



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

NAHYANE NOGUEIRA DE LIMA

**A NATUREZA HUMANA E A LIBERDADE NA FORMAÇÃO DO HOMEM DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

**FORTALEZA
2018**

NAHYANE NOGUEIRA DE LIMA

A NATUREZA HUMANA E A LIBERDADE NA FORMAÇÃO DO HOMEM DE JEAN-
JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald

FORTALEZA
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L699n Lima, Nahyane Nogueira de.
A natureza humana e a liberdade na formação do homem de Jean-Jacques Rousseau /
Nahyane Nogueira de Lima. – 2018.
105 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Saad.
1. Natureza Humana. 2. Liberdade. 3. Moral. 4. Política. I. Título.

CDD 100

NAHYANE NOGUEIRA DE LIMA

A NATUREZA HUMANA E A LIBERDADE NA FORMAÇÃO DO HOMEM DE JEAN-
JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd

Aprovada em: 27/08/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

À Maria da Paz Lima (*In Memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, José Nogueira e Dalvanir pela confiança, apoio e por incentivarem minha dedicação aos estudos. Às minhas irmãs Dayane e Rayane pelos momentos de partilha, pela torcida e identificação de vivências.

Ao Eider Cavalcante, meu amor e companheiro, por estar sempre presente e por acompanhar cada passo dessa trajetória repleta alegrias e tribulações sempre incentivando, apoiando e acreditando em mim.

Ao professor Luiz Felipe Sahd pela orientação, esclarecimentos e contribuições intelectuais que tiveram importância substancial para construção deste trabalho, e também para a amplificação do meu conhecimento filosófico, em especial no que concerne ao filósofo Jean-Jacques Rousseau. Ao professor Reginaldo Costa, que além das ricas contribuições feitas na defesa da presente dissertação, contribuiu também com minha formação acadêmica desde a graduação. Ao professor Evanildo Costeski pelas valiosas e meticulosas considerações e contribuições, tanto durante a defesa quanto durante a qualificação. Ao professor Odílio Aguiar pelas atenciosas considerações na banca de qualificação. As considerações contribuições desses mestres do saber foram essenciais para o aperfeiçoamento do presente trabalho.

Aos amigos que fizeram parte da minha formação acadêmica desde a graduação e que passaram a fazer parte da minha vida, em especial à Naiara Freitas, Érica Ribeiro, Thais Helena, Priscila Lima e Bruno Mendes. Um agradecimento especial também aos meus colegas da turma de mestrado, em especial às amigas Camila Duarte e Brendha Malheiro com quem compartilhei anseios e vitórias dessa trajetória.

Aos companheiros do Grupo de Estudos Rousseau –UFC, Goldemberg Brito, Alexandra Sombra, Paulo Cruz e Raimundo Barbosa, pelos momentos de problematização, debates, esclarecimentos e compartilhamento do saber filosófico que contribuíram para a consolidação da presente dissertação.

Aos outros tantos amigos, amigas e familiares por depositarem confiança em mim, bem como por compreenderem os momentos de ausência sem deixar de me apoiar nessa árdua e gratificante empreitada. À FUNCAP pelo apoio financeiro recebido.

“Não importa a maneira pela qual os homens queiram me ver, não poderiam transformar o meu ser e, apesar de seu poder, e apesar de todas as suas surdas intrigas, continuarei, façam o que fizerem, a ser, apesar deles, o que sou.”

Jean-Jacques Rousseau

“Entre aqueles que no tempo de que falo se destacaram na carreira das letras e da filosofia, um homem – Rousseau - pela elevação de sua alma e pela grandeza de seu caráter, se revelou digno do ministério de preceptor do gênero humano. Atacou a tirania com franqueza; falou entusiasticamente da divindade, sua eloquência viril e proba pintou com ditos flamejantes os encantos da virtude, defendendo esses dogmas consoladores que a razão concede a título de apoio ao coração humano. A pureza de sua doutrina, haurida na natureza e no ódio profundo ao vício, tanto quanto seu desprezo invencível pelos sofistas intrigantes que usurparam o nome de filósofos, atraíram para ele o ódio e a perseguição de seus rivais e de seus falsos amigos. Ah! Se ele tivesse sido testemunha desta Revolução da qual foi o precursor e que o conduziu ao Panthéon, quem pode duvidar de que sua alma generosa não teria abraçado com arrebatamento a causa da justiça e da igualdade!.”

Maximilien de Robespierre

“O mais importante pensador (ou melhor, gênio intuitivo) deste primeiro grupo de radicais pequeno-burgueses já estava morto em 1789: Jean Jacques Rousseau. [...] Indeciso entre o individualismo puro e a convicção de que o homem só é ele mesmo em comunidade, entre o ideal de um Estado baseado na razão e no receio da razão frente ao "sentimento", entre o reconhecimento de que o progresso era inevitável e a certeza de que destruiria a harmonia do primitivo homem "natural" [...] acima de tudo, o paladino da igualdade, da liberdade contra a tirania e a exploração ("o homem nasce livre, mas em todas as partes do mundo se acha acorrentado"), da democracia contra a oligarquia, do "homem natural", simples, não estragado pelas falsificações do dinheiro e da educação, e do "sentimento" contra o cálculo frio”.

Eric Hobsbawn

RESUMO

O presente trabalho versa acerca da questão da natureza humana e da liberdade em Rousseau com o objetivo de refletir como tais propriedades podem influir na formação do homem. Considerando que os temas desenvolvidos fazem parte de um todo maior, pensamos ser importante analisar a conjuntura que levou Rousseau a desenvolver a filosofia que o tornou um dos grandes nomes do século XVIII. Nesse intuito, nossa pesquisa se dispõe inicialmente a compreender os alvos das duras críticas proferidas pelo filósofo em seus escritos – isso inclui o cenário social, político e as noções de homem por ele rechaçadas. Seguido da crítica, apresentamos então a noção de homem concedida pelo genebrino, um homem que possui características inatas, porém isso não significa que seja um ser determinado, uma vez que ele também traz consigo a via da possibilidade de tornar-se outro ou de aperfeiçoar seu próprio ser, o que nos move ao fechamento da pesquisa. Associado à seu inegável pessimismo, Rousseau era também um inconformado com a sociedade e com a noção de homem proclamada em sua época, no entanto, enquanto seu pessimismo o levava a negar essa sociedade, a sua inconformidade o provocava a apresentar uma possibilidade de homem, impelindo-o também a propor uma reestruturação que vai da moral à política, tomando a natureza como guia e a liberdade como um caminho pelo qual e para o qual o homem deve ser direcionado.

Palavras-chave: Natureza Humana. Liberdade. Moral.

ABSTRACT

The present work concerns about the notion of human nature and liberty in order to reflect how these properties influence the formation of the man. Considering that the subjects developed are part of a greater whole, we thought it would be important to analyze the conjuncture that lead Rousseau to develop the philosophy that made him to become one of the greatest names of the eighteenth century. For this reason, our research initially intend to understand the targets of the harsh criticisms made by the philosopher in his writings –which includes the social and political environment and the notions of men he rejects. Afterward the criticism, we present the notion of man provided by the genevan, a man who does have innate characteristics, but this does not made him a determinate being because he also brings with him the possibility of becoming another or improve himself, which moves us to close the research. Associated to his undeniable pessimism, Rousseau was also a nonconformist about society and the notions of a man proclaimed at that time, however while his pessimism led him to deny that society, his disagreement provoked him to present a possibility of man impelling him also to propose a restructuring that goes from morality to politics, taking nature as a guide and freedom as a path whereby and for which the man must be directed.

Keywords: Human Nature. Freedom. Moral.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	POLÍTICA, NATUREZA E FILOSOFIA	23
2.1	<i>Contexto sociopolítico e sociocultural XVIII</i>	27
2.2	<i>Rousseau e a natureza como negação da sociedade</i>	34
2.3	<i>Rousseau e o prelúdio do Romantismo</i>	38
2.4	<i>Filosofia e a natureza humana</i>	41
3	O HOMEM ROUSSEAUNIANO	51
3.1	<i>Estado de Natureza: Homem físico, metafísico e moral</i>	55
3.2	<i>Amor de Si</i>	57
3.3	<i>Piedade</i>	64
3.4	<i>Liberdade e Perfectibilidade</i>	70
4	NATUREZA E LIBERDADE	76
4.1	<i>A natureza como guia e a liberdade como caminho</i>	78
4.2	<i>Da liberdade natural à liberdade moral e civil</i>	86
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS	102

1 INTRODUÇÃO

O homem é um ser tão mutável que parece tornar-se outro a cada momento, mesmo que, para chegarmos a estrutura física e cognitiva que temos hoje, tenha sido necessário um longuíssimo período de tempo. Os primeiros indivíduos a serem classificados como do gênero humano foram os hominídeos *australopithecus afarensis*, que, vivendo há cerca de três milhões de anos, andavam eretos e utilizavam-se das mãos para colher alimentos, no entanto, ainda tinham habilidades limitadas, sendo necessário uma série de acidentes e evoluções para finalmente¹ o homem chegar à categoria *Homo* e dentro desta, chegar a ser um *homo sapiens*². Este desenvolvia instrumentos para facilitar sua existência, vivia em pequenos grupos, tinha cuidados com os enfermos, mas uma nova evolução³ surgiria, e, assim como as outras, foi necessário um longo período de tempo para enfim se chegar enfim ao *homo sapiens sapiens*. Este não era somente um ser de sabedoria, este *sabe que sabe*, fato que o torna um ser de consciência, um ser capaz de desenvolver uma linguagem complexa, agricultura para subsistência e uma escrita ainda que rudimentar, tornando possível registrar acontecimentos do mundo em que vivia e sobre si, sua consciência reflexiva desenvolve-se tornando-o capaz

¹ Dentro da categoria *Homo*, antes do *homo sapiens*, o homem foi classificado em *homo habilis* e *homo erectus*. No estudo *The Early Dispersions of Homo sapiens sapiens and proto-Human from Africa*, o *homo neandertalis* e o *homo sapiens sapiens* são considerados como subespécies do *homo sapiens* (FLEMING et al., 2013).

² Traduzindo o latim, o termo significa *homem de sabedoria, homem que sabe*. Refere-se à sua capacidade de desenvolver meios mais elaborados para a sobrevivência. Essa nomenclatura foi dada por Carl Linnaeus cuja obra, *Systema Naturae*, é mencionada por Rousseau em seus *Devaneios* e nas *Confissões*, nesta última o filósofo manifesta sua admiração por Linnaeus. Assim, torna-se interessante o fato de o filósofo ter tido contato com a obra na qual pela primeira vez somos categorizados em gênero e espécie. Porém, ao que tudo indica, seus interesses nessa leitura estavam muito mais voltados para os conhecimentos da botânica. Linnaeus foi o primeiro a “descrever o mundo natural em sua totalidade e explorar as relações entre grupos de organismos e espécies individuais. Ele é conhecido como ‘o pai da taxonomia moderna’, ‘o pai da botânica’ e também foi chamado de primeiro ecologista. Ele foi o primeiro a definir o ser humano como um animal entre outros animais, nomeando-nos *Homo sapiens*” [He attempted to describe the natural world in its entirety and explore the relationships between groups of organisms and individual species. He is known as “the father of modern taxonomy,” “the father of botany” and has also been called the first ecologist. He was the first to define the human being as an animal among other animals, naming us *Homo sapiens*]. Disponível em: <<https://www.cbd.int/doc/publications/linnaeus-brochure-en.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2018.

³ Em seu trabalho acerca da emergência do homem moderno, Hassen Chaabani nos apresenta estimativas de níveis de aptidões intelectuais entre as categorias *Homo*. As aptidões da subcategoria *sapiens sapiens* são consideradas superiores ao serem comparada com as demais categorias. A classificação destaca também as produções culturais de cada categoria, onde se pode observar que o *sapiens sapiens* tem produções mais complexas do que as demais (CHAABANI, 2008).

de desenvolver cultura e moralidade. É nesta categoria que estamos encaixados, seres pensantes e de consciência, e é a consciência que nos faz reconhecer a possibilidade de haverem coisas que ainda que não conhecemos, ou que ainda não foram apreendidas e, devido a isso, tais coisas devem ser investigadas. Foi isso o que ocorreu, por exemplo, com os naturalistas quando tentavam descobrir o princípio que gera todas as coisas, é em virtude dessa consciência que os cientistas fazem buscas incessantes acerca do universo, pois sabem que não sabem de tudo. E é nesse sentido, também, que os filósofos tentam compreender o homem e suas relações.

Jean-Jacques Rousseau, filósofo genebrino do século XVIII, atribuiu a si essa tarefa de investigar o homem, mas um pouco diferente dos biólogos, por exemplo, o filósofo não se preocupava tanto com a estrutura física, sua atenção estava mais voltada para a esfera psicológica⁴ do homem. Assim como os cientistas que pesquisam sobre dimensões desconhecida do universo, Rousseau se debruça sobre questões referentes ao universo humano, e, entre essas questões, nos oferece noções a respeito da natureza humana. Contudo, no período histórico em que o filósofo viveu, o homem já se encontrava inserido em uma sociedade estabelecida de forma complexa e, por isso, uma investigação acerca do homem não poderia se desvencilhar de um entendimento da sociedade, era preciso “estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que quiserem tratar separadamente a política da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas” (ROUSSEAU, 1992, p. 226).

É no estudo homem que o tema da natureza humana se constrói, passando a permear o conjunto da obra filosófica do autor, tal tema constitui tarefa fundamental para a compreensão de seu pensamento. Pensar se existem disposições iguais em todos os homens em todas as partes do mundo independente dos hábitos, posições sociais e nível de intelectualidade, torna-se tarefa crucial para o filósofo. O indivíduo que viveu na pré-história, na idade antiga, média, moderna e contemporânea, tem em si algo em comum? A sociedade influi no seu modo de ser? O indivíduo tem pré-disposições que o direcionam para determinado caminho?

⁴ Lourival Machado (1983) utiliza o termo *psicológico* para diferenciar da esfera física do homem, pois enquanto a esfera física trata de investigar estrutura e habilidades corpóreas do indivíduo, a esfera psicológica, que abarca a dimensão *metafísica e moral*, dedica-se a investigação de como os homens são e como se dão suas relações tanto para consigo como para com os seus semelhantes.

Como isso influi em sua formação? Tendo disposições inatas, pode ele se desviar delas? Seriam elas úteis para a vida em sociedade?

O conhecimento do homem mostrava-se imprescindível para compreender a sociedade, pensar sua formação e almejar seu aprimoramento. No entanto, tal tarefa não foi empreendida exclusivamente por Rousseau, questões acerca das inclinações naturais do homem já eram tarefas examinadas por Thomas Hobbes, por exemplo. Não obstante, contrariamente à Hobbes que enxergava no homem uma tendência à soberba e ao egoísmo, o genebrino Rousseau tinha uma visão mais otimista de homem, como este tendo características inatas que favoreciam a benevolência, a humanidade e o senso de justiça.

As relações humanas sempre foram e sempre serão parte importante da vida dos indivíduos, desse modo para melhor compreender as relações entre os homens, a questão do homem e sua natureza tornam-se assuntos que perpassam os tempos iniciando-se antes da investigação do genebrino e prosseguindo depois dele, o que torna esse assunto importante objeto de investigação. Trazendo a relevância do assunto para a atualidade, no ano de 2012, por exemplo, a rede de TV americana CBS entrevistou Karen Wynn, professora do departamento de Psicologia e Ciência Cognitiva da Universidade de Yale e diretora do Centro de Cognição Infantil, *Baby Lab*, que desenvolve projetos no que concerne ao entendimento, percepção e reação de crianças em determinadas situações. A grande questão da matéria⁵ era a seguinte: *“Born good? Babies help unlock the origins of morality”*⁶. Durante a matéria, foram feitos experimentos com bebês de 5 meses cuja metodologia, entre outras, consistia em exibir situações envolvendo três bonecos – para facilitar o entendimento vamos chamá-los de b1, b2 e b3. O b1 se encontrava em uma situação de dificuldade e precisava de ajuda, e nessa situação o b2 o ajudava, enquanto o b3 atrapalhava. Ao serem levados aos bebês, estes sempre escolhiam aqueles que ajudavam o personagem que estava com dificuldade, desprezando, por sua vez, aquele que o atrapalhava⁷.

⁵ Disponível em: <<https://www.cbsnews.com/news/born-good-babies-help-unlock-the-origins-of-morality/>>. Acesso em: 13 maio 2018.

⁶ Nascer bons? Bebês ajudam a desvendar as origens da moralidade.

⁷ Apesar de ainda não terem a capacidade de indicar uma escolha com as mãos, crianças de três meses de idade que também foram submetidas ao experimento. Neles, considerava-se que, quando o boneco era aproximado da criança, aquele para o qual a criança fixasse o olhar seria sua escolha e

Paul Bloom, também pesquisador do centro, considera que aí pode-se ver fundamentos da moralidade, e Karen Wynn julga que, de uma forma muito elementar, os bebês tenham um senso inato de justiça. Nesse sentido, os pesquisadores publicaram em 2007 um artigo na revista *Nature*⁸ intitulado *Social evaluation by preverbal infants*⁹, no qual expõem conclusões de alguns procedimentos semelhantes, indicando os seguintes resultados:

Aqui, mostramos que bebês de 6 e 10 meses levam em consideração as ações de um indivíduo em relação a outras pessoas ao avaliar esse indivíduo como atraente ou aversivo: os bebês preferem um indivíduo que ajuda outro a um que atrapalha outro; preferem um indivíduo que ajude a um indivíduo neutro e preferem um indivíduo neutro a um indivíduo que atrapalhe. Essas descobertas constituem evidências de que bebês pré-verbais avaliam os indivíduos com base em seu comportamento em relação aos outros. Essa capacidade pode servir como o fundamento para o pensamento e ação moral, e sua emergência no desenvolvimento inicial apoia a visão de que a evolução social é uma adaptação biológica¹⁰. (HAMLIN *et al.*, 2007, p. 557, tradução nossa).

Essa pesquisa é um retrato de que, passados pouco mais de dois séculos e com o auxílio de novas tendências, novas metodologias e tecnologias, a questão a respeito de possíveis características inatas ainda permanece como objeto de investigação. Ao mesmo tempo, aproximação dessa pesquisa à noção de natureza humana que fora proferida por Rousseau, nos mostra a importância de continuar investigando o assunto, tal como os filósofos, psicólogos e os demais pesquisadores que investigam o tema dentro e para além das ciências.

Os questionamentos, convicções e teorias acerca da natureza humana proferidas por Rousseau estavam dentro de sua tentativa de compreender o mundo e os homens, e nessa busca, encontrou a si mesmo de modo que suas obras muitas vezes se confundem com seu próprio ser. O conjunto de sua obra é tão vivaz que

o resultado se mostrou o mesmo, os bebês escolhiam aquele que era solícito desconsiderando, por sua vez, aquele que exercia o papel de atrapalhar.

⁸ A *Nature International Journal of Science* existe desde 1869 e torou-se uma das revistas mais conceituadas no âmbito acadêmico-científico.

⁹ Avaliação social por bebês pré-verbais.

¹⁰ “Here we show that 6- and 10-month-old infants take into account an individual’s actions towards others in evaluating that individual as appealing or aversive: infants prefer an individual who helps another to one who hinders another, prefer a helping individual to a neutral individual, and prefer a neutral individual to a hindering individual. These findings constitute evidence that preverbal infants assess individuals on the basis of their behaviour towards others. This capacity may serve as the foundation for moral thought and action, and its early developmental emergence supports the view that social evaluation is a biological adaptation”.

parece não caber em uma definição, pois nem as produções individuais se limitam necessariamente à alguma categoria, o que permite que as diferentes esferas de conhecimento dialoguem entre si, perfazendo e completando a obra, tal como ocorre na vida que não é limitada à uma ou outra categoria de vivência. Sua filosofia está repleta de apelos tão profundos que só poderiam ser feitos por quem viveu, ou pelo menos sentiu as ânsias e aspirações de que falava. Nesse sentido, Arbousse-Bastide (1958) identifica uma dificuldade bastante relevante: ter-se-á Rousseau destacado-se de sua obra? O próprio Arbousse-Bastide responde ao próprio questionamento e julga que sim, porém, com a ressalva de que a filosofia de Rousseau só poderia ser compreendida em suas relações com a vida do autor, encargo que consideramos pertinente à compreensão do gênio do autor e do desenvolvimento de sua obra.

Jean-Jacques Rousseau é, sem dúvidas, uma das figuras mais singulares da filosofia da modernidade¹¹. Nascido em Genebra, em 1712, gozou de uma infância que se orgulhava em narrar. Fruto da união dos Rousseau com os Bernard, tinha o privilégio de ter a sua disposição obras selecionadas por doutos, as quais, associando à seu coração sensível¹², em muito influíram na formação de seu gênio. Apesar de perder a mãe muito cedo, Rousseau demonstrava ter por ela grande admiração, e pode-se considerar que ela, de certa forma, contribuía com sua educação ao lhe deixar romances que preenchiam as noites de Rousseau e de seu pai, cujo objetivo inicial era treinar-lhe a leitura, mas que enraizou no coração do filósofo um verdadeiro amor pela leitura e pela sabedoria.

Finalizados os romances deixados pela mãe, a sesta junto ao pai passou a ser preenchida com Le Sueur, Bossuet, Plutarco, entre outros. Este último sempre foi alvo de estima nas considerações de Rousseau (2008b), que o considerava como

¹¹ Juízo anuído pelo próprio filósofo que considerava-se um indivíduo ímpar em sua essência. Esse ponto de vista é anunciado já no início das *Confissões*, quando diz: “Sinto o meu coração, e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que já ví; e ousa crer não ser feito como nenhum dos que existem. Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente. E só depois de me haver lido é que poderá alguém julgar se a natureza fez bem em quebrar a fôrma em que me moldou.” (ROUSSEAU, 2008a, p. 29).

¹² Rousseau legava à seus pais uma natureza terna e sensível, e acreditava dever à eles a sensibilidade de seu coração. Apesar de admirar tais qualidades nos pais, impõe ao coração sensível que herdara, a responsabilidade de todas as desgraças de sua vida. Para mais detalhes, ver *Confissões*, Livro Primeiro.

o que mais o beneficiava e cuja obra sempre trazia ganho. E assim o filósofo define como essas leituras o impactaram:

Dessas interessantes leituras, das conversas que elas produziavam entre mim e meu pai, formou-se esse meu espírito livre e republicano, este caráter indomável e altivo, que não suporta jugo nem servidão, que me atormentou durante toda a vida e nas situações menos próprias a lhe dar vazão. (ROUSSEAU, 2008a, p.32).

Assim, a semente da filosofia já estava plantada em seu coração e era ternamente cultivada, até que um incidente ocorrido com seu pai fez que este saísse da cidade e o jovem Rousseau ser enviado para Bossey para o desenvolvimento de sua educação. Rousseau ficara consternado com a situação do pai, mas o tempo que passou em Bossey desfrutando de um contato mais próximo com a natureza lhe foi bastante positivo, servindo-lhe para “amortecer a aspereza romana” adquirida em suas leituras, e foi também nesse período que o filósofo desenvolveu um amor pelo campo. Todavia, esse ambiente benfazejo perde o encanto quando ocorre um episódio que marcou Rousseau desde o acontecimento em sua infância, até seus últimos escritos.

O acontecimento a que nos referimos acima consiste no episódio bastante conhecido da acusação sofrida por Rousseau de quebrar um pente da senhorita Lamercier¹³, o que fez o futuro filósofo ser castigado, mas o que lhe marcara categoricamente foi a injustiça sofrida:

Esse primeiro sentimento da violência e injustiça ficou-me tão profundamente gravado na alma que todas as ideias que com ele se relacionam me despertam a primeira emoção; esse sentimento relativo a mim, na sua origem, tomou por si próprio uma tal consistência, e de tal modo se desligou de qualquer interesse pessoal, que meu coração se inflama ao espetáculo ou à narração de qualquer ação injusta, qualquer que seja o objeto ou o lugar onde se cometa, como se o seu efeito recaísse sobre mim. Quando leio as crueldades de um tirano feroz, das sutis atrocidades de algum padre velhaco, correria de boa vontade a apunhalar esses miseráveis, tivesse embora que morrer cem vezes. (ROUSSEAU, 2008a, p. 42).

¹³ Nas *Confissões*, o filósofo descreve a cena destacando o tormento que esta lhe causara e o quão marcado ficou seu coração e alma ao experimentar pela primeira vez do amargo sabor da injustiça.

O episódio é colocado com toda a força da indignação de quem sofre uma injustiça, mas que não cede à pressão de confessar um erro não cometido, que parece preferir penar falando a verdade à abrandar o castigo por meio da mentira. Todavia, o desapontamento tomou consistência de tal forma que recebeu uma importância independente do acontecimento em si, e por isso, a partir de então, qualquer ato de injustiça com quem quer que ocorresse, passou a provocar grande perturbação no genebrino. Devido a esse episódio, Rousseau fora enviado de volta a sua casa onde passou por aventuras com seu primo e, após um tempo, foi colocado para aprender a profissão de escrivão e gravador, contudo um acontecimento iria mudar totalmente o rumo de sua caminhada. Seus passeios aos domingos no campo junto aos amigos o distraíam de tal forma que esquecia-se do tempo fazendo com que por duas vezes tivesse que dormir do lado de fora da cidade pois quando retornava os portões já se encontravam fechados, na terceira vez que encontrou os portões fechados o filósofo decidiu não mais retornar a cidade. Assim, junto aos amigos, Rousseau dormiu novamente do lado de fora da cidade e no dia seguinte ao abrir dos portões, decidiu e não iria mais voltar. A partir de então, sua trajetória como *promeneur* inicia.

A partir de 1728 dormia inicialmente na casa de camponeses que conhecia, após isso conhece Monsieur de Pontverre, que o recomenda que vá a Annecy onde conhece a Madame de Warens. Na estadia, vem a tona sua subsistência incerta, o que o leva a asilo dos catecúmenos, onde instruiu-se sobre a religião católica e de onde saiu com vinte francos. A partir de então, trabalha oferecendo serviços a uma comerciante, logo após é admitido laçao da Condessa de Verzellis que gozava de posição conceituada, mas à quem Rousseau não sentia confiança, pois, segundo o filósofo, ela era sempre curiosa, mas nunca acessível, o que despertou receio e cisma do filósofo, que, ao se referir a relação que tinha para com ela, declarou: “Creio de desde então já me ressentia do maligno jogo dos interesses escondidos, que me perseguiu a vida inteira e que me deu uma aversão, muito natural, pela ordem aparente que os produz” (ROUSSEAU, 2008a, p. 95). Após uma vida errante e de exercer diversos ofícios obteve certo sucesso na carreira de músico tendo, por exemplo, na ópera *Le Devin du Village*, um grande sucesso ao ponto de o rei Luís XV oferecer-lhe uma pensão por ter se encantado com a dita ópera. Rousseau (2008a) optou por agir de acordo com seus princípios e

recusar a oferta, o preço a se pagar lhe era muito alto, pois como poderia falar de liberdade e desinteresse? A liberdade, a verdade e a coragem não lhe pertenceriam mais se aceitasse viver de rendimentos daquele governo cuja organização tanto desprezava¹⁴.

Nos anos que compreendem de 1728 à 1742, Rousseau conhece diversos lugares, trabalha em vários ofícios, até estabelecer-se em Paris, onde passa a frequentar um círculo abastado e prestigiado onde dedicou-se a trabalhos sobre música vivendo cercado de intelectuais e pessoas influentes o que contribuiu para ser convidado a escrever artigos para a Enciclopédia. Entretanto, Saht nos chama a atenção para o seguinte fato:

Contudo, mesmo participando do ciclo de pensadores que se reuniam em Paris, nos grandes Salões de pessoas proeminentes como o barão d’Holbach e madame Dupin, e pertencendo ao que hoje nos costumamos chamar os filósofos iluministas, Rousseau pode ser considerado um membro exemplar dessa corrente de pensamento às vésperas da revolução de 1789? Não parece ser o caso, pois o autor genebrino aparece em muitos casos como uma figura crítica da filosofia e dos ideais do iluminismo. Rousseau jamais deixou de se perguntar: a filosofia realmente permite avançar na crítica da sociedade marcada pela desigualdade, ou, ao invés disso, sempre contribuiu para justificá-la? (SAHD, 2010, p. 10).

O meio social repleto de desigualdade desperta em Rousseau uma grande repugnância, e esse repúdio para com a injustiça social e política ganha ramificações nas quais se insere o meio intelectual, que passa a ser alvo de duras críticas do genebrino. O luxo, a opulência, grandes marcas da desigualdade não só são aceitas como serão abraçadas pelos doutos, cuja sabedoria também se configura como uma espécie de desigualdade, que ao invés de tornar os homens mais sábios, os tornam orgulhosos fazendo com que eles vejam os demais como estúpidos para justificar sua dita superioridade. Usavam de sua eloquência ou para atender aos interesses próprios, ou para satisfazer a própria vaidade “desejam brilhar [...] têm somente um objetivo, a reputação, e, se acreditassem que a alcançariam mais seguramente por meio de um sentimento contrário ao seu, nenhum deles hesitaria em trocá-lo” (ROUSSEAU, 2009, p. 58). É nesse sentido que

¹⁴ Tal atitude de Rousseau despertou críticas de, até então seu amigo, Diderot que tentou convencê-lo a aceitar a pensão, porém sua tentativa não logrou sucesso. Rousseau relata essa circunstância no Livro XVIII das *Confissões*.

se desenha a crítica de Rousseau aos seus contemporâneos e de onde podemos depreender também que

as ideias fundamentais de Rousseau, embora brotem diretamente de sua peculiaridade, não permanecem fechadas, nem presas nessa peculiaridade individual – que elas em sua maturidade e perfeição apresentam-nos uma problemática objetiva válida não somente para ele próprio ou sua época, mas que contém em toda sua acuidade e determinação uma necessidade interna rigorosamente objetiva. (CASSIRER, 1999, p. 42).

Assim, já podemos fazer um resumido esboço do caráter de Rousseau. Primeiramente consideremos seu caráter literato. Como vimos, desde a infância o filósofo era incentivado a ler grandes obras de filosofia, hábito que o tornou um autêntico autodidata dando ao filósofo uma carga que constituiu seu espírito filosófico que combina uma inclinação romântica à uma preocupação ética, social e política. Segundo, seu caráter hesitante, demonstrado aqui muito brevemente. Rousseau teve a oportunidade de viver em um meio social opulento, tinha contato com pessoas de posição social privilegiada e também com uma elite intelectual, porém, esse contato, longe de torná-lo um simpatizante fiel deste meio, o tornou um verdadeiro insubmisso. Não se submetia a organização social vigente nem às pessoas que dela gozavam, não se submetia tampouco às importantes aparências segundo a qual as pessoas agiam, pois não poderia ser conivente com um sistema que era pautado e sustentado na desigualdade entre homens que são naturalmente iguais, o que reforça ainda mais a ideia de que em um pensador como Rousseau “não se pode separar o conteúdo e o sentido da obra da razão pessoal de viver; ambos só podem ser apreendidos um dentro do outro e um com o outro, só num ‘reflexo reiterado’ e num esclarecimento mútuo de um pelo outro”. (CASSIRER, 1999, p. 42).

Devido ao fato de ter conhecido diversos meios, o filósofo acreditava ser capaz de analisar a conjuntura daquela sociedade e nos diz:

Se dermos algum valor à experiência e à observação, estou nesse sentido na mais vantajosa posição em que talvez algum mortal tenha se encontrado, visto que, sem ter eu mesmo nenhum estado, conheci todos os estados; vivi em todos desde os mais baixos até os mais elevados, excetuando o trono. Os grandes só conhecem os grandes, os pequenos só conhecem os pequenos. Estes veem os primeiros somente por meio da

admiração por suas posições e somente são vistos com um desprezo injusto. Nas relações por demais longínquas, o ser comum a ambos, o homem, escapa-lhes igualmente. Quanto a mim, preocupado em afastar suas máscaras, reconheci-o em toda parte. Pensei, comparei seus gostos respectivos, seus prazeres, seus preconceitos, suas máximas. Admitido entre todos como um homem sem pretensões e sem importância, examinei-os à vontade; quando cessavam de dissimular, eu podia comparar o homem ao homem, o estado ao estado. Nada sendo, nada querendo, eu não embarçava nem importunava ninguém: entrava em toda parte sem fazer questão de nada, almoçando, às vezes, pela manhã com os príncipes e ceando à noite com os camponeses. (ROUSSEAU, 2009, p. 96-97).

O filósofo, muito confiante de si e de sua análise, examina a conjuntura, observa as ações dos homens, e conclui que “os fatos são públicos e todos podem conhecê-los; porém, trata-se de encontrar suas causas secretas” (ROUSSEAU, 2009, p. 97). Ele não enxergava naquela ordem política, que se dizia ser fruto de uma ordenação natural, os verdadeiros objetivos da natureza, pois a miséria, a vaidade, a tirania não eram princípios tampouco propósito dela. Rousseau (2009) afirmara que resolvia questões morais através dos ditames de sua consciência e que seu instinto moral até então não o havia enganado, e é a esse caminho que o filósofo parece querer direcionar os homens. Em sua busca pela natureza do homem conclui que este tem em si sentimentos e faculdades que podem ser os meios através dos quais se poderia alcançar a humanidade e a verdadeira liberdade.

Isso posto, nos cabe agora expor a disposição dos capítulos do presente estudo. O nosso trabalho tem como foco principal a questão da natureza humana e, dentro disto investigar como a natureza e a liberdade podem ser desenvolvidas de modo a serem os princípios, os meios e objetivos através dos quais e para os quais o homem deve ser direcionado. Mas para se chegar ao cerne do trabalho, pensamos ser importante percorrer certo trajeto. Uma das características que mais marcam o caráter de Rousseau e de seus escritos é o fato de ser um opositor perseverante da ordem vigente. Se opunha ao puro intelectualismo, se opunha a noção de homem, e, por isso, pensamos ser importante construir o nosso segundo capítulo¹⁵ baseado nos fatos a partir dos quais o filósofo partia para opor-se e então construir sua própria teoria, pois por mais que se possa enxergar na filosofia de Rousseau caráter

¹⁵ Segundo o guia de normatização de trabalhos acadêmicos da UFC, os capítulos devem ser considerados a partir da introdução, portanto, a introdução é tomada como capítulo primeiro, a primeira parte do trabalho consiste no capítulo dois, e assim por diante.

abstrato ou idealizador, ele parte do real já sua crítica parte da realidade e se forma a partir da realidade.

Assim, o movimento de exposição do presente trabalho se dá primeiramente apresentando o meio social, político e cultural ao qual Rousseau se contrapunha, expondo também noções de natureza que o filósofo contestava. As descobertas científicas de sua época traziam novas explicações para a ordenação do mundo físico, o que acaba trazendo para o centro das reflexões a questão da ordenação da sociedade. Se as teses do ordenamento da natureza física, antes tomadas como certas caem por terra, como confiar nas teses que ordenam a vida social e política? A França, um dos países mais poderosos da Europa, era regida por uma dinastia que desfrutava do luxo, extravagância e todos os privilégios, enquanto a grande maioria do seu povo vivia na miséria. A insatisfação do povo com relação a essa situação ganha um forte aliado no ideário iluminista-burgês, que repleto de um sentimento de renovação busca por uma nova ordem, pois se aceitava mais a dinastia monárquica com seus direitos ilimitados a preço de uma grande maioria miserável. Os intelectuais buscavam difundir o conhecimento e queriam colocar nas mãos do povo o poder do conhecimento a fim de desraigar de suas almas os dogmas e preconceitos que sustentavam aquela ordem.

Antecipando toda a vontade visceral de derrubada do *statu quo* que culminou na Revolução Francesa, nos aparece Rousseau como um ferrenho crítico do regime monárquico. Em suas caminhadas, tinha contato com camponeses e podia presenciar como eles viviam e o quanto eram explorados ao, por exemplo, ter que fingir passar fome para que pudessem gozar de pequenas regalias como ter vinho e pão de trigo, tendo que esconder sua própria comida devido aos altos e constantes impostos à que eram submetidos¹⁶. Nesse sentido, Rousseau afirma que: “Foi esse o germe desse ódio inextinguível que depois se desenvolveu no meu

¹⁶ Aqui fazemos alusão a um episódio que Rousseau relata nas *Confissões*, quando, por volta de 1732, em uma de suas longas caminhadas resolve parar em uma casa para ter refeição em troca de pagamento. O camponês que recebeu o filósofo ofereceu uma refeição modesta, mas após constatar que o filósofo não se encontrava lá visando investigá-lo, ofereceu-lhe um alimento de melhor qualidade que estava escondido devido aos impostos que cobriam sobre aqueles produtos, esse homem “não ousava comer o pão que ganhara com o suor do seu rosto, e só poderia evitar a ruína mostrando passar a mesma miséria que reinava ao redor dele” (ROUSSEAU, 2008a, p. 167). O episódio completo encontra-se no Livro IV das *Confissões*.

coração contra as vexações que sofre o desgraçado povo e contra seus opressores” (ROUSSEAU, 2008a, p. 167).

Como sabemos o filósofo não era nada satisfeito com o ordenamento político, e confessava sentir uma “violenta aversão pelos estados que dominam os outros” (ROUSSEAU, 2005b, p. 35). Denunciou os regimes despóticos afirmando que os homens não guