

A

HISTÓRIA

DAS IDEIAS

DAVID

RUNCIMAN

IGUALDADE, JUSTIÇA E REVOLUÇÃO



*Para a Helen*

# ÍNDICE

---

<i>Prefácio</i> .....	11
1. Jean-Jacques Rousseau, <i>Discurso sobre a desigualdade</i> (1755) .....	13
2. Jeremy Bentham, <i>Uma introdução aos princípios da moral e da legislação</i> (1780) .....	37
3. Frederick Douglass, <i>A minha servidão e a minha liberdade</i> (1855) .....	60
4. Samuel Butler, <i>Erewhon</i> (1872) .....	81
5. Friedrich Nietzsche, <i>Para a genealogia da moral</i> (1887) .....	100
6. Rosa Luxemburgo, <i>A Revolução Russa</i> (1918) .....	121
7. Carl Schmitt, <i>O conceito do político</i> (1928-1932) .....	142
8. Joseph Schumpeter, <i>Capitalismo, socialismo e democracia</i> (1942) .....	163
9. Simone de Beauvoir, <i>O segundo sexo</i> (1949) .....	184
10. John Rawls, <i>Uma teoria da justiça</i> (1971) .....	206
11. Robert Nozick, <i>Anarquia, Estado e utopia</i> (1974) .....	229
12. Judith Shklar, <i>Depravações comuns</i> (1984) .....	251
<i>Biografias</i> .....	272
<i>Leituras adicionais</i> .....	289
<i>Agradecimentos</i> .....	303

# Prefácio

**E**ste livro, tal como o que o antecedeu, *Confronting Leviathan* (*Enfrentar o Leviatã*), assenta num conjunto de *podcasts* que difundi durante e depois da pandemia da covid-19. O primeiro livro examinava o tema do Estado e do seu poder ao longo da História, o que parecia apropriado num tempo em que os nossos senhores políticos nos tinham trancado nas nossas casas para nossa própria segurança. Este livro dedica-se à imaginação de um mundo melhor, o que é mais adequado para a era pós-covid. Os seus tópicos centrais são a igualdade, a justiça e a revolução, e debruça-se sobre a maneira como diferentes autores tentaram libertar-nos das armadilhas em que nos encontramos e também conceber uma maior equidade e uma maior liberdade no modo como organizamos a nossa existência coletiva. Cada um dos autores acerca dos quais escrevo queria conhecer o motivo de nos encontrarmos na situação presente e descobrir como poderíamos alcançar algo melhor. Por vezes, trata-se de uma questão pessoal: por que razão sou escravo? Outras, é mais genérica: porque é a vida moderna tão sufocante? Em cada caso, espero que as respostas sejam estimulantes e também, eventualmente, inspiradoras.

Estes capítulos estão escritos para ser lidos isoladamente uns dos outros, mas em conjunto contam uma história que se estende de meados do século XVIII até ao final do século XX. Trata-se de tentar ver através

e para lá do que está imediatamente à nossa frente — ou, como propôs Samuel Butler, ver o que está do outro lado do espelho. Este livro cobre estilos muito diferentes de escrita — filosófico, autobiográfico, polémico, anedótico —, produzidos numa diversidade muito vasta de contextos — da Inglaterra georgiana e da América anterior à guerra civil à Alemanha de Weimar e à França depois da Segunda Guerra Mundial. Não obstante, tenho esperança de que haja neles mais em comum do que a separá-los. Todos se empenham em libertar as nossas imaginações políticas.

Tentei manter o estilo coloquial dos *podcasts* originais, embora cada capítulo tenha sido amplamente reescrito e adaptado para este livro. Prosa falada e prosa escrita são formas de expressão muito diferentes, e fiz o meu melhor para conservar o espírito da primeira ao mesmo tempo que tentava corresponder aos padrões da segunda. Na versão falada, movimenteimei-me entre os tempos passado e presente histórico, e mantive aqui alguma dessa flexibilidade. São todas abordagens pessoais minhas dos diferentes autores e das obras que examino. Cada capítulo alude às histórias das respetivas vidas, mas encontram-se no final do livro esboços biográficos mais alargados e também um guia de leituras complementares, recorrendo tanto ao corpo literário destes autores como a obras sobre eles. Como sempre, haveria muito mais a dizer a respeito da história destas ideias. Espero, porém, que este livro constitua um bom ponto de partida.

# Jean-Jacques Rousseau

## *Discurso sobre a desigualdade* (1755)

**Q**uando pensamos nos enigmas mais profundos da política, costumamos começar por uma pergunta do tipo «o que». Podemos, por exemplo, começar por perguntar simplesmente: o que é a política? Iniciei o livro anterior desta série com uma versão dessa pergunta tomada de empréstimo ao filósofo do século XVII Thomas Hobbes: o que é o Estado? E depois, a pergunta que se segue: o que é a paz? O que se considera ordem ou segurança? O que pode manter-nos seguros? No entanto, essas não são de modo algum as únicas perguntas do tipo «o que». Mais adiante neste livro, abordarei o filósofo político do século XX John Rawls, que afirmou que o seu ponto de partida para refletir filosoficamente acerca da política era aquilo a que ele chamava «a primeira pergunta»: o que é a justiça? E a sua continuação para essa pergunta: o que se considera uma sociedade justa? Qual é a sociedade em que escolheríamos viver se não soubéssemos como prosperaríamos nela?

Muitas vezes, a pergunta de Rawls e a pergunta de Hobbes são confrontadas e apresentadas como uma espécie de alternativa. Ou a pessoa é um filósofo que pergunta «o-que-é-a-justiça?», ou um filósofo que inquire «o-que-é-a-paz?». Tem de se decidir o que é mais importante: a equidade ou a ordem política. Ao que parece, segundo alguns pontos de vista, é muito difícil escolher ambas.

