

CARLOS NELSON COUTINHO

DE ROUSSEAU A GRAMSCI
ensaios de teoria política

BOITÊMPO
EDITORIAL

Sobre *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*

Ruy Braga

Um dos mais destacados intérpretes marxistas do Brasil, Carlos Nelson Coutinho consagrou-se por traduzir e difundir o pensamento de György Lukács e Antonio Gramsci no país. Apropriando-se criativamente do instrumental analítico do genial sardo, especialmente os conceitos de hegemonia e revolução passiva, Carlos Nelson lançou novas luzes sobre a formação do capitalismo monopolista e a consolidação da vida estatal em condições sociais semiperiféricas. Por meio de seus livros e ensaios, a perspectiva gramsciana do Brasil adquiriu abrangência, refutou a sonolenta vulgata stalinista e transformou-se em uma referência incontornável para todos aqueles que desejam compreender reflexivamente e transformar radicalmente a sociedade brasileira.

De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política aprofunda o compromisso dialético entre reflexão e ação que caracteriza a obra de Carlos Nelson. Conforme esse compromisso, a democracia não deve ser interpretada como um simples jogo competitivo cujo objetivo consiste em selecionar os mais aptos a exercer o poder político – um sistema apreendido em sua quietude, ao estilo da “ciência política” estadunidense. Ao contrário, inquieta por definição, a democracia exige se manifestar por meio da igualdade substantiva, ou seja, como um conteúdo material, anunciado pela voz dos subalternos, mas, por isso mesmo, embrionária e inconclusa. Eis a natureza radical e transformadora da democracia, pensada em seus dilemas e potencialidades. Daí a atualidade da teoria política marxista reivindicada por Carlos Nelson, que nunca se afasta do ponto de vista da totalidade a fim de esmiuçar as antinomias do tempo presente.

O maior elogio que eu poderia fazer a este livro é que ele nos obriga a refletir sobre a baixa intensidade do atual regime democrático brasileiro. Para tanto, Carlos Nelson resgata um argumento quase que totalmente asfixiado pelo peso da “hegemonia da pequena política” que açambarcou o país nos últimos anos. Aquele de que toda a vida estatal é transitória e, portanto, merece fenecer. Assim, convocamos para uma tarefa a um só tempo teórica e política: perscrutar os limites da ordem presente. Nessa empreitada, Carlos Nelson encontra-se em excelente companhia: Rousseau, Hegel, Gramsci e Lukács, para ser mais preciso. Difícil reunir um conjunto melhor de aliados. Difícil imaginar tarefa mais urgente.

Copyright © Boitempo Editorial, 2011
Copyright © Carlos Nelson Coutinho, 2011

Coordenação editorial

Ivana Jinkings

Editora-adjunta

Bibiana Leme

Assistência editorial

Caio Ribeiro e Livia Campos

Preparação

Mariana Echalar

Diagramação

Bianca Mimiza

Capa

Antonio Kehl e Ivana Jinkings

sobre "Ancient Sound, Abstract on Black", óleo de Paul Klee, 1925

Produção

Ana Lotufo Valverde

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

C895r

Coutinho, Carlos Nelson, 1943-

De Rousseau a Gramsci : ensaios de teoria política / Carlos Nelson
Coutinho. - São Paulo : Boitempo, 2011.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-183-3

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Gramsci, Antonio, 1891-
1937. 3. Ciência política. I. Título.

11-6617.

CDD: 320

CDU: 32

04.10.11 11.10.11

030347

É vedada, nos termos da lei, a reprodução de qualquer
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

Este livro atende às normas do acordo ortográfico em vigor desde janeiro de 2009.

1ª edição: novembro de 2011

BOITEMPO EDITORIAL
Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Pereira Leite, 373
05442-000 São Paulo SP
Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869
editor@boitempoeditorial.com.br
www.boitempoeditorial.com.br

