúnio de outrem, do outro lado (e, evidentemente, noutro contexto), Arendt adverte severamente, que esse sentimento de piedade *tem demonstrado possuir uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade*⁵⁹. A exemplo, todos os ilimitados atos de terror e violência - *o terror da virtude* de Robespierre, de Lenin e de Stalin - que se sucederam nas estratégias presumivelmente revolucionárias contra a tirania, a escassez e a miséria do povo. Foi em nome do chamado *interesse comum* ou da *vontade geral* em contraposição aos interesses ou vontades particulares que a *teoria do terror* emplacou a dimensão da realidade. E, assegura ela, foram as equívocas e letais ações de homens como Robespierre, Lenin e Stalin que, em nome da irresistível e poderosa força da necessidade, levaram a revolução à perdição.

Arendt é tachativa em relação à presença dessa virtude (veementemente defendida por Rousseau) no âmbito da política. Pois como ela enfatiza, tal virtude não tem nenhum compromisso com a fundação da República e menos ainda com a constituição da liberdade. O aparecimento da *compaixão* - como a paixão que revela *capacidade de sofrer com os outros* - no transcorrer do processo revolucionário francês capitulou, de uma vez por todas, os sentidos da liberdade e da igualdade nele inscritos; baniu as esperanças da mais valiosa conquista na qual uma revolução poderia resultar: a fundação da liberdade.

A partir daí, testifica Arendt, as posteriores revoluções que transcorreram ao longo dos tempos modernos ficaram definitivamente marcadas pela influência das idéias que nortearam a revolução francesa. Na sua opinião, nem de longe o espírito da revolução americana ou as teorias políticas dos seus *pais fundadores* influíram nas revoluções que se sucederam no continente europeu. Assim, o que passou a impulsionar os homens a deflagrarem as revoluções que se seguiram já não era mais o desejo de constituição da liberdade, e sim a ânsia pela libertação do povo oprimido, pela superação do *reino da necessidade*. E esta libertação para ela

58. *Ibidem*, p. 77.

59. *Ibidem*, p. 71.

é absolutamente inútil se não for seguida da *constituição da liberdade recém-conquistada* ; da constituição dos espaços públicos onde os homens livres, através do debate e da ação política, pudessem tomar as decisões relativas aos rumos da sociedade democrática e igualitária aí instaurada. O que para ela, lamentavelmente, não aconteceu nessas revoluções.

Tal foi, também, o caso da Revolução Russa de 1917, que, segundo ela, não mais feliz que a Revolução Francesa, perdera o fio da História, quando o partido bochevista esmagou os *soviets* que, insatisfeitos face à ditadura do mesmo, revoltaram-se no decurso da rebelião de Kronstadt. Os *soviets* constituíram numa estrutura de poder inteiramente nova no curso da revolução; constituíram naquilo que Arendt denomina espaços da liberdade, e como tais envidaram esforços no sentido de se incorporarem ao regime político recém-instaurado como órgãos permanentes de governo. Caracterizados como órgãos primordialmente políticos, confrontaram-se face a face com os partidos revolucionários que os reconheciam apenas como instrumentos temporários de uma ação política revolucionária. Mas eles aspiravam algo mais significativo que isso: desejavam fundar uma república verdadeiramente soviética; verdadeiramente livre.

Arendt afirma que Marx durante a Comuna de Paris de 1871 e Lenin no transcorrer da primeira Revolução Russa, a de 1905, impressionaram-se com surgimento espontâneo das *sociedades revolucionárias* e dos *conselhos municipais*, dos quais puderam ser testemunhas no decurso desses eventos políticos. Mas, adverte ela, jamais os admitiram como *os germes de uma nova forma de governo* e sim como efêmeros instrumentos de ação política da revolução, que deveriam ser ignorados assim que esta atingisse a vitória.

E, segundo Arendt, vencer a revolução, na concepção Marx e Lenin - profundamente marcada pela *tradição do Estado-nação* - significa tomar o poder então identificado com o *monopólio dos meios de violência*. Na sua visão, eles não podiam mesmo aprovar a continuidade dos *conselhos comuns*, como duradouros espaços da liberdade política, porque são conflitantes *com todas as noções de uma 'ditadura do proletariado', exercida através de um partido socialista ou comunista, cujo monopólio de poder ou violência tinha sido concebido com base nos governos altamente centralizados dos Estados-nações*⁶⁰.

60. Ibidem, p. 205.

O fato é que os *soviets* (conselhos) eram vistos pelos *homens da revolução* de Outubro de 1917, como órgãos revolucionários do povo e concebidos uma forma política de poder inteiramente nova. Todavia, ameaçadora, posto que colocavam em xeque a sobrevivência dos seus próprios partidos, como órgãos de representação do povo, face a virtual possibilidade que eles tinham de constituir uma autêntica república soviética. Por mais revolucionários que tais partidos fossem numa república assim constituída, não resistiriam: seriam capitulados pelos *soviets*, os conselhos do povo. E por isso mesmo, testifica Arendt, não suportando a idéia de serem banidos do poder, não hesitaram em esmagar o que de mais desejado e original uma revolução pode gerar: os espaços da liberdade.

*O nome União Soviética, dado à Rússia pós-revolucionária, se tornou, desde então, uma mentira, mas essa mentira também continha o reconhecimento relutante da esmagadora popularidade, não do partido bolchevista, mas do sistema soviético, que o partido reduziu à impotência. Deparando-se com a alternativa de ajustar suas idéias e ações ao que havia de novo e inesperado, ou ir ao extremo da tirania e da repressão, eles praticamente não hesitaram em se decidir pela segunda (...)*⁶¹.

Para além da avidez de poder, afirma Arendt, o que fundamentalmente inclinou os chamados *revolucionários profissionais* exercerem a repressão contra os *soviets* foram *as convicções básicas que os partidos revolucionários partilhavam com todos os outros partidos. Eles concordavam em que o objetivo do governo era o bem-estar do povo, e que a essência da política não era a ação, mas a administração*⁶².

Por outro lado, ela aponta que o *erro fatal* dos *soviets* consistiu em não terem sido capazes de discernir que *nas sociedades modernas, há uma grande necessidade de o aparelho governamental desempenhar, de fato, as funções de administração (...) eles próprios nunca fizeram uma distinção muito nítida entre participação nos negócios públicos e administração ou gestão de coisas de interesse público*⁶³. Assim, a malfadada aspiração dos conselhos

61. *Ibidem*, p. 206.

62. *Ibidem*, p. 218.

63. *Ibidem*, p. 218.

em gerir as coisas de interesse público os sentenciou ao caos e ao fracasso. O administrador, sublinha Arendt, deve ter a capacidade de saber gerenciar *coisas e pessoas, numa esfera de vida cujo princípio é a necessidade*. Já o político deve ter a capacidade de *saber lidar com os indivíduos no terreno das relações humanas*⁶⁴. Sendo que os conselhos eram órgãos essencialmente políticos, não deveriam ter se (pre)ocupado com a tarefa de gerir a vida econômica e social do país. De outra maneira, deveriam ter-se empenhado fundamentalmente na ação e no ordenamento da sua vida política, cuja finalidade primordial deveria ser a fundação de uma república que garantisse os espaços públicos da liberdade.

E a liberdade, afirma Arendt, *onde quer que tenha existido como realidade tangível sempre foi especialmente limitada (...) a liberdade, num sentido positivo, somente é possível entre iguais, e própria igualdade não é, de forma alguma, um princípio universalmente válido, porém, mais uma vez, aplicável apenas com restrições e até mesmo dentro de limites espaciais. Se compararmos esses espaços de liberdade (...) com a própria esfera política, seremos tentados a imaginá-los como ilhas num oceano, ou como o oásis num deserto*⁶⁵.

Na contracorrente das preconizações acerca da essência do governo - entendida como *exercício do poder* e como *paixão de dirigir e governar* - inscrita na tradição do pensamento político moderno, Arendt destaca a potencialidade dos conselhos como uma forma inteiramente nova de constituição do corpo político; como uma forma de governo inédita na história. Nesse sistema de conselhos⁶⁶, a autoridade, apesar de ainda sugerir a imagem

64. Ibidem, p. 219.

65. Ibidem, p. 219 e 220.

66. Na página 222 do seu livro *Da Revolução*, Arendt faz as seguintes afirmações em relação à organização e ao funcionamento do sistema de conselhos: *Com relação aos conselhos elementares, que surgiram onde quer que as pessoas vivêssem ou trabalhassem juntas, somos tentados a afirmar que eles fizeram sua própria seleção; as pessoas que se organizaram eram as mesmas que mostravam interesse pelas coisas públicas e que tomavam a iniciativa; elas eram a elite do povo (...) Os membros dos conselhos escolhiam seus representantes para o conselho imediatamente superior, e esses representantes, por sua vez, eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo. Sua posição respaldava-se tão-somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuísem por direito de nascença; era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora nela estavam engajados. Uma vez eleito e enviado ao conselho superior imediato, o representante se encontrava novamente entre seus pares, pois, nesse sistema, os representantes de qualquer nível considerado eram aqueles que haviam recebido um voto especial de confiança.*

de uma pirâmide, seria escalonada não de cima para baixo como é o caso do governo do povo gerido por uma *elite emanada do povo*. A autoridade aí engendrada não seria gerada *nem no topo nem na base, mas em cada camada da pirâmide, e isso, obviamente, poderia se constituir na solução de um dos problemas mais sérios de toda política moderna, que não é propriamente como harmonizar liberdade e igualdade, mas como conciliar igualdade e autoridade* ⁶⁷.

VIII - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar hoje sobre as representações que temos de sociedade é nos lançarmos num campo muito polêmico. Até nossos dias, não pudemos, ainda, contemplar a existência da tão sonhada sociedade justa na qual todos os homens fossem iguais e livres; que, dignamente, tivessem garantidas as condições necessárias à preservação de suas vidas, e, em concomitância, tivessem assegurados os seus espaços públicos da liberdade e da igualdade. Utopia?

Um sensível olhar no passado desvela as lutas de inumeráveis homens por uma sociedade justa sem, contudo, adquirirem grandes êxitos (se é que conseguiram algum). A muitos deles, hoje se perguntam: o que aconteceu com o sonho de uma sociedade livre? Por que as muitas lutas empreendidas não foram levadas a termo, desencadeando-se assim numa revolução social que de fato assegurasse a liberdade e a igualdade? E por que, nos lugares onde realizaram a tal revolução e, por conseguinte, instauraram o aspirado projeto político de sociedade livre, os homens continuaram (e continuam) infelizes?

A propósito, essas questões fizeram-me lembrar de uma entrevista feita, há um tempo atrás, a uma trabalhadora em Uberlândia⁶⁸, quando surgiu a seguinte indagação: *O que ocês faz?* (referindo-se aos filósofos, historiadores, cientistas sociais) *A gente não fica sabendo, gente sabe do invento dos médico, dos engenheiro, agora o d'ocês...?* Após uma tentativa de resposta um tanto quanto embaraçosa da entrevistadora, ela sugeriu que então as ciências humanas procurassem não só estudar mas também "inventar" uma forma de os homens viverem numa sociedade justa, sem *tanta exploração*.

67. Hannah Arendt, Op. Cit., p. 222.

68. Entrevista feita com *Sebastiana Domingos* em Uberlândia, setembro de 1989.

Não há dúvida de que as discussões e a postura diante desse problema se impõem, uma vez que estamos vivenciando um momento histórico extremamente polêmico face ao desencanto da nova realidade mundial - em muito, decorrente das transformações políticas e sociais ocorridas nos países comunistas do Leste Europeu, que culminaram com o esgotamento do chamado "socialismo real" - no que concerne à compreensão de uma práxis política organizadora dos homens em sociedade. No decurso do tempo, os historiadores, os filósofos e os cientistas sociais, em geral, foram e são desafiados a refletirem sobre toda uma problemática que envolve a organização da sociedade; que requer o nosso olhar crítico sobre a plataforma de valores universais que, bem ou mal, sustentam a nossa vida social, tais como: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a justiça, entre outros.

Já vimos, no entanto, que "inventar" modelos de explicação e condução da vida social é condená-los ao seu próprio fracasso. Pelo menos é a grande sugestão que Arendt nos deixa ao testificar que em todos os processos de transformação política social dos tempos modernos, por ela analisados, longe de seguirem os esquematismos táticos e estratégicos dos homens da revolução, surgiram espontaneamente os mais valiosos germes de organização e condução da vida política: os conselhos do povo. E que teria sido (e é) obrigação do governo revolucionário e de todo bom governo, na esfera do qual eles emergem, preservá-los e perpetuá-los como os espaços da liberdade.

VII - BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. "Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da política. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 172. p. 111-186.

ARENDT, Hannah. Da revolução. Trad. Fernando Dídimo Vieira e Rev. de Trad. Caio Navarro de Toledo, São Paulo, Editora Ática e Editora UNB, 1988. 261 p.

_____. Entre o passado e o futuro. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1988. 348 p.

ASSOUN, Paul-Laurent. Marx e a repetição histórica. Trad. Wilson Sidney Lobato, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1979. 209 p.

BACON, Francis. Novum Organum; ou verdadeiras indicações acerca da

interpretação da natureza. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. 1ª edição, São Paulo, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 19-238.

FASCÍCULOS: História do pensamento. vol. 1 a 18.

HOBBS, Thomas. Leviatã; ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Vol. 1, 4ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores). 220 p.

LARA, Tiago Adão. O caminho da Razão no Ocidente; a filosofia ocidental, do Renascimento ao nossos dias. 3ª edição, Petrópolis, 1988. 175 p.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil. Trad. Anoor Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo, Abril Cultural, 1988. (col. Os pensadores).

NASCIMENTO, Milton Meira do. "Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da política. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 187-242.

RIBEIRO, Renato Janine. "Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da política. 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 51-78.

MARX, Karl. O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. 5ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. 328 p.

_____. Obras Escolhidas. V.2, São Paulo, Alfa-Ômega, s.d. 367p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. trad. Lourdes Monteiro Machado. 1ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Coleção O s Pensadores). p. 207-328.

SADEK, Maria Teresa. "Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtú". In: WEFFORT, Francisco C. Os Clássicos da política. Vol.1, 2ª edição, São Paulo, Ed. Ática, 1991. p. 11-50.

WEFFORT, Francisco C. Marx: política e revolução. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). Os clássicos da política. Vol. 2, São Paulo, Ed. Ática, 1989. p. 224-278.