Contudo, não são estas as únicas perguntas fundamentais que podemos formular a respeito da política. Neste livro quero partir de um conjunto diferente de perguntas, que caracterizaria como perguntas de «porquê?». Não o que é a política em geral, mas porque temos *esta* como nossa política em particular? Ou, dito de outra maneira, estas são as perguntas do «como». Como foi que chegámos a este ponto? Como foi que acabámos por ser governados desta maneira? Decorre daí que, muitas vezes, a pergunta básica é simplesmente: como foi que estes idiotas acabaram a mandar? Perguntar o porquê também pode conduzir a perguntar «onde». Onde foi que tudo isto começou? E se viemos dar a isto, porque que não arranjámos um caminho melhor?

Porquê isto? Como se explica? Onde foi que errámos? Tenho a certeza de que todos reconhecemos que, por vezes, estas parecem ser as questões fundamentais da política. Decerto que parecem mesmo muito ser as questões fundamentais da política nos anos recentes.

Vou começar por alguém que formulou este tipo de perguntas de uma forma definitiva em meados do século XVIII. Surgem num livro que foi publicado em 1755 pelo filósofo, pensador e escritor suíço (e não francês, como muitas vezes o referem) Jean-Jacques Rousseau. O livro em questão é por vezes denominado *Segundo discurso* de Rousseau, por vezes *Discurso sobre a desigualdade*. Contém as versões mais fulgurantes que ele ofereceu das perguntas «como»/«porquê». Como/porque temos um mundo em que é possível, segundo Rousseau, que «uma criança dê ordens a um velho, que um imbecil oriente um homem sábio e que um punhado de pessoas regurgite o que come em excesso enquanto a multidão esfomeada não tem aquilo de que precisa»? A primeira pergunta é do seu tempo, num período em que as crianças ainda podiam ser reis. A segunda dirige-se a gente de todas as eras, tendo em conta que supostos idiotas vão tantas vezes parar a posições de comando. Porém, é a terceira que realmente fere. Como diabo acabámos num mundo em que os ricos continuam a encher o bandulho e aos pobres falta até o mais

elementar? É essencialmente essa a pergunta de Rousseau no *Segundo discurso*: não o *quê*, mas *como* e *porquê*.

Uma das coisas interessantes nessa pergunta é que não é dela que Rousseau parte. Na verdade, são as derradeiras linhas do livro: termina com esta perplexidade. (O livro não encerra realmente aí, porque ao texto principal segue-se todo um conjunto de notas ligeiramente excêntricas, em que Rousseau comprime tudo o que não pôde engrenar no seu argumento central: indagações e apartes alusivos de todos os tipos, do vegetarianismo e da vida sexual dos animais a alguma antropologia deveras bizarra — tudo coisas que vale a pena ler.) Contudo, o argumento do livro termina aí, porque a pergunta do «porquê» principia no fim. Se a pergunta é como viemos parar ao ponto em que estamos, então é preciso investigar às arrecuas. Isto é particularmente verdade se se quiser saber onde foi que errámos. Temos de reconstituir os nossos passos. E quem somos «nós» aqui? Para Rousseau, trata-se de rastrear os nossos passos enquanto sociedade e, em última análise, como ele faz neste livro, enquanto espécie.

Portanto, as perguntas no final são na verdade o ponto de partida do argumento de Rousseau. Há uma pergunta um pouco diferente no início do *Segundo discurso*, porque o livro foi escrito em resposta a um concurso de ensaios, a exemplo dos que costumavam realizar-se na França do século XVIII. A Academia (neste caso, a de Dijon) gostava de propor uma questão de monta e convidar a tentar responder-lhe todos os que considerassem ser capazes. A pergunta para aquela competição — a que Rousseau estava ostensivamente a responder — principia com um «qual»: qual a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pela lei natural. A segunda parte dessa pergunta aponta para uma resposta de sim ou não, que é sempre um pouco perigosa para um concurso de ensaios, porque alguém poderia responder simplesmente «não» e ficar por aí. Rousseau respondeu de facto «não», mas felizmente alongou-se a explicar porquê.

Chama-se ao livro *Segundo discurso* de Rousseau porque, cinco anos antes, tinha sido publicado o seu *Primeiro discurso* como resposta a uma outra pergunta num concurso de ensaios. Dessa vez, a pergunta para o prémio era a seguinte: «Terá a renovação das ciências e das artes contribuído para a purificação da moral?» (A Academia tinha pendor para fraseados algo pomposos.) Era mais uma pergunta de sim ou não, e a resposta de Rousseau fora outro «não» enfático. Essa pergunta questionava essencialmente se as artes e as ciências nos tornaram pessoas melhores, mais decentes, mais honradas, a levar vidas melhores, e Rousseau declarou: não, não, não.

O primeiro discurso foi mais importante na história de Rousseau — decerto na história da sua vida — do que o segundo por duas razões. Em primeiro lugar, como o próprio disse no relato que fez da sua vida, quando estava a refletir sobre essa questão e a considerar a possibilidade de participar no concurso, a resposta surgiu-lhe como uma espécie de revelação. Uma sabedoria convencional da época — a sabedoria do progresso esclarecido — presumia que as artes e as ciências, ainda que não conduzissem precisamente à purificação da moral, decerto promoviam um melhoramento da condição humana. Porém, quando Rousseau pensou realmente no assunto — andava a caminhar sem destino pelo campo e mergulhado nos pensamentos, como era seu hábito —, apercebeu-se subitamente de que não podia ser de facto assim. Na verdade, os seres humanos tinham outrora vivido muito melhor do que no presente. Com efeito, fomos melhores pessoas no passado, e o que aconteceu à nossa moral é que aquilo a que chamamos civilização a corrompeu a ela e a nós. Estamos pior precisamente devido àquilo a que se convencionou chamar «progresso», que afinal não o é de todo. Portanto, interpretámos a História de modo completamente errado. A partir do momento em que Rousseau concluiu que a civilização era uma espécie de armadilha, nunca mais abandonou essa convicção. Variou na ênfase que colocou na afirmação e nas implicações que dela derivou nos

seus muitos escritos, mas tratou-se de uma autêntica revelação que lhe mudou a vida. Depois de ter verdadeiramente olhado para trás, nunca mais olhou para trás.

A outra razão por que o primeiro discurso é relevante é que ele venceu o concurso — o que foi um pouco surpreendente, dada a pomposidade da pergunta e a clareza da resposta de Rousseau. Ele estava a dizer à Academia que a pergunta não fazia sentido, mas mesmo assim ganhou. Ao conquistar o prémio, a vida de Rousseau alterou-se, porque aquilo o tornou famoso. Não tão famoso quanto viria a tornar-se mais tarde: uma fama verdadeiramente mundial (embora à luz do mundo atrofiado da época), sendo uma das pessoas mais famosas da Europa, um nome mesmo muito conhecido. No entanto, ganhar o concurso lançou-o no caminho para a celebridade internacional e introduziu-o na sociedade ilustrada francesa, principalmente em Paris, onde se encontrou com os grandes homens e mulheres desse período. Foi o seu cartão de visita.

O primeiro discurso poderá ter mudado a vida de Rousseau. Todavia, o segundo é mais significativo, em parte porque é simplesmente melhor. É decerto mais interessante. É possível que a pergunta a que Rousseau teve de responder no primeiro ensaio se tenha configurado demasiado fácil para ele no sentido em que lhe permitia contrariar a sabedoria convencional, porque ele estava a ser convidado a atacar as pretensões das artes e das ciências, e até os artistas e os cientistas se interrogam por vezes se terão uma ideia ligeiramente empolada de si mesmos ou, com mais frequência, se os seus pares artistas e cientistas estarão demasiado fascinados com a sua própria importância. A elite intelectual pode ser um alvo fácil. Contudo, no *Segundo discurso* a linha de ataque tinha de ser muito mais vasta, porque ele estava a falar de toda a gente. O *Segundo discurso* é uma discussão sobre aquilo em que consiste ser humano — incluindo-se também aí todos os que não são artistas nem cientistas. Refere-se a todos nós. É uma análise com uma

extraordinária abrangência. Era claramente demasiado abrangente para o júri, porque ele não ganhou o prémio da segunda vez. Nessa ocasião, afigurou-se excessivo para eles.

Rousseau podia ser extremamente incómodo — sem dúvida que ele próprio tinha muitas pretensões — e é possível que, ao tornar-se famoso, tenha consentido que os seus pares decidissem que não gostavam realmente dele. Porém, os prémios vêm e vão, e os laureados depressa são esquecidos. A obra que não venceu é ainda assim o melhor livro. Na verdade, é um livro notável, distinto de qualquer outro. É hoje muito mais lido do que o *Primeiro discurso*, embora não seja o livro em que veio a assentar a fama eterna de Rousseau. Há obras posteriores pelas quais ele é mais conhecido. O que escreveu sobre educação em *Emílio* (1762); a autobiografia reveladora no seu livro *Confissões* (1770), que inventou mais ou menos o género da história de vida reveladora; e a sua grande obra de filosofia política, *Do contrato social* (também de 1762). Porém, decidi não me concentrar aqui em *Do contrato social*, sobretudo porque o *Segundo discurso* é o livro mais original. *Do contrato social* é também um livro muito interessante, mas é mais circunscrito filosoficamente e tem um alcance mais limitado. O *Segundo discurso* também é sobre política — e educação —, mas vai além destas categorias. Trata-se, essencialmente, de uma exposição daquilo que é os seres humanos conhecerem-se a si mesmos. Nesse sentido, tal como as *Confissões*, é uma obra de autoconhecimento e revelação de si mesmo. No entanto, o tema não é somente o próprio Rousseau, com todos os seus pecadilhos curiosos e vaidades mesquinhas. É toda a gente.

Em termos mais contemporâneos, Rousseau estava a escrever sobre os agravos autoinfligidos em sociedade, sobre a maneira como ficamos coletivamente à mercê das nossas vaidades triviais. Ele acreditava que a sociedade chamada «civilizada», em particular uma sociedade como a França de meados do século XVIII, se prejudicava sistematicamente a si mesma, infligindo-se danos extraordinários, e que os seres humanos

que compunham esta sociedade estavam enredados em padrões de comportamento que eram nocivos para eles. Como foi que chegaram a esse estado e porquê? Porque foi tão fácil cair nessa condição autodestrutiva e porque é tão difícil libertarmo-nos dela? A primeira coisa a dizer a respeito das respostas de Rousseau a estas perguntas é que ele não tenta apresentá-las como uma escolha, no sentido em que não procura identificar o momento em que adotámos este modo de vida e renunciámos às alternativas. Não se trata de uma história de encruzilhada. É mais gradual do que isso. Na verdade, é um acidente, e não uma opção — ou antes, é uma sucessão de ocorrências infelizes. É, acima de tudo, uma longa história, e Rousseau narra-a como uma história de gerações incontáveis de experiência humana.

Ao mesmo tempo, Rousseau não a apresenta apenas como o relato de um declínio vagaroso e contínuo, de uma esperança inicial até à ruína inevitável. Há inflexões e reviravoltas pelo caminho. A versão que Rousseau dá da história humana faz lembrar uma deixa de um autor e de um tipo de livro muito diferentes: *O Sol nasce sempre (Fiesta)*, de Ernest Hemingway. Nesse romance, uma personagem pergunta a outra: «Como foi que ficaste insolvente?», e recebe a célebre resposta: «De duas maneiras, primeiro devagarinho e depois de repente.» A resposta de Rousseau quanto ao modo como a humanidade faliu em termos morais é precisamente essa: gradualmente e depois de repente.

Hemingway estava a tentar veicular a ideia de que, na insolvência, grande parte do processo se dá por pequenos passos iniciais, de que na altura quase não se tem consciência: são as pequenas coisas que fazemos, os atalhos que escolhemos, as decisões que tomamos que não parecem muito importantes, ainda que sintamos que possam ser um pouco complacentes para connosco. Todavia, essas pequenas dívidas e autoenganos vão-se acrescentando e acumulam-se. E chega então o momento em que há que proceder a uma escolha, em que algo tem de ser feito e os nossos recursos se revelam de súbito inadequados para esse efeito.