Para Leandro Konder,
por meio século de amizade

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
I. CONTRIBUIÇÕES À HISTÓRIA DA TEORIA POLÍTICA	
1. CRÍTICA E UTOPIA EM ROUSSEAU	15
2. HEGEL E A DIMENSÃO OBJETIVA DA VONTADE GERAL.....	41
3. O LUGAR DO <i>MANIFESTO</i> NA EVOLUÇÃO DA TEORIA POLÍTICA MARXISTA	57
II. ENSAIOS SOBRE GRAMSCI	
4. SOBRE OS <i>CADERNOS DO CÁRCERE</i> E SUAS EDIÇÕES	79
5. O CONCEITO DE POLÍTICA NOS <i>CADERNOS DO CÁRCERE</i>	107
6. VERBETES PARA UM DICIONÁRIO GRAMSCIANO.....	121
7. OS CONCEITOS POLÍTICOS DE GRAMSCI SEGUNDO VALENTINO GERRATANA.....	139
8. LUKÁCS E GRAMSCI: APONTAMENTOS PRELIMINARES PARA UMA ANÁLISE COMPARATIVA	149
ORIGEM DOS TEXTOS.....	169
BIBLIOGRAFIA.....	171
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	177

NOTA DA EDIÇÃO ELETRÔNICA

Para aprimorar a experiência da leitura digital, optamos por extrair desta versão eletrônica as páginas em branco que intercalavam os capítulos, índices etc. na versão impressa do livro. Por esse motivo, é possível que o leitor perceba saltos na numeração das páginas. O conteúdo original do livro se mantém integralmente reproduzido.

PREFÁCIO

Como seu subtítulo indica, esta coletânea reúne ensaios que pretendem tratar de temas de *teoria* política. Ao contrário do que supõe uma concepção hoje corriqueira, há uma diferença essencial entre a *teoria* política e a chamada “*ciência* política”. A teoria política – uma disciplina filosófica – não se submete à estreita divisão acadêmica do pensamento social hoje dominante, que faz distinção entre “ciência política”, “sociologia”, “antropologia”, “economia”, “história” etc. Contrapondo-se a essa empobrecedora departamentalização do saber, a teoria política não hesita em ligar a esfera da política à totalidade social; aliás, parte da convicção de que só nessa articulação dialética com a totalidade é que os fenômenos políticos (que certamente têm sua especificidade) podem ser devidamente elevados a conceitos. A teoria política considera parte ineliminável do seu domínio teórico também os temas hoje considerados “sociológicos”, “econômicos”, “antropológicos”, “históricos” etc.

De resto, esse modo de abordar os fenômenos políticos não tem nenhum compromisso com a chamada “neutralidade axiológica”, ou seja, com a recusa supostamente científica da formulação de juízos de valor. Para quem pretende compreender os fenômenos políticos no quadro da totalidade social, torna-se inescapável a necessidade de articular o ser com o dever ser, ou seja, os fatos empíricos com as possibilidades concretas que estão sempre presentes em qualquer realidade social, por mais aparentemente coisificada que ela se apresente à primeira vista. Como toda manifestação do ser social, também a práxis política resulta de uma articulação entre causalidade e teleologia, entre determinismo e liberdade, entre ser e dever ser. Portanto, a teoria política não tem a pretensão durkheimiana de tratar os fenômenos políticos como “coisas” semelhantes aos objetos naturais; ao contrário, pretende compreendê-los como processos dinâmicos determinados pela práxis, situados no devir histórico e que, por isso, têm sua gênese no passado e apontam para o futuro.

Gramsci, em suas reflexões de *teoria* política, fez uma importante distinção entre “grande política” (alta política) e “pequena política” (política do dia a dia, política parlamentar, de corredor, de intrigas). Essa distinção, segundo ele, baseia-se no fato de que

a grande política compreende as questões ligadas à fundação de novos Estados, à luta pela destruição, pela defesa, pela conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais. A pequena política compreende as questões parciais e cotidianas que se apresentam no interior de uma estrutura já estabelecida em decorrência de lutas pela predominância entre as diversas frações de uma mesma classe política.¹

Poderíamos dizer que, enquanto a teoria política se ocupa da “grande política”, a “ciência política” tem como objeto questões de “pequena política”. Algumas das análises dessa “ciência” (por exemplo, sobre sistemas eleitorais e regimes de governo, sobre a distribuição dos votos, sobre conjunturas imediatas etc. etc.) podem em muitos casos ter interesse empírico e fornecer assim subsídios para a *teoria* política, mas não vão além da esfera da “pequena política”.

Não é difícil constatar que os autores tratados neste livro (Rousseau, Hegel, Marx, Gramsci) são *teóricos* da política e não *cientistas* políticos. Nesse sentido, eles fazem parte de uma tradição que começa em Platão e chega até Hannah Arendt e John Rawls, passando por Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu e tantos outros. Nenhum desses autores se sentiria à vontade se tivesse de responder, num currículo solicitado hoje por uma agência financiadora, a que campo das chamadas “ciências sociais” pertenceriam. Platão era filósofo ou cientista político? Montesquieu era sociólogo ou historiador? Rousseau era pedagogo ou linguista? Marx era economista ou crítico literário? A simples formulação de tais questões revela quanto a atual divisão departamental do saber acadêmico é incapaz de dar conta da atividade dos grandes pensadores e, portanto, também dos grandes teóricos da política.

