

Kersffeld, Daniel. **Rousseau e a busca mítica da essencialidade**. *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

Disponible en la World Wide Web:

http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/18_kersffeld.pdf

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

DANIEL KERSFFELD*

ROUSSEAU E A BUSCA MÍTICA DA ESSENCIALIDADE

Sou livre como no início a natureza fez o homem antes que começassem as infames leis da servidão quando corria silvestre pelos bosques o selvagem nobre.

John Dryden, A conquista de Granada (1670-71)

A ANÁLISE DA OBRA de Jean Jacques Rousseau resulta crucial para poder compreender as diversas encruzilhadas e contradições intelectuais e políticas de um século tão complexo e agitado como efetivamente foi o XVIII. Nas páginas de seus textos, enquanto ressoam os questionamentos ao uso da racionalidade no Iluminismo e fortalecem-se as críticas à apropriação privada de terras (como Rousseau, de fato, se encarrega de manifestar em seu *Discurso sobre as origens da desigualdade entre os homens*), por outro lado, não há lugar para dúvidas quando se trata de apelar à razão como fator essencial para a construção contratual de uma nova sociedade de pequenos proprietários, na que

* Licenciado em Ciência Política, Faculdade de Ciências Sociais, UBA. Mestrando em Ciências Sociais na Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO). Docente da matéria Teoria Política e Social II, carreira de Ciência Política, UBA.

preponderem, ao mesmo tempo, a liberdade e a igualdade de todos eles (conforme pode decorrer da leitura do *Contrato Social*). Igualmente, se existem ainda em Rousseau uma visão funesta sobre o futuro da humanidade e uma interpretação trágica sobre o destino dos indivíduos devido a seus comportamentos hipócritas e egoístas (como se afirma no *Discurso sobre as ciências e as artes*), não por isso deixa de subsistir, como um bálsamo, a possibilidade de uma recuperação moral a partir da educação dos homens (segundo a análise do *Emílio*).

No entanto, talvez um dos pontos de maior confluência da obra rousseauiana se refira a seu rechaço aos pressupostos materiais e éticos que incidiram na constituição histórica da sociedade moderna tal como ele a conheceu. Será justamente sobre esse eixo que o filósofo genebrês definirá a temática principal de vários de seus escritos mais importantes. Nesse sentido, foi primeiro com o *Discurso sobre as ciências e as artes* (ganhador em 1749 do concurso organizado pela Academia de Dijon sobre a questão de se os desenvolvimentos científico e artístico haviam contribuído ou não ao melhoramento da alma humana), e logo com a composição, em 1754, do *Discurso sobre as origens da desigualdade*, que Rousseau ofereceu os lineamentos básicos de sua interpretação evolutiva dos indivíduos e das sociedades, desde um passado idealizado e exemplificador em sua virtude até nosso presente de corrupção e maldade absoluta. Mas, se o rechaço à decadência na modernidade se explicava sob termos sobretudo morais no primeiro dos discursos, só poderá se transformar numa reflexão de tipo econômica e política no segundo deles, quando for revelado que a primeira fonte do mal, que a raiz da opressão nas sociedades atuais, provém da apropriação e da desigualdade social¹.

O contexto no qual Jean Jacques Rousseau concebeu seu clássico *Discurso sobre as origens da desigualdade entre os homens* foi o da efetiva entrada da França no desenvolvimento industrial capitalista. Preocupado por recuperar a autêntica essencialidade do homem numa época em que este passava a se converter num mero meio para que outro pudesse conseguir seus próprios benefícios, num tempo em que os indivíduos tentavam em vão substituir sua liberdade e independência naturais por uma vida amarrada à escravidão do lucro, Rousseau pôs em prática a introspecção como método para o conhecimento de seu próprio mundo interior, ainda a salvo da artificialidade criada pela modernidade. Em sua indagação mística em busca do verdadeiro ser, do *ser natural*, o pensador genebrês situou a crítica social aos efeitos perniciosos do ca-

1 Entretanto, será precisamente no prólogo de sua peça *Naciso*, de finais de 1752, que Rousseau dará um salto qualitativo, de seus questionamentos morais para com a sociedade industrial, presentes no primeiro *Discurso*, para seu rechaço político, existente no segundo *Discurso*.

pitalismo nas comunidades tradicionais e agrárias dentro do marco de uma corrente filosófica e política contestatária; ao contrapor a negatividade do presente à bondade original do estado de natureza, recuperou o antigo mito da *idade de ouro*, do paraíso perdido; por último, como expressou Michel de Certeau, ao despir o *homo economicus* da sociedade civil de seus atributos, Rousseau encontrou a essencialidade do *bom selvagem*, do homem em harmonia com a natureza e como parte impossível de separar-se dela (Bartra, 1997: 32).

Como testemunha privilegiada do processo de industrialização, o filósofo genebrês pôde não só perceber a multiplicação por quatro da produção industrial e o extraordinário incremento demográfico de mais de trinta por cento ocorridos entre o início e o final do século XVIII, mas também assistir ao aumento de sessenta por cento da renda proveniente do campo, o crescimento da frota e da rede viária de estradas, tudo quanto redundou num forte impulso ao comércio, tanto para dentro como para fora das fronteiras nacionais duma França que começava a apreciar os benefícios do progresso capitalista. No entanto, e embora o desenvolvimento econômico desse país igualasse (e, em diversos aspectos, superasse) o desenvolvimento da Revolução Industrial na Inglaterra, deve-se levar em conta, como o próprio Rousseau foi capaz de observar, que a minoria beneficiada com esse processo estava composta apenas pela burguesia e por certas frações de uma aristocracia com mentalidade claramente capitalista.

A modernização econômica francesa também significou uma piora da situação social de outros setores. Assim, as rápidas mudanças operadas sob a monarquia de Luis XV implicaram, nos meios urbanos, profundas crises inflacionárias que impactaram negativamente nos magros salários recebidos pela classe artesanal. Entretanto, foi no âmbito rural onde ocorreram as mais profundas transformações: aqui, o desenvolvimento capitalista significou, além dos recorrentes surtos inflacionários, a constante piora da situação dos camponeses (naquele então, a classe majoritária na França) à custa de seus senhores feudais, os quais, incentivados por sua nova mentalidade comercial, não duvidaram em eliminar sistematicamente as antigas formas de produção baseadas nas pequenas parcelas típicas da alta e da baixa Idade Média, através de um uso cada vez mais intensivo e racional da terra. Por outro lado, esse processo de cercamentos e o crescente empobrecimento dos camponeses foram acrescidos da existência de um sistema tributário absolutamente desigual que, através de uma ampla e pesada variedade de impostos, teve o setor dos trabalhadores rurais como único contribuinte e, no final das contas, como verdadeiro sustento da economia e do Estado franceses.

Em suma, as intensas transformações econômicas e sociais provocadas pelo desenvolvimento do modo de produção capitalista

na França desde finais do século XVII e durante quase todo o século XVIII tiveram um caráter plenamente negativo para a maior parte da população camponesa. O progressivo empobrecimento, as sucessivas crises inflacionárias e recessivas, os graves desajustes financeiros e fiscais (como os provocados pela intervenção francesa em diversos enfrentamentos bélicos, como a Guerra de Sucessão Austríaca entre 1740 e 1748, ou por sua participação no processo da independência dos Estados Unidos), as dificuldades cada vez maiores para alcançar um mínimo nível de vida, a ruptura das antigas redes de solidariedade entre os camponeses e sua substituição por um crescente isolamento individual e, finalmente, o fenômeno crescente da expulsão do campo e a busca de maiores oportunidades nas cidades, foram todos fatores determinantes na transformação capitalista das vastas áreas rurais que ainda continuavam existindo sob uma forma de produção, em muitos casos, tipicamente feudal.

Frente às alterações substanciais que a modernização técnica estava fomentando na geografia econômica e social das áreas rurais, e como forma de rejeição da destruição das antigas, tradicionais e puras formas de vida dos trabalhadores agrícolas, cobrou ímpeto, a partir do início do século XVI, um novo tipo de expressão contestatória, tanto teórica quanto prática, caracterizada por seu alto tom reivindicativo e por sua forte oposição ao sistema industrial que, com visível êxito, estava sendo implantado nas áreas ainda virgens da Europa ocidental. Embora essa crítica, muitas vezes, pudesse encontrar seu sustento essencial na estrutura de mitos primordiais (originários ou diretamente messiânicos), o certo é que foi formulada na modernidade com a finalidade de acusar os traços mais injustos, desiguais e nefastos que a nova ordem capitalista, simbolizada na propriedade privada, pretendia introduzir nas sociedades mais tradicionais, identificadas desde o início com as pequenas comunidades agrícolas. Como, de maneira mais acabada e geral, exporia Rousseau, a partir do traçado de uma clara linha divisória na história da humanidade, em que a apropriação da terra e o surgimento da indústria foram considerados como fatos demarcatórios, procedeu-se a contrapor um passado certamente idealizado, uma *idade de ouro* pastoril na qual os indivíduos podiam explorar ao máximo sua liberdade e independência dentro de um marco de paz bucólica e de harmonia com a natureza circundante, frente a um presente marcado pelo engano, pelo lucro capitalista e pela escravidão dos homens. Em definitivo, essa corrente de protesto, literária, mas também política, forjou-se na modernidade em resposta aos estímulos outorgados pelas expropriações de terra e à proletarização do pequeno camponês e posteriormente muitos dos elementos críticos presentes nela serviram como base para a criação futura do socialismo marxista no século XIX.

Como, com efeito, pode-se apreciar no *Discurso sobre as origens da desigualdade* de J. J. Rousseau, o repúdio aos efeitos socialmente negativos e desagregados gerados pelo desenvolvimento capitalista entronca diretamente, por um lado, com os aportes teóricos de pensadores como Thomas More (autor de *Utopia*), Tommaso Campanella (*A cidade do sol*), Francis Bacon (*A Nova Atlântida*) e George Harrington (*A república de Oceana*), todos eles criadores de autênticas “utopias sociais”, críticas da desumanização produto da industrialização na Europa entre os séculos XVI e XVII. Por outro lado, e num plano diretamente político e prático, enlaça com os protestos contrários à *antinatural* propriedade privada formulados por Thomas Müntzer durante as guerras camponesas alemãs do início do século XVI, e com as reivindicações dos Niveladores (*Levellers*), e fundamentalmente dos Cavadores (*Diggers*), movimentos sociais e políticos de destacada intervenção frente à cruel prática dos cercamentos e das expropriações de terras a meados do século XVII na Inglaterra. Tal familiaridade no pensamento resulta evidente quando se pode notar, num modo similar ao que Rousseau raciocinaria em seu *Discurso*, quase cem anos mais tarde, que Gerrard Winstanley, máximo líder dos Cavadores, também reafirmou a idéia de que a terra havia sido outorgada pela natureza como um “tesouro comum” do qual toda a humanidade, ao menos em seu estado “natural”, tinha direito a tirar o necessário para viver e que, em conseqüência, a propriedade privada (que tinha como origem a ambição e a avareza humanas) era a causa principal do mal e de todas as formas de abuso e de corrupção sociais (Bravo, 1976: 46).

Numa forma parecida à anterior experiência inglesa, as idéias sociais consagradas definitivamente pelo *Discurso* de Rousseau foram formuladas em concordância com os aportes intelectuais desenvolvidos pelos chamados representantes do “socialismo ilustrado” (o abade Meslier, Morelly e Gabriel Bonnot de Mably), os quais, no transcurso do século XVIII, também efetuaram uma decisiva crítica dirigida, de um modo geral, às formas adquiridas pelo capitalismo agrário em auge naquela época na França, e, em particular, à centralidade econômica assumida pela propriedade privada. Nesse sentido, Meslier, na crítica ao capitalismo presente em sua obra principal (*Testamento*), favoreceu a supressão da propriedade privada, pensando que graças a essa medida poderiam ser sistematizados uma maneira eqüitativa da produção e o consumo de bens entre os trabalhadores do campo, considerados estes, daí em diante, como integrantes de uma grande família. Morelly, por sua vez, em seu *Código da Natureza*, optou pela transformação da ordem social antes que pelas mudanças políticas: para ele, a propriedade privada era a causa mais importante de todos os males, já que a natureza havia dado aos homens “o campo em propriedade indivisível”. Por último, Mably propôs a criação de leis agrárias que restringissem a

posse de terras, posto que, num Estado, deveria existir a maior igualdade possível, com o objetivo de erradicar a desigualdade e as suas filhas, a avareza e a tirania.

Independentemente das diferenças que podem ser encontradas entre todas essas teorias e manifestações de protesto, surge, no entanto, a coincidência de considerar a existência de uma contraposição entre a natureza e a cultura, entre o campo e a cidade, entre os perdidos, mas sempre saudosos traços puros e transparentes das primeiras formas de vida do homem de natureza frente à artificialidade e à hipocrisia expostas por aqueles que integram a atual Sociedade Civil. Nesse aspecto, uma das sobrevivências medievais escolhida pela modernidade para pensar o devir foi precisamente a figura mitológica do ser selvagem: a imagem do homem selvagem, que na Idade Média permitiu afirmar por contraste a idéia de um ser civilizado, foi usada por Rousseau como crítica, como metáfora trágica, para construir o espaço histórico que separa a vida na sociedade civil da vida no estado de natureza². Tirado das cavernas marginais e posto no altar central do Iluminismo, o selvagem rousseauiano ocupou-se de retomar o antigo mito do *homo sylvestris* europeu e não tanto de simbolizar os povos primitivos descobertos na América e na África³, para chegar assim ao núcleo original puro, ao resto natural virtuoso do homem civilizado agora nu, despojado de todos os seus atributos artificiais, tal como era o homem do estado de natureza (Bartra, 1997: 165-72).

Em consequência, para Jean Jacques Rousseau, o tema essencial de seu *Discurso* está constituído pelo desenvolvimento da história humana, apreendida esta como um processo de irreversível decadência, que resulta notória, aliás, a partir da criação (mas fundamentalmente da legitimação social) da propriedade privada capitalista. Para o pensador genebrês, o homem cumpre sua missão vital de se converter no ser da história, no protagonista absoluto do devir dos tempos; porém, num mesmo movimento, o homem se degrada, se desagrega, se perde. A exaltação do progresso das artes, das ciências e das técnicas, como foi

2 Além de Rousseau, o mito popular do homem selvagem foi retomado na modernidade, com diferentes mutações, por personalidades tão diferentes como Ariosto, Durero, Cervantes, Montaigne, Shakespeare, Calderón de la Barca, Lope de Vega, Hobbes, Locke, Diderot e Spencer, para citar apenas alguns.

3 O antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss, além de considerar Rousseau como pai da etnologia e de afirmar que para a construção ficcional de seu homem de natureza o filósofo genebrês havia apelado a certos conhecimentos dos povos primitivos americanos e africanos, sustenta, em sua obra *História de Lince*, que se deveria entender a imagem do homem selvagem como uma transformação mítica que mantém sempre a mesma oposição embora esta possa degenerar. Desse modo, de uma oposição inicial entre humano e não-humano, passar-se-á à do humano e o animal, e depois a outra mais fraca entre graus desiguais de humanidade ou de animalidade (Lévi-Strauss, 1992).

formulada pelos intelectuais e pelos divulgadores mais conspícuos do Século das Luzes, não poderia ser captada por Rousseau senão como um testemunho complementar de corrupção e degeneração moral no homem. Efetivamente, ao se afastar cada vez mais do primigênio estado de natureza, a humanidade não só rompe sua harmonia primordial com o mundo que a rodeia, com o contato transparente com as outras espécies e com os grandes ritmos da terra: perde também a livre faculdade de se comunicar com os outros; por definitivo, a possibilidade de compreendê-los e de ser compreendida por eles sem necessidade alguma de mediação.

O estado de natureza rousseauiano se diferencia profundamente dos imaginados por outros filósofos contratualistas como Thomas Hobbes e John Locke, já que na primeira fase da humanidade imaginada pelo genebrês destaca-se a essencialidade do devir do tempo. Sem chegar a ocorrer ainda a inflexão da modernidade representada, no pensamento de Hegel, pela consideração do transcórre da história como plena realização da liberdade, existe, no entanto, em Rousseau, uma consideração do passar do tempo dentro da ficção do estado de natureza que não se encontra presente em nenhum dos intelectuais jusnaturalistas citados. Aparece, dentro do *Discurso sobre as origens da desigualdade* de Rousseau, uma clara evocação ao “tempo de antes”, a uma ordem, a uma forma de cultura agrária e pastoril em plena harmonia com a natureza da qual é parte, e, portanto, contrária ao presente marcado por um cada vez mais enfático desenvolvimento industrial e pela proletarização do camponês. Aqui radica, pois, um dos aspectos mais importantes para este filósofo: foi ele quem teve o enorme privilégio de ter proporcionado à sua concepção do estado de natureza todo o seu conteúdo de aspiração política “ao integrá-la e inclusive identificá-la com o que se deve considerar, sem dúvida, como uma autêntica filosofia da história, ou, no mínimo, uma visão global e racionalmente organizada do devir histórico” (Girardet, 1999: 104).

Porém, por mais que jamais se tenha conhecido diretamente o passado ao que se refere Rousseau ou qualquer um dos representantes dessa literatura de protesto, não por isso deixa de se constituir num modelo ou num arquétipo jungeano cujo surgimento, independentemente do tempo transcorrido, parece lhe outorgar por definição um claro valor complementar de exemplaridade. Desse modo, é por ser a primeira ficção, sistema de explicação e até mensagem mobilizadora que a imagem do estado de natureza forjada pelo pensador genebrês se torna um mito. Como expressa Mircea Eliade, “o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento que se produz num tempo imemorial, o tempo fabuloso dos inícios [...] Em outras palavras, o mito conta como teve origem uma realidade, seja esta a realidade total, o cosmos, ou só um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um com-

portamento humano, uma instituição” (Eliade, 1983: 12). De acordo com este ponto, o estado de natureza, ao ser uma construção ficcional, ainda que sustentada por determinados fatos empíricos, nos outorga uma visão totalmente mistificada sobre o passado e sobre a origem da sociedade ocidental tal como nós a conhecemos.

O estado de natureza se situa, assim, num plano específico, dentro da construção mítica da não história, dentro de uma periodização que escapa a qualquer tentativa de estabelecer uma mínima cronologia e que condena à inutilidade todo esforço feito pela memória. Na era dourada da humanidade como sistema arcaico de vida, procede-se à abolição do tempo concreto, e, portanto, à assunção de sua intenção a-histórica. Desse modo, a idéia do passado se independentiza de sua relação imanente com a inexorável marcha da história, e o mais íntimo significado da *idade de ouro* se confunde, de maneira irreduzível, com o do tempo não datado e não contabilizável, uma época imaginária da qual só sabemos que foi nela que se originou o desenvolvimento do homem, e que se caracterizou tanto por sua precária inocência como por sua frágil felicidade. Em todo caso, como afirma Eliade, o que subjaz na ficcionalização do estado de natureza é uma inocultável “vontade de valorizar o tempo” (Eliade, 1995: 82).

Dentro desse esquema de análise, surge também a possibilidade de formular uma interpretação religiosa a propósito do abandono do estado de natureza rousseauiano por parte de uma sociedade envilecida pelo lucro em comparação direta com a perda do Paraíso bíblico sofrida por Adão e Eva no Gênesis bíblico⁴. Em ambos os casos, o pecado, como a primeira apropriação da terra, se transforma no elemento essencial para a compreensão do desterro que a humanidade sofrerá ao ver-se obrigada a renunciar à sua mítica idade de ouro. No pensamento de Jean Jacques Rousseau, como em muitos textos religiosos, a sucessão histórica da “cultura artificial” à “cultura natural” implicará “o destino essencial da espécie humana: a *gênese evolutiva*, passada e futura” (Diel, 1994: 43). Nesses casos, o problema da linguagem simbólica e de sua significação subjacente ultrapassa, em muito, o nível individual e, inclusive, o nível social, para passar a englobar o destino evolutivo de toda a humanidade. Sob essa visão, a morte da cultura natural no *Discurso* e a perda da pureza original no Gênesis encontrarão sua máxima expressão como decadência das almas e dos espíritos que se esqueceram da verdade mais recôndita, sem a qual as histórias míticas seriam apenas letra morta. A necessidade material levada ao excesso, conside-

4 Além de se encontrar na tradição judaico-cristã, o mito do paraíso original pode também ser visto, por exemplo, em cerimônias hindus, em tradições greco-latinas e no culto iraniano primitivo.

rada como o único modo de vida, se transforma justamente no motor desse estado de decadência progressiva: enfrenta as sociedades contra as sociedades, como decorre da leitura do Antigo Testamento, e enfrenta o homem contra o homem, conforme professa o Novo Testamento.

No texto do Gênesis, assim como no *Discurso sobre as origens da desigualdade*, o homem possui uma dupla condição: por um lado, é uma criatura divina, uma obra a mais na ordem do Universo, um ser dentro da natureza, na qual se abriga e na qual a sua própria identidade encontra seu mais pleno sentido de realização na manutenção de uma harmonia natural com o resto das espécies que o rodeiam. Mas, ao mesmo tempo, os indivíduos possuem o que se poderia considerar a semente da sua própria degeneração: a capacidade de exercitar a razão, em conjunção com o crescente uso da liberdade, outorga a cada ser humano um poder cada vez maior e, em conseqüência, uma predisposição mais profunda a tentar se rebelar contra a situação já estabelecida, contra a ordem estatuída, seja esta criada por Deus ou simplesmente obra da natureza.

Apesar de cada ser humano, pelo simples fato de ser parte do cosmos da natureza, possuir em si mesmo o sentimento cristão da piedade (que lhe possibilita perceber empaticamente o sofrimento alheio, para, desse modo, evitá-lo e contribuir à manutenção de uma ordem pacífica e harmoniosa), ao mesmo tempo conta com a existência do elemento central que se acrescenta para oferecer um caráter de inevitabilidade à sua queda. Este é constituído pelo constante anseio de melhorar a situação existencial de cada indivíduo, por um desejo sempre irresoluto de conhecer e saber dominar cada aspecto do meio que o rodeia (mas que, afinal de contas, também o constitui); enfim, por um sentido eterno de *perfectibilidade* inerente à natureza de cada homem que o mantém preso às suas próprias ambições e de seu ineludível afã de desenvolvimento técnico e científico.

O desejo incontrolável de provar o fruto da bíblica *Árvore do bem e do mal* e o afã desmedido de querer saber cada vez mais (ainda que esse afã implique desde já ir contra o mandamento divino) repousarão, por definitivo, sobre os mesmos fundamentos da idéia da *perfectibilidade* rousseauiana. A interminável busca de *perfeição*, ligada de maneira indissolúvel à crença no progresso econômico prevalecente durante o Iluminismo, será conseqüentemente a responsável, em última instância, pela perda daquele mítico estado de natureza pacífico e de sua substituição por uma sociedade civil enraizada na corrupção e no engano. A mítica *idade de ouro* rousseauiana não só compartilha com o Paraíso a pureza agreste das origens e a total transparência nas relações entre as espécies que o habitam, mas possui também em comum, em seu mais profundo caráter, os mesmos elementos negativos ligados à essencialidade do homem, que, de maneira inflexível, marcarão o seu

afastamento e a sua corrupção futura: a primeira apropriação de terras, assim como a tentação pelo fruto proibido, não farão mais que confirmar, de maneira fática, a queda do homem, selando definitivamente a perda irrecuperável do estado de natureza.

O mito da saudosa *idade de ouro* só pode adquirir completa exemplaridade para o futuro levando em conta que suas virtudes e suas melhores condições unicamente correspondem às da melhor época que pode ter conhecido e desfrutado uma humanidade de antemão condenada à mais triste das predestinações. Nesse sentido, a degeneração da espécie humana não começaria com o início da industrialização e com o fim dos tradicionais costumes rurais, mas já se encontraria presente em sua mais pura essencialidade originária: em todo caso, a primeira apropriação não faria mais que confirmar, de uma vez e para sempre, a impossibilidade de dar marcha a ré por essa estrada de depravação. Como o próprio Rousseau se ocupará de esclarecer, não importa qual foi o acontecimento fortuito que decidiu de uma vez por todas a lenta mas inexorável queda do homem: o que conta é apenas o fato de que esse mal entendido progresso já se encontraria em estado latente dentro da natureza de cada indivíduo, esperando que o funesto acaso finalmente o ativasse, e de que a nova propriedade capitalista, símbolo negativo de uma nova era para a história da humanidade, se encarregaria de advertir a definitiva irreversibilidade desse processo.

BIBLIOGRAFIA

- Bartra, Roger 1997 *El Salvaje artificial* (México: Ediciones Era).
- Bartra, Roger 1992 *El Salvaje en el espejo* (México: Ediciones Era).
- Berardi, Oscar 1968 *Los grandes reformadores sociales* (Buenos Aires: Ediciones Arco).
- Bobbio, Norberto & Bovero, Michelangelo 1996 *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bravo, Gian Mario 1976 *Historia del socialismo 1789-1848* (Barcelona: Editorial Ariel).
- Bravo, Gian Mario 1970 *Les socialistes avant Marx volume 1* (Paris: Petite Collection Maspero).
- Caillois, Roger 1993 *El mito y el hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Diel, Paul 1994 *Los símbolos de la Biblia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Dotti, Jorge 1986 *El mundo de Jean Jacques Rousseau* (Buenos Aires: Hachette).

- Eliade, Mircea 1995 *El mito del eterno retorno* (Barcelona: Altaya).
- Eliade, Mircea 1983 *Mito y realidad* (Barcelona: Editorial Labor).
- Girardet, Raoul 1999 *Mitos y mitologías políticas* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Gouiran, Emilio 1947 *Historia de la filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Centurión).
- Labrousse, Roger 1953 *Introducción a la filosofía política* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Lévi-Strauss, Claude 1992 *Historia de Lince* (Barcelona: Editorial Anagrama).
- Rousseau, Jean Jacques 1993 *El contrato social* (Barcelona: Ediciones Altaya).
- Rousseau, Jean Jacques 1980 *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madri: Editorial Alianza).
- Sabine, George H. 1996 *Historia de la teoría política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Starobinski, Jean 1982 *Jean Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo* (Madri: Taurus).