É aí que descobrimos que não temos de facto opções, que a escolha já foi feita. Quando se dá a insolvência, ela é repentina, porque se tornou demasiado tarde. Perguntamo-nos então: como foi que cheguei a isto? E percebemos que a história remonta ao começo e que principiou com passos errados prematuros. É esse o tipo de história que Rousseau conta de todos nós e para todos nós no *Segundo discurso*.

Quando pensa ele então que a história principiou de facto? Começa com uma versão do que, como em Hobbes, veio a ser conhecido por teoria do «estado de natureza»: uma discussão do que significa ser humano num contexto que precede a socialização. A versão de Rousseau faz eco de parte — mas de modo algum da totalidade — da antropologia convencional do século XVIII e usa linguagem que muitos de nós consideramos hoje desconfortável. Fala daquilo a que chama sociedades «primitivas», embora primitivo signifique aqui «primeiro», o estado original da humanidade, que vigorava no seu dealbar. Primitivo também significa que precede o civilizado, mas é preciso ter em conta que, quando Rousseau fala disso, não pensa que a civilização seja uma coisa boa. Rousseau nunca troça dos povos que carecem de civilização, ainda que muito provavelmente os compreenda mal e decerto os caricature.

Como era levar uma existência natural? Rousseau diz explicitamente — e em total contraste com Hobbes — que era um período de paz. No estado de natureza, os seres humanos puderam coexistir em paz com êxito. Não havia incentivo permanente para fazerem mal uns aos outros. E porque não? A resposta dele vira-se para o modo como pensamos a igualdade e a desigualdade, que era a questão original proposta pela comissão do concurso: qual é a origem da desigualdade entre os indivíduos? Rousseau não diz que a condição natural dos seres humanos é inerentemente de igualdade. Não que outrora fôssemos todos iguais e que isso nos tornava bons uns para os outros. Somos todos diferentes. Alguns de nós são fortes, outros fracos, alguns nascem naturalmente saudáveis e outros não tanto... e se uma pessoa

adoecer nas sociedades naturais é muito provável que morra, portanto as desigualdades na saúde são realmente importantes. No entanto, para Rousseau há aqui uma espécie de igualdade mais profunda: saudável ou enfermo, antes do advento da medicina moderna (ou, como se veio a chama, dos cuidados de saúde) não havia muito que se pudesse fazer a esse respeito. Estamos todos igualmente à mercê dos ditames da natureza.

Há, no entanto, uma outra igualdade, não entre, mas no âmbito destas categorias distintas de bem-estar natural. Os adoentados são igualmente vulneráveis. No entanto, os saudáveis são igualmente autossuficientes. Portanto, a razão por que podemos coexistir é que não há uma dependência mútua. É provável que os enfermos morram prematuramente. Contudo, os saudáveis podem escolher viver como quiserem. Isso não significa que não entrem em conflito entre si. Rousseau não acredita que sejamos naturalmente benévolos, tal como não pensa que somos naturalmente ignóbeis. Somos humanos. Porém, se nos envolvermos em conflito com outros seres humanos, temos uma opção, que é afastarmo-nos: indivíduos autossuficientes podem simplesmente desaparecer nos bosques se a isso forem impelidos. Ele está a pensar em sociedades forrageiras ou de caçadores-recoletores: se se for forrageador, parte-se simplesmente à procura de alimento noutra lugar, caso não se goste das pessoas que forrageiam à sua volta. Há sempre uma via de fuga.

Rousseau declara explicitamente que parte daquilo contra o que está a argumentar é a visão de Thomas Hobbes, que defendeu que o estado de natureza é um estado de guerra — a guerra de todos contra todos — em que a vida é sórdida, selvagem e curta, e não podemos deixar de lutar uns contra os outros. Rousseau pensa que, embora o conflito fosse por vezes natural, também era evitável. Nada havia nele de inevitável. Uma maneira de registar essa diferença é na linguagem da igualdade e da desigualdade. O que nos torna iguais no estado

de natureza para Rousseau é que qualquer pessoa pode simplesmente afastar-se de uma luta; o que para Hobbes nos equipara é que qualquer um pode atacar o outro. Uma maneira diferente de pensar nisto é em termos do que acontece quando estamos a dormir. Para Hobbes, o sono revela a nossa vulnerabilidade natural: quando se dorme, por mais forte que se seja enquanto acordado, fica-se desprotegido face a um ataque. Para Rousseau, o sono é a nossa válvula natural de escape: se não gostar de alguém, espere simplesmente que essa pessoa adormeça e depois desapareça, não precisando assim de voltar a vê-la. O sono é uma oportunidade de ir embora para Rousseau; para Hobbes, é uma oportunidade para atacar.

Contudo, o contraste entre Hobbes e Rousseau é muitas vezes exagerado. Um exemplo disso é um livro que foi publicado em 2019 por Rutger Bregman, intitulado *Humanidade: Uma história de esperança*. Aborda a discussão relativa a sermos naturalmente uma espécie conflituosa ou cooperativa. Serão os humanos propensos a lutar ou a ser amigos? Bregman acredita que, no mundo moderno, assimilámos a propaganda de Hobbes e pensamos que precisamos de estados, porque sem eles nos agrediremos mútua e continuamente. Porém, diz ele, é errado pensar assim. Somos, por natureza, mais propensos a cooperar e, na verdade, são os estados que nos impelem mais a lutar. Talvez tenha razão. Onde Bregman se engana é quando diz que há uma alternativa no pensamento moderno, tomando-se partido exclusivo por Hobbes ou por Rousseau. Hobbes é o filósofo da hostilidade, ao passo que Rousseau é o filósofo da harmonia: é o filósofo amistoso. Isto é levar as coisas demasiado longe. Além de tudo o resto, é estranho pensar em Rousseau como filósofo da amizade, tendo em conta que o seu argumento no *Segundo discurso* é explicitamente virado para a solidão e a autossuficiência. Podemos estar em paz na natureza porque não dependemos de outras pessoas. Podemos ser relativamente indiferentes a outros seres humanos, e é isso que proporciona a segurança. No que toca

a outras pessoas, não precisamos de nos importar com o que pensam de nós e não temos de nos preocupar muito com o que pensamos delas. Em suma, somos livres de pensar só em nós. E isto soa efetivamente a Rousseau, um homem que era muitas coisas, mas não era certamente amável, e que passou uma quantidade tremenda de tempo só a cogitar sobre si mesmo.

Sob certos aspetos, Hobbes é o verdadeiro filósofo da amizade, uma vez que acredita que somos naturalmente atraídos para ela, mas estamos condenados a acabar desapontados. O estado de natureza de Hobbes é aquele em que os indivíduos querem ser amigos, mas não podem satisfazer esse impulso porque não podem confiar uns nos outros. Rousseau nem sequer tem a certeza de que queiram — ou necessitem de — ser amigos. Daí que eu proponha uma maneira diferente de mostrar o contraste entre Hobbes e Rousseau. A diferença fundamental entre as descrições que eles fazem do estado de natureza é que Rousseau pensa que nesse estado não estamos constrangidos, no sentido em que não nos comparamos de facto com outros seres humanos, porque não precisamos de o fazer. Claro que fazemos algumas comparações. Comparar-nos-emos naturalmente com animais selvagens e saberemos que eles são mais fortes do que nós, por isso, se nos depararmos com um leão ou um tigre, deveremos fugir tão rápido quanto possível. Contudo, isso não suscita em nós sentimentos de insuficiência ou de acanhamento. Podemos afligir-nos com leões, mas pouco nos importa se somos criaturas melhores ou piores do que os leões, porque a nossa fraqueza relativa é simplesmente um facto do mundo natural. Ser devorado por um leão é um destino terrível, mas não algo que afete o nosso orgulho. (Ser atirado aos leões por seres humanos — perante uma multidão num coliseu romano, por exemplo — é algo completamente diferente, tanto uma humilhação como um horror. Contudo, Rousseau não chamaria natural a nada num coliseu romano: o espetáculo, a turba ululante, os leões em cativeiro.)

Em contrapartida, para Hobbes, o orgulho é inerente à humanidade desde o início. Hobbes é, entre outras coisas, o filósofo da vaidade — do aperaltar-se humano, do nosso desejo de parecermos melhores do que os outros, mesmo que isso implique autoconvencimento —, e ele pensa que isso é parte do que nos torna humanos e nos distingue dos leões, que podem parecer estar a envaidecer-se, quando na verdade estão somente a ser eles mesmos. Rousseau não concorda. Ele considera que a vaidade só aparece mais tarde, com o advento da civilização. No começo, éramos mais como leões, ainda que por vezes fôssemos presas deles.

Contudo, Rousseau também acredita que possuímos naturalmente um egocentrismo inato, a que ele chama *amour de soi*, amor por si próprio. Significa que temos o desejo de nos preservar, porque todos os seres humanos, e na verdade todos os animais, tentarão evitar a morte: é algo natural. No entanto, chamar-lhe «egoísmo» seria ir demasiado longe. Trata-se simplesmente de uma característica do que significa estar vivo. Até aqui, perfeitamente hobbesiano. No entanto, para Rousseau, essa compulsão para a autopreservação no estado de natureza vem associada a uma outra qualidade que é muito diferente, a que ele chama «piedade» e a que podemos chamar empatia («piedade» no contexto do pensamento de Rousseau não tem as conotações atuais com um suave desdém — está mais próxima de compaixão). Um fator do nosso relacionamento com outros seres humanos é não gostarmos de os ver sofrer. Rousseau pensa que se trata simplesmente de um facto da nossa constituição humana: era assim naquela altura, é assim agora, uma verdade inescapável. Quando vemos outro ser humano sofrer — sobretudo um ser humano particularmente vulnerável, como uma criança — ficamos sensibilizados. Não ficar absolutamente nada emocionado com o sofrimento de outros é ser desumano ou, no mínimo, psicopata.

Partilhamos o instinto de sobrevivência com outros animais; a piedade é genuinamente humana. Contudo, Rousseau reconhece que os seres humanos são suscetíveis de outro tipo de reação para com as

pessoas: sentimos a dor delas, mas sentimos também dor com a indiferença relativa delas para conosco quando o nosso sofrimento não é óbvio (como não é talvez a maioria do sofrimento). Damos conosco a interrogar-nos como será que nos veem. A nossa aflição pode suscitar-lhes piedade, mas quando não estamos em dificuldades — quando andamos simplesmente ocupados com as nossas vidas — podemos não ter grande interesse para as outras pessoas. Elas não se preocupam com as nossas vidas interiores. Por que razão se preocupariam? Portanto, sem sermos criaturas particularmente vaidosas, procuramos maneiras de nos afirmar, de atrair a atenção delas, de nos destacar. E apercebemo-nos de que os outros fazem o mesmo, tentam dar nas vistas. Isso proporciona-nos algo com que nos compararmos. A autoafirmação deles faz-nos perceber que a atração é uma atividade competitiva.

Rousseau chama a isso *amour propre*: esse sentimento de amor-próprio — ou autovalorização — que os seres humanos têm relativamente a outras pessoas. O *amour de soi* decorre do interesse próprio. O *amour propre* é direcionado para os outros. Ao mesmo tempo, embora todos os humanos sejam capazes de sentir ambos os tipos de egocentrismo (até os santos têm algum *amour propre*, que os leva a procurar atenção), nada leva a afirmar que o *amour propre* deveria predominar na configuração de qualquer sociedade humana — e muito menos predeterminá-la. A força relativa destas duas qualidades muito humanas é contingente e ambas coexistem com a piedade.

O que foi então que aconteceu para tornar as sociedades humanas tardias — como a França do século XVIII — tão impregnadas de comportamento orientado para o prestígio e de ansiedade com o estatuto social? Porque venceu o *amour propre*, tendo em conta que nada no estado de natureza o exige? O *amour propre* está apenas adormecido no dealbar da história humana. Como veio a tornar-se tão dominante?

A resposta de Rousseau é que aconteceu aos poucos e de repente, com uma inevitabilidade inelutável, mas também a passos largos.

O *amour propre* não é uma espécie de infecção externa que surgiu a meio da história da evolução humana e nos fez descarrilar. Esteve sempre latente e foi trazido à luz. A dificuldade reside em explicar precisamente como, tendo em conta que as condições que estimulam o *amour propre* — a competição, a comparação e a contestação — também parecem pressupor a sua existência.

Este enigma é análogo a outra questão que perturba Rousseau, o quebra-cabeças profundo do aparecimento da linguagem, uma das coisas mais difíceis de explicar na evolução humana. Como foi que adquirimos a linguagem? O que a torna tão difícil de compreender é que quase parece que a cooperação necessária para produzir a linguagem também requer que disponhamos de linguagem para podermos cooperar. Como é que se acorda o significado das palavras a menos que se possa falar do que as palavras significam? Não se pode culpar Rousseau por sentir que carecia de uma base sólida para responder a esta questão: seriam necessárias mais duas centenas de anos para que fossem recolhidos os indícios evolutivos, e ainda hoje as origens da linguagem continuam a ser controversas. O que Rousseau reconhece é que, na longa história de como a humanidade foi daquilo que era para aquilo em que se tornou, existe uma relação estreita e complexa entre a cooperação, a competição e a dependência mútua. A linguagem é uma forma de dependência mútua e uma fonte de competição tanto como um meio de cooperação. Quando comunicamos, comparamo-nos inevitavelmente com outras pessoas e interrogamo-nos por vezes se poderemos confiar nelas.

Rousseau defende que dois acontecimentos assinalam uma mudança de cadência decisiva na história humana, desencadeando o grande despertar do *amour propre*: as invenções geminadas da agricultura e da metalurgia (ou aquilo a que agora se chama por vezes a Revolução Agrícola, que aconteceu há cerca de dez mil anos). Nas palavras de Rousseau, a vaidade humana não principia com o ouro e a prata; principia com o trigo e o ferro. Quando os seres humanos passam

de sociedades caçadoras-recoletoras a agrícolas ou sedentárias, quando começam a cultivar a terra, a permanecer num mesmo lugar para plantar e cuidar dos alimentos de que necessitam, quando aprendem a usar as ferramentas requeridas para essa atividade, também adquirem sistemas de hierarquia e propriedade: as minhas ferramentas, a minha terra. Essas mesmas ferramentas também vêm a ser ferramentas de um novo tipo de guerra: os arados tornam-se espadas. À medida que tudo se desenrola, produz-se uma divisão do trabalho. Se algumas pessoas manufacturam os utensílios, outras vão ter de lhes fornecer alimento, havendo assim dependência mútua: os artífices têm de ser alimentados e os agricultores precisam de ferramentas para produzir a alimentação.

No entanto, para Rousseau, a mudança é ainda mais fundamental do que isso. Representa uma transformação no modo como se experimenta o espaço e o tempo. No estado natural da humanidade, vivemos no dia a dia: levantamo-nos pela manhã, vamos dormir à noite, e é essa a nossa vida; ninguém tem de pensar no amanhã, porque amanhã é sempre possível afastarmo-nos do hoje. Porém, a partir do momento em que nos instalamos num mesmo lugar, e a partir do momento em que se cultiva e se fica à espera de que aquilo que se plantou se transforme em comida, tem de se planear e pensar antecipadamente. Planear e pensar antecipadamente exige que os seres humanos se preocupem com outros seres humanos. Poder-se-á confiar neles? Esperarão? Como se poderá conter a sua impaciência?

Também o espaço muda, porque agora se está num só lugar e é mais difícil ir embora. Poder-se-á ter a certeza de que haverá um outro lugar para onde se possa partir? E se a terra adjacente também já estiver colonizada e por pessoas que não sejam do nosso tipo? Torna-se muito mais difícil desligarmo-nos do sistema quando existe trigo e ferro — não de todo impossível, mas é mais difícil.

Nessa altura, a humanidade já está na rampa escorregadia para a etapa seguinte, o ponto em que as coisas começam realmente a correr

mal: a invenção da propriedade privada. Rousseau afirma que o momento em que o primeiro ser humano afirmou de um talhão de terra que «isto é meu», o delimitou com uma cerca e lhe definiu uma fronteira foi o começo do fim, ou pelo menos o fim do início. Começou o que Rousseau pensa que virá a ser o pior efeito do progresso ou da chamada civilização: o domínio daquilo que as coisas parecem sobre o que realmente são. Se se vai reivindicar a posse de terra, precisar-se-á de uma razão, e, para Rousseau e por definição, a justificação será ilegítima. Naturalmente que não é antes tua do que minha, ou antes minha do que tua. A propriedade não é um fenómeno natural. Portanto, vai ser preciso arranjar um argumento artificial para explicar porque se tem o direito a ela. Esse argumento será forjado; a sua prerrogativa será uma ficção. Está-se então no caminho para que os argumentos falsos sejam o mais relevante, e quanto mais hábil se for a forjar argumentos, mais se prosperará. O que as coisas parecem terá mais importância do que a realidade, a aparência será a moeda com que transacionamos. Logo que isso acontece, Rousseau pensa que estamos verdadeiramente em grandes sarilhos.

A história volta então a acelerar. A distinção entre rico e pobre é reestruturada como distinção entre forte e fraco. Os ricos justificam o que fazem dizendo que são os mais fortes, o que explica a sua prerrogativa. Das pretensões ilegítimas da força sobre a fraqueza vai só mais um pequeno passo para a divisão entre senhores e escravos. Alguns seres humanos acabam por ser propriedade de outros. A propriedade produz divisões sociais, que se consolidam e depois são endossadas pela lei, o que exige a criação de estados com autoridade coerciva. A trajetória é de pilares de vedação para guardas, para leis e para estados. A primeira pessoa delimita o terreno assinalando-o simplesmente, mas depois percebe que os limites têm de ser protegidos. Para justificar a existência de guardas e o uso da força são precisas leis. Leis significam política, e a política torna-se então a base da coerção. Nesse ponto estamos verdadeiramente encurralados.

Porque se permite que isso aconteça? Se uma pessoa diz «isto é meu», porque deixam todas as outras que ela leve essa pretensão avante? A resposta é que os muitos estão naturalmente em desvantagem face aos poucos, porque lhes falta uma só voz para veicular o protesto. A condição natural da humanidade é, afinal, de solidão. Não possuímos os meios para chegar a um entendimento acerca daquilo que todos queremos, mesmo que aquilo que não queremos já esteja a acontecer. É mais fácil que uma pessoa sozinha, ou um grupo diminuto, conte uma só história favorável aos seus interesses acerca do que é necessário: um conjunto de regras, talvez até um conjunto de direitos, que se aplique a todos. Será uma história ilegítima. Mas poderá ser extremamente persuasiva, sobretudo se for apresentada com mestria.

Caímos na armadilha porque acabamos por sentir que não temos alternativa, que já é demasiado tarde para resistir. Para aproveitar uma expressão mais recente, há um efeito de rede a atuar aqui. Quantas mais pessoas subscreverem a aparência em detrimento da realidade, mais difícil será insistir na realidade. De facto, se a adesão nos mantiver alimentados e protegidos, é preciso ter muita coragem para nos afastarmos. No entanto, Rousseau está convencido de que não é uma armadilha só para os pobres; é uma armadilha para todos, incluindo os ricos. Até a pessoa que diz «isto é meu» se está a constranger no redil. Rousseau apresenta esta tese ao desenvolver a história até ao presente, num mundo em que os ricos têm relativamente tanto, enquanto os pobres têm relativamente tão pouco. Se alguns têm muito mais do que aquilo de que precisam enquanto outros não possuem sequer perto de quanto baste, isso também é mau para os ricos. As sociedades «civilizadas» do século XVIII eram lugares em que até os abastados padeciam em vidas constrangidas e fúteis, bem como de uma saúde persistentemente débil: eram enfermos, eram intrujados com promessas falsas de medicamentos espúrios, eram corrompidos pela ostentação, despendiam o seu tempo e a sua atenção em busca da boa aparência, enquanto olvidavam

o que realmente importava. Rousseau revolta-se contra a hipocrisia da civilização, com os seus padrões dúplices e absurdos que insistem na superioridade dos valores artificiais sobre os naturais.

Em certo sentido, é um argumento relativamente familiar: Rousseau não era seguramente a única pessoa que detetava o verniz dissimulador do comportamento civilizado. Todavia, é importante notar que o argumento de Rousseau vai além das denúncias rotineiras da futilidade da vida moderna. O que o torna simultaneamente estimulante e chocante é que ele não se limita a rejeitar a hipocrisia de uma existência glamorosa, civilizada e ávida. Ele rejeita totalmente os aparatos de uma existência acomodada, incluindo aquelas características que acabámos por considerar naturais. Tudo isso corresponde a um corrompimento. A piedade, por exemplo. Nunca abandonámos a piedade: conservamos ainda essa capacidade de sofrer com o sofrimento de outros, mesmo em sociedades egoístas como as nossas. Contudo, Rousseau pensa que a piedade no âmbito da civilização difere da piedade nas condições da existência primitiva, onde, nas palavras dele, a comiseração é um sentimento «obsuro e vivo». O que ele quer dizer é que não consiste em muito choro e gemidos, não há muita emotividade, mas há uma verdadeira convicção. Num estado de natureza, os indivíduos não choram se virem outrem a sofrer, mas farão algo a esse respeito. Para ele, na civilização o que se testemunha são exhibições conspícuas e ostensivas de piedade, mas em si mesmo o sentimento é fraco. É um ponto de vista que se mantém pertinente. Choramos quando vemos uma criança morrer de fome no noticiário, mas globalmente não fazemos muito quanto a isso. A piedade torna-se performativa.

Uma das teses mais radicais de Rousseau — e para muitos dos seus leitores, da altura e de hoje, um dos mais chocantes — consiste em rejeitar a vida em família como um simulacro. A família parece ser a única coisa que nos une a todos logo desde o princípio da história humana. Decerto que era necessária até no estado natural primitivo

da humanidade, a única dependência mútua inevitável: pais, mães e filhos. Contudo, Rousseau diz que nem mesmo isso é natural. Está aqui a discorrer contra outro filósofo inglês do século XVII, John Locke, que considera que, devido à constituição natural dos seres humanos — gravidez árdua, infância vulnerável e fraca, levando os seres humanos muito tempo a tornar-se autossuficientes relativamente a outros animais —, precisamos de muita proteção. As mães precisam de apoio e proteção durante a gravidez; as crianças precisam de apoio e proteção na primeira infância. Isto resulta inevitavelmente numa divisão do trabalho, segundo o modelo tradicional: os pais cuidam das mães, as mães cuidam dos bebês. Supõe-se que seja natural, a única maneira de a espécie humana conseguir preservar-se.

Rousseau diz que não, que não é natural. Ele não pensa que no estado de natureza haja uma razão para que os pais se deixem ficar à espera de que os bebês nasçam. Alguns bebês sobreviverão, outros morrerão. Não lhe parece que mesmo a piedade pelas crianças bastará para solidificar laços familiares.

Rousseau acreditava que os seres humanos são naturalmente capazes de se afastar da vida familiar e têm direito a fazê-lo. Além disso, não se limitava a pensá-lo: praticou-o. A característica mais vivamente chocante da vida pessoal de Rousseau foi que ele teve cinco filhos, mas não criou nenhum deles — foram entregues para adoção. Ou seja, foram levados para o orfanato, o que talvez não seja tão mau como serem deixados na encosta de uma colina para morrer, mas é mais próximo disso do que qualquer ideia que possamos ter de os deixar num lugar quente e seguro onde outras pessoas tomarão conta deles. Rousseau abandonou efetivamente os filhos. Veio a casar com a mãe deles — uma mulher por vezes descrita como uma lavadeira semiletrada —, mas só muito depois de as crianças terem saído de cena. Talvez ele achasse que estava a ser fiel a si mesmo. Quem sabe quais seriam as suas motivações? Porém, é uma das razões por que não me parece plausível afirmar que Rousseau

é o filósofo simpático. Hobbes e Locke, nenhum dos quais teve filhos, eram ambos muito mais simpáticos do que Rousseau.

Rousseau poderá não ter sido simpático, mas também não era nostálgico. Não julgava ser possível regressar a um tempo anterior, mais genuíno e melhor. As sociedades humanas não podiam reconstituir, e muito menos reverter, os passos vagarosos, graduais, depois muito mais rápidos e por fim fatais que as tinham transviado: passar pelo trigo e pelo ferro, pela propriedade e a lei, a família e o Estado, os luxos, o privilégio e a representação burlesca e absurda de uma existência verdadeiramente moderna. Outrora fomos naturalmente algo, mas já não somos naturais. Decerto que todos beneficiaríamos de mais natureza nas nossas vidas. Rousseau encorajar-nos-ia todos a ir para o campo, a respirar um ar mais natural, ainda que não possamos propriamente recolher-nos nos bosques e forragear para viver como antigamente. Mas não pensava que, enquanto sociedades, pudéssemos renaturalizar-nos. As sociedades não são entidades naturais e todos nos tornámos animais muito sociais.

Portanto, se não se pode voltar atrás, o que se pode fazer? É aqui que entra a filosofia política — na verdade, é aqui que entra a obra posterior e mais famosa dele, *Do contrato social*. Rousseau concorda com Hobbes que a política não é natural, é artificial: temos de inventá-la. Disto isto, a história que Rousseau conta no *Segundo discurso* é a de uma política inventada inadvertidamente, acidentalmente, sem premeditação. Se pudermos fazê-lo de forma mais consciente do que fizemos no passado, então talvez haja uma alternativa a essa trajetória acidentada em que vamos procedendo a falsas escolhas e acabamos num lugar em que nos sentimos encurralados.

Aqui, a diferença entre Rousseau e Hobbes é que Rousseau rejeita explicitamente o mecanismo hobbesiano primário para alcançar a ordem artificial, que é a representação política. A única maneira de conseguirmos a paz, diz Hobbes, é concessionarmos o nosso poder

de tomada de decisão a outrem ou a alguma outra coisa. Consinta-se que alguém ou alguma outra coisa escolha por nós em prol da estabilidade. Rousseau rejeita esta ideia e rejeita a representação, porque para ele é esse o problema, e não a solução, do que está errado com a moderna vida civilizada. A representação como base da política significa pôr a aparência acima da realidade, porque acabamos a viver submetidos a leis que não criámos nós próprios. São as leis de outra pessoa — a justificação de outro —, o que significa que teremos alienado as nossas verdadeiras individualidades.

Rousseau quer que reivindicemos a nossa artificialidade para nós mesmos. Em *Do contrato social*, ele apresenta um meio aparentemente simples de o conseguir, que é a possibilidade de podermos reivindicar a política exercendo-a coletivamente: podemos amalgamar as nossas vontades em algo denominado vontade geral, de modo a, enquanto povo, podermos dizer que nós mesmos governamos. Contudo, *Do contrato social* não o faz parecer fácil, e Rousseau deixou claro que é realmente muito difícil. Tendo em conta aquilo em que nos tornámos, tendo em conta quem somos, legislarmos nós próprios é extraordinariamente difícil. Significa fazer sacrifícios significativos — incluindo prescindir dos prazeres de viver pelas aparências — e não será para todos. É provável que só possa acontecer numa escala relativamente pequena, em cidades-estado como Genebra, que foi onde Rousseau nasceu e cresceu. Exige um tipo particular de existência social: aquilo a que ele chama «democracia austera». Não é uma visão nostálgica — não tem nada desse conforto aconchegante —, mas é olhar retrospectivamente para um modo de vida mais espartano. Menos luxo, menos comércio, menos negócio, limitação do poder corporativo, restrições de liberdade pessoal em prol do coletivo. Esta não é a vida natural, mas é uma vida mais despojada, com menos distrações, menos comparações, menos *amour propre*, menos orgulho. É realmente exigente. Era exigente no século XVIII. Só Deus sabe como é exigente agora.

## DAVID RUNCIMAN ANALISA A POLÍTICA MODERNA E REVELA OS PENSADORES POR DETRÁS DAS GRANDES IDEIAS QUE MOLDARAM O MUNDO EM QUE VIVEMOS.

Ser cidadão de um Estado moderno, hoje, significa usufruir de vantagens extraordinárias, mas também enfrentar desafios de uma complexidade profunda. O paradoxo que emerge da experiência da cidadania é inescapável: será o Estado que ajudámos a construir, para nossa segurança, a nossa salvação, ou a nossa desgraça? Poderá ser ambas? Todas as ideias aqui exploradas em capítulos independentes giram em torno da noção de Estado, contribuindo para explicar as suas origens e a forma como se relaciona com muitos dos dilemas e desafios que enfrentamos.

O que podem ensinar-nos as noções de Samuel Butler sobre a estranha forma como escolhemos organizar sociedades? Como conseguiu Frederick Douglass expor o horror da escravatura e liderar o movimento que a aboliria? O que predizia Nietzsche para o futuro dos homens? E qual o impacto das suas ideias na nossa conceção atual de igualdade, justiça e revolução? De Rousseau a Rawls, do fascismo ao feminismo, do prazer à anarquia, *A história das ideias* constitui uma introdução brilhante à modernidade.

---

**«UM LIVRO ESPLÊNDIDO: SUCINTO,  
ESTIMULANTE E SURPREENDENTE.»**

**THE TIMES**

---



Penguin  
Random House  
Grupo Editorial

[www.penguinlivros.pt](http://www.penguinlivros.pt)

f editoraobjectiva  
@ penguinlivros

ISBN: 978-989-583-403-7



9 789895 834037