Isso significa que a teoria política, assim como a filosofia em geral, tem uma relação orgânica com a ideologia. Gramsci define a ideologia como “unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela”, ou seja, como uma representação do ser que está na base da proposta de um dever ser. Uma relação com a ética, com juízos de valor, é assim momento ineliminável da teoria política. Marx formulou isso com precisão ao dizer que não basta entender o mundo, trata-se também de transformá-lo.

Contudo, essa relação entre teoria política e ideologia seria mal compreendida se tomássemos “ideologia” apenas no sentido de “falsa consciência”, “ilusão”

¹ A. Gramsci, *Cadernos do cárcere* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999-2002), 6 v., v. 3, p. 21.

ou, o que é pior, “engano” deliberado. Existe também – e é bastante difundida – essa acepção e essa forma de ideologia, que Gramsci chamou de “pejorativa”. É precisamente ela que determina o caráter ideológico de grande parte da produção da “ciência política”, que é “ideologia” no sentido de ser “falsa consciência”, ou seja, de confundir a aparência com a essência, o particular com o universal etc. Ao contrário, na definição de Gramsci, independentemente de ser verdadeira ou não do ponto de vista epistemológico, uma teoria se torna ideologia quando se “apodera das massas”, quando se torna estímulo para uma ação efetiva no mundo real. É nesse sentido que a teoria política se articula com a ideologia: os grandes teóricos da política não se limitam a interpretar o mundo, mas todos eles formulam – de maneira implícita ou explícita – uma proposta de conservá-lo ou de transformá-lo. A depender do ponto de vista de classe que adotam e do contexto histórico em que atua essa classe, suas formulações teóricas podem se aproximar mais ou menos de uma reprodução fiel do ser social. Em todos eles, porém, essa reprodução está ligada a uma proposta de intervir na realidade.

Mas não é só a unidade metodológica assegurada pelo ponto de vista totalizante da teoria política, adotado em todos os ensaios que formam esta coletânea, que justifica a sua publicação conjunta. Ainda que esse fio vermelho não seja explícito, os vários ensaios aqui reunidos estão ligados também pela preocupação de oferecer um conceito substantivo de democracia que vá além das atuais teorias minimalistas segundo as quais a democracia é apenas uma mera regra do jogo, reduzindo-se à possibilidade de escolha entre diferentes elites através de eleições competitivas e periódicas. Como tento mostrar no ensaio sobre Rousseau que abre esta coletânea, democracia implica uma igualdade efetiva, substantiva, entre os membros de uma comunidade fundada na vontade geral. Não é casual, assim, que esse conceito de “vontade geral” (ou “universal”, ou “coletiva”) apareça ao longo da coletânea, nos ensaios sobre Rousseau, Hegel, Marx e Gramsci. Como o leitor atento perceberá, a definição correta da noção de vontade geral me parece indispensável para que seja fundado efetivamente um conceito universal e substantivo, e não apenas procedimental e minimalista, de democracia.

Só me resta esperar que o leitor concorde comigo que esta coletânea pode contribuir, ainda que modestamente, para o debate sobre os temas abordados.

C. N. C.

Rio de Janeiro, março de 2011

I. CONTRIBUIÇÕES À HISTÓRIA
DA TEORIA POLÍTICA

1. CRÍTICA E UTOPIA EM ROUSSEAU

Entre os muitos pontos polêmicos presentes na vastíssima literatura que busca interpretar a obra de Jean-Jacques Rousseau, destaca-se aquele sobre a unidade do seu pensamento. Parecem-me estar no caminho certo os que afirmam a existência dessa unidade; contudo, gostaria previamente de ressaltar que, em minha opinião, ela se manifesta não *apesar* das muitas contradições certamente presentes na obra de Rousseau, mas precisamente *através* do específico e original modo pelo qual ele soube articulá-las numa totalidade dialética¹. O objetivo deste ensaio, assim, é o de tentar argumentar em favor dessa unidade num plano específico do pensamento de Rousseau, o de sua filosofia política. Para isso, sugiro uma leitura conjunta dos dois mais importantes textos rousseauianos nesse terreno, ou seja, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) e *Du contrat social* (1762)².

¹ Um texto clássico sobre o tema é o de Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau* (São Paulo, Unesp, 1999). Publicado originalmente em 1932, o ensaio de Cassirer propõe, a meu ver corretamente, uma resposta afirmativa à questão da unidade do pensamento rousseauiano; mas, para obter tal resultado, Cassirer termina por fazer do filósofo genebrino um precursor direto de Kant e, com isso, sacrifica boa parte de sua originalidade teórica.

² A análise de outros textos políticos de Jean-Jacques Rousseau (em particular *Projet de Constitution pour la Corse* e *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, explicitamente normativos e posteriores à redação do *Contrato*) confirmaria ainda mais a proposta de leitura que sugiro aqui. De resto, como a teoria política de Rousseau depende estreitamente de sua concepção filosófica geral, formando com ela uma unidade sistemática, essa proposta de leitura ganharia densidade se fosse completada por um exame dos seus conceitos estritamente filosóficos, tais como aparecem sobretudo em *Emílio*. Contudo, para melhor demonstrar minha hipótese, atenho-me aqui ao comentário do *Discurso* e do *Contrato*, inclusive no que se refere aos temas filosófico-antropológicos. Deveria me referir ao *Discurso sobre a desigualdade* como *Segundo discurso*, para diferenciá-lo do *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1749; mas, como não havia possibilidade de confusão, julguei desnecessário fazê-lo.

Ainda que esses textos possam parecer contraditórios (muitos intérpretes já se referiram ao suposto “pessimismo antissocial” do primeiro, em contraste com o “otimismo ingênuo” do segundo), penso ser possível demonstrar que uma análise adequada dos conceitos essenciais do *Contrato* implica uma compreensão prévia da problemática desenvolvida no *Discurso*³. Nesse caso, a precedência cronológica coincide com a precedência lógica ou sistemática: a segunda obra aparece como a *pars construens* da teoria política de Rousseau, enquanto a primeira é sua *pars destruens*. É através da articulação entre esses dois momentos (ou “partes”) que se forma a totalidade orgânica e unitária da reflexão política rousseauiana: em minha avaliação, o *Contrato* deve ser lido como a proposta – no nível normativo do *dever ser* – de uma formação social e política alternativa àquela que aparece no *Discurso* como fruto de uma análise que se situa no nível do *ser*. É porque discorda profundamente do *ser* da desigualdade e da opressão, por ele identificado com a *société civile* de seu tempo, que Rousseau propõe o *dever ser* de uma formação social na qual liberdade e igualdade se articulem indissociavelmente: a crítica do presente se completa assim com a proposição de uma utopia alternativa⁴.

Essa proposta de leitura unitária encontra fundamento, como tentarei mostrar em seguida, nos próprios textos rousseauianos. Antecipando minhas conclusões, diria que o principal ponto de apoio dessa leitura reside no fato de que as referidas obras nos apresentam dois diferentes tipos de contrato: no *Discurso*, temos um contrato iníquo, expressão da desigualdade e origem de um Estado posto a serviço dos ricos; no *Contrato*, aparece a figura de um pacto legítimo, gerador de uma sociedade igualitária e base de uma ordem política fundada na predominância do interesse comum⁵. Por outro lado,

³ Embora cite o *Discurso* e o *Contrato* segundo a edição da Abril Cultural (*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Do contrato social*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, Os Pensadores), tanto por ser de mais fácil acesso ao leitor brasileiro como para homenagear a bela tradução de Lourdes Santos Machado, cotejei-a com os originais franceses, tais como estão reproduzidos em Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes* (Paris, Gallimard, 1964) e em poucos casos alterei a tradução. Doravante, citarei o *Discurso* como *D* e o *Contrato* como *C* no corpo do texto e nas notas, seguidos do respectivo número de página na edição brasileira citada.

⁴ Pode-se alegar, contra minha argumentação, que essa articulação entre as duas obras não é feita explicitamente por Rousseau. Ainda que se possa refutar o método da “leitura sintomal” proposto por Althusser e discordar profundamente dos conteúdos concretos a que ele chega em sua interpretação de Marx (ver Louis Althusser e outros, *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1967, sobretudo v. 1, p. 9-89), é certamente justa a sua afirmação de que um autor nem sempre está plenamente consciente de todas as implicações contidas em sua atividade teórica.

⁵ “A ideia desse contrato [apresentado no *Discurso*] afasta-se notavelmente, já em suas premissas, daquele descrito por Rousseau no *Contrato*; e essa diferença não foi suficientemente observada

parece-me importante observar desde já que as duas formas de contrato, ao mesmo tempo em que fundam duas diferentes formas de organização política, pressupõem a presença de duas formações econômico-sociais diversas. Pode-se afirmar que, em última instância, a formação econômico-social que está na base do Estado absolutista de Hobbes e do governo liberal de Locke, duas diferentes formas de regime político, é essencialmente a mesma (uma ordem mercantil e individualista); Rousseau, ao contrário, quando nos fala de dois tipos de contrato, não pensa apenas nas diferentes ordens políticas que deles resultam (despótica ou democrática), mas mostra também que, a cada um desses regimes *políticos*, corresponde como pressuposto uma diferente formação *econômico-social*. (Nesse, como em muitos outros pontos de sua reflexão, Rousseau revela ter recolhido a lição de Montesquieu sobre o vínculo genético entre “princípio” e “natureza” do governo.)

1.1. INDIVÍDUO E SOCIEDADE EM ROUSSEAU

Uma leitura superficial do prefácio do *Discurso* poderia dar a falsa impressão de que o ponto de partida antropológico-filosófico de Rousseau é o mesmo de Hobbes e Locke (ou, de modo mais geral, de grande parte da filosofia social da época), isto é, o individualismo. Com efeito, para os principais pensadores do período histórico que se inicia com o Renascimento e vai até o século XVIII, a sociedade aparece não como um pressuposto – como era o caso na concepção aristotélica do *zoon politikon* e como voltaria a sê-lo em Hegel e Marx –, mas como um resultado, ou seja, como fruto de um processo que tem como ponto de partida e fundamento permanente a existência de indivíduos ontologicamente isolados. Em Rousseau, provavelmente também sob a influência de Montesquieu, a concepção do indivíduo é distinta: para ele, as determinações essenciais do homem enquanto homem (inclusive o pensamento racional, a linguagem articulada e o sentimento moral) não são atributos naturais, pré-sociais, mas, como logo veremos, resultam precisamente do processo de socialização. Além disso, para Rousseau, a estipulação do contrato social não tem como meta a conservação de um mundo de indivíduos privados, garantido por uma esfera pública “especializada” e “separada”, como em Hobbes e Locke; ao contrário, é algo que reorganiza a própria forma de articulação entre o público e o privado, de modo que a sociabilidade se torne um elemento constitutivo imanente ao próprio indivíduo: a vontade geral e

pelos estudiosos” (Iring Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, Milão, Feltrinelli, 1977, p. 42). Esse belo livro de Fetscher não só confirma em grande parte minha leitura, mas também registra que ela não é habitual na literatura sobre Rousseau.

o interesse comum não se impõem ao indivíduo como algo externo, mas são uma emanção possível de sua própria individualidade.

Apesar disso, Rousseau foi certamente marcado pelo pensamento de seu tempo, já que – como os jusnaturalistas – toma como ponto de partida de sua análise um “estado de natureza” anterior à formação da sociedade. Isso significa, evidentemente, que esse “estado de natureza” tem de ser definido com base em características supostamente “naturais” (pré-sociais) dos indivíduos que o compõem. Mas, mesmo onde parece haver identidade, há também diferença. Como Macpherson demonstrou em suas belas análises de Hobbes e Locke, o indivíduo “natural” que aparece nas reflexões desses dois autores apresenta, malgrado suas diferenças, os mesmos traços “possessivos” do peculiar indivíduo da era burguesa⁶. Não é assim casual que essa concepção do homem como um ser orientado “naturalmente” por seus interesses singulares e egoístas (como um ser que, nas palavras de Hobbes, quer “poder e mais poder”) esteja na origem da concepção liberal de sociedade, uma concepção que – malgrado o absolutismo *político* defendido pelo autor do *Leviatã* – forma a essência da teoria da sociedade tanto nele como no liberal Locke. Possessivos e autocentrados, os indivíduos se organizariam em sociedade apenas para melhor garantir sua segurança pessoal e suas propriedades, ameaçadas no “estado de natureza”; o Estado ou o governo, ao “regulamentar” os conflitos, forneceria o quadro no qual os indivíduos poderiam explicitar do melhor modo possível essa sua “possessividade” natural. Mesmo vivendo em sociedade, portanto, os indivíduos não perderiam os atributos que tinham em “estado de natureza”.

A posição de Rousseau é radicalmente oposta: para ele, a “possessividade” não é um atributo natural e eterno do indivíduo, mas apenas uma de suas virtualidades, que pode ou não ser atualizada pelo processo de socialização. E é exatamente para demonstrar isso – e, desse modo, para refutar a concepção hobbesiana em seu próprio terreno – que Rousseau sugere sua peculiar concepção de “estado de natureza”⁷. Ele afirma de modo explícito que esse estado é uma abstração, a

⁶ Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford, Oxford University Press, 1962), em particular p. 9-106 e 194-262. Na verdade, a linha interpretativa de Macpherson já havia sido sugerida pelo próprio Rousseau quando, no *Discurso*, afirma que a “guerra de todos contra todos” que Hobbes atribui ao “estado de natureza” é, na verdade, a transposição para aquele estado do que acontece efetivamente na “sociedade civil” da época (J.-J. Rousseau, “Discurso sobre os fundamentos e origens da desigualdade entre os homens”, em *Do contrato social*, cit., p. 245).

⁷ O melhor estudo sobre as relações entre Rousseau e os demais contratualistas é o notável livro de Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris, Vrin, 1979). A grande lacuna desse livro, reconhecida pelo próprio autor, é deixar de lado as evidentes relações entre Rousseau e Montesquieu, um tema, aliás, pouco tratado na bibliografia rousseauiana. O famoso livro de Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau*

qual, ao eliminar todas as determinações que advêm ao homem do processo de socialização, é capaz de restituir uma imagem adequada do “indivíduo natural”. (Como veremos, essa abstração é tão radical que termina por eliminar a própria humanidade do “homem natural”.) Para Rousseau, portanto, o importante é mostrar que esse indivíduo “natural” não é de modo algum o lobo de seu semelhante, não é um ser que se oriente exclusivamente conforme interesses egoístas. Ao contrário, é um ser que dispõe – diz-nos ele – de “dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação; e o outro que inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível” (*D*, 236-7). Rousseau nos fala assim de um instinto de conservação, através do qual o indivíduo se refere a si mesmo; mas também nos fala de um sentimento que designa como “piedade” ou “compaixão” (*pitié*) e que pode ser considerado como uma forma primordial de expressão do humano-genérico no indivíduo⁸. Desse modo, já em sua estrutura instintual (ou, se preferirmos, pulsional), o indivíduo natural rousseauiano se abre – através da *pitié* – para a sociabilidade, para a participação (cada vez menos muda ou inconsciente) no gênero humano. Além do mais, nem mesmo o “instinto de conservação” pode ser definido ao modo de Hobbes; para Rousseau, esse “instinto” não conduz necessariamente ao egoísmo, a uma luta de todos contra todos. Diz ele:

Não se deve confundir o amor-próprio [*amour-propre*] com o amor de si mesmo [*amour de soi*]; são duas paixões bastante diferentes, seja por sua natureza, seja por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar por sua própria conservação, e que, no homem *dirigido pela razão e modificado pela piedade*, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício, nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de todos os outros. (*D*, 312-3)

O traço que distingue de maneira mais aguda a antropologia de Rousseau daquela de Hobbes e Locke, contudo, é uma compreensão profundamente

(Paris, Marcel Rivière, 1966, ed. original de 1892), é formado, na verdade, por dois ensaios independentes.

⁸ Para usar uma conceituação de György Lukács, poderíamos dizer que a “compaixão” seria a primeira manifestação da quebra do “mutismo” do gênero no indivíduo; segundo o filósofo húngaro, com “a crescente socialização da sociedade (o recuo das barreiras naturais)”, ocorreria “uma maturação do gênero humano enquanto não-mais-mudo, como, ao contrário, são e continuam a sê-lo todas as demais espécies biológicas que objetivamente existem” (G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1981, v. 2, p. 610 [ed. bras.: *Ontologia do ser social*, São Paulo, Boitempo, no prelo]). Penso que essa tese lukácsiana, a de que se verifica uma superação cada vez maior do “mutismo” durante o processo de socialização, com a consequente tomada de consciência de nosso pertencimento ao gênero humano, aproxima-se bastante da posição rousseauiana que analisaremos a seguir.

dinâmica do homem. Esse dinamismo aparece já no nível biológico, na medida em que Rousseau atribui ao homem um polimorfismo instintual: “Se cada espécie possui apenas o seu próprio instinto, o homem – não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente – apropria-se de todos” (*D*, 244). Mas é com o processo de socialização que tal dinamismo se revela plenamente. Esse processo, ao retirar o homem do seu isolamento no estado natural e ao torná-lo dependente dos outros homens, transforma-o radicalmente, atualizando a sua essência, que existia apenas em potência no período pré-social. Por meio da atividade, do trabalho coletivo, o homem que se socializa vai adquirindo não apenas novas determinações, que não possuía no estado de natureza, mas ao mesmo tempo articula de modo diverso a sua gama instintual polimórfica. Para Rousseau, como podemos ler tanto no *Discurso* como em muitas de suas outras obras, resultam da socialização não apenas o pensamento racional e a linguagem articulada, mas também a consciência moral⁹. Por outro lado, ele também mostra que, em função das alternativas e vicissitudes do processo de socialização, os homens podem combinar diferentemente suas pulsões: nas sociedades individualistas fundadas na desigualdade, por exemplo, eles subordinam o *amour de soi* ao *amour-propre*, tornando-se egoístas; nas sociedades onde impera a vontade geral, ao contrário, o *amour de soi* é temperado pela *pitié* e eleva-se à virtude, consagrando o predomínio do interesse público sobre o interesse privado.

Tanto no *Contrato* como no *Emílio*, Rousseau afirma sua crença na possibilidade de transformação do homem, ou seja, em sua *perfectibilidade*, que resultaria precisamente dessa sua plasticidade, transformação que ele coloca de maneira explícita como condição para o êxito da sociedade livre e igualitária proposta no *Contrato*¹⁰. Tudo isso significa que Rousseau, ainda sob a inspiração de Montesquieu, foi o primeiro a introduzir a dimensão da historicidade no cerne da problemática contratualista. Enquanto nos demais contratualistas temos uma sequência lógica (não necessariamente cronológica) que leva do estado de natureza à sociedade civil através de um único tipo de contrato, aparece em Rousseau uma dinâmica bem mais complexa: depois do estado natural e *antes* do contrato, ocorre um longo processo *histórico* de socialização, através do qual o desenvolvimento das forças produtivas gera várias formações sociais, preparando assim as condições de possibilidade para dois diferentes tipos alternativos de contrato, um que perpetua a sociedade injusta, outro que gera uma sociedade livre e igualitária. E essa historicidade rousseauiana não envolve apenas as for-

⁹ Sobre isso, particularmente no que se refere à razão, ver Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, PUF, 1948), sobretudo p. 9-32.

¹⁰ “Quem enfrenta a tarefa de dar instituições a um povo deve, por assim dizer, sentir-se capaz de transformar a natureza humana” (*C*, 64).

mações sociais e os regimes políticos, que se transformam ao longo do processo de socialização, mas se refere também ao próprio homem, que modifica seus atributos no curso da evolução histórica.

Portanto, existe uma nítida oposição entre, por um lado, a concepção rousseauiana das relações entre indivíduo e sociedade e, por outro, aquela defendida pelos demais contratualistas, em particular por Hobbes e Locke: Rousseau não só define o ser do seu indivíduo natural mediante características bastante diversas daquelas usadas pelos dois pensadores ingleses, mas atribui ao homem um dinamismo histórico e uma potencialidade de transformação que estão inteiramente ausentes neles. Portanto, longe de poderem ser subsumidas na corrente individualista de sua época, as reflexões filosóficas de Rousseau antecipam em muitos pontos a ontologia do ser social de Hegel e, sobretudo, de Marx: o homem enquanto tal (enquanto ser que raciocina, dispõe de linguagem e age moralmente) é produto de seu próprio trabalho, de sua história, de sua práxis social. Embora Rousseau pareça deplorar o processo histórico de socialização, é inegável que lhe atribui um decisivo papel ontológico-genético na construção do ser humano, tanto no nível individual como no plano da espécie: pondo fim ao isolamento do indivíduo natural, multiplicando as necessidades humanas e gerando ao mesmo tempo a faculdade de satisfazê-las, ampliando a produtividade do trabalho por meio de sua crescente divisão e especialização, o processo de socialização é a causa material e eficiente que faz o homem passar de potência a ato¹¹.

Nesse ponto, cabe uma breve digressão sobre um dos conceitos centrais tanto da filosofia como da teoria política de Rousseau: o conceito de liberdade. Talvez seja essa a única determinação essencial do homem que ele não faz derivar do processo de socialização, vendo-a, ao contrário, como um atributo do indivíduo natural. Rousseau afirma mesmo que a “distinção específica” entre o homem e o animal “não é [...] tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem” (*D*, 249). Mas, embora se aproxime dos jusnaturalistas nessa concepção não social da gênese da liberdade, ele volta a antecipar Hegel e Marx quando define suas características ou atributos ontológicos. Portanto, também nesse caso, é preciso distinguir entre a liberdade rousseauiana e a liberdade “liberal” e individualista que vemos se manifestar, entre outros, em Hobbes e

¹¹ Engels foi o primeiro a enfatizar a relação de Rousseau com Hegel e Marx: “Em Rousseau, já nos encontramos não só com um processo de idéias idênticas, como duas gotas d’água, às que se desenvolvem em *O capital* de Marx, mas também, em detalhes, com toda uma série dos mesmos giros dialéticos que Marx emprega [...]. E se Rousseau, em 1754, ainda não podia se expressar no jargão hegeliano, ele já estava, dezesseis anos antes de Hegel nascer, profundamente contaminado pela peste hegeliana, pela dialética da contradição, pela teoria do logos, pela teologia etc.” (F. Engels, *Anti-Dühring*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 120).

Locke. Para os liberais em geral, liberdade é a capacidade de satisfazer os próprios interesses individuais nos limites do respeito aos interesses igualmente individuais dos outros (é, na terminologia consagrada por Berlin¹², uma “liberdade negativa”). Em Rousseau, ao contrário, a liberdade adquire uma dimensão nitidamente social e histórica: não só é entendida como “autonomia” (como a ação conforme com as leis que o próprio homem cria enquanto parte do todo social) e, nesse sentido, é “liberdade positiva”, mas também é algo que se articula ontologicamente com o caráter dinâmico do homem, com sua plasticidade histórica ou, como diria o próprio Rousseau, com sua “perfectibilidade”. A liberdade, diz ele, “é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias [sociais], desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra entre nós tanto na espécie como no indivíduo” (*D*, 249). Em outras palavras, a liberdade rousseauiana, ainda que tenha uma gênese “natural”, atualiza-se através da práxis social, manifestando-se mais como um *processo* do que como um *estado*. É preciso levar em conta essa dimensão social e dinâmica do *conceito* de liberdade em Rousseau caso se queira compreender plenamente o significado *político* da liberdade que ele coloca como pressuposto e resultado da sociedade gerada pelo contrato social legítimo¹³.

Pode parecer paradoxal insistir, como até agora venho fazendo, na grande importância ontológico-social do progresso na teoria rousseauiana. E isso porque Rousseau foi também, e ao mesmo tempo, um implacável crítico do progresso e do processo de socialização em que esse progresso até então se havia expressado (e, poderíamos acrescentar, continua ainda hoje a expressar-se). Essa crítica resulta do exame da *société civile* de seu tempo, na qual a desigualdade – em cujas origens e fundamentos se concentra a reflexão contida no segundo *Discurso* rousseauiano – atingiu um ponto intolerável. Todavia, uma leitura mais atenta revelará que Rousseau não é um crítico do progresso em si, ou da socialização em si, mas um dos primeiros a indicar – antecipando uma corrente conceitual que depois se desenvolverá com Marx e Engels e chegará a Lukács, Benjamin, Horkheimer e Adorno, entre outros – o caráter *contraditório* do progresso tal

¹² Isaiah Berlin, *Quatro ensaios sobre a liberdade* (Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981), p. 133 e ss.

¹³ Lucio Colletti, quando ainda marxista, observou: “A liberdade não é mais, para Rousseau, a liberdade liberal ou liberdade do indivíduo ‘em relação à’ sociedade, mas é a liberdade que se realiza na e através da sociedade” (L. Colletti, “Rousseau critico della ‘società civile’”, em *Ideologia e società*, Bári, Laterza, 1972, p. 207). No mesmo sentido se orienta, ainda que sublinhando com mais ênfase os limites “burgueses” de Rousseau, o antigo mestre de Colletti, Galvano Della Volpe, em *Rousseau e Marx* (Roma, Editori Riuniti, 1962), p. 19 e ss. Para uma interpretação de Rousseau que, ao contrário, identifica-o com o liberalismo, ver Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna* (Buenos Aires, Eudeba, 1962), sobretudo p. 53 e ss. E, para uma posição intermediária, que situa Rousseau entre o liberalismo e a democracia, ver José Guilherme Merquior, *Rousseau e Weber* (Rio de Janeiro, Guanabara, 1990), p. 15-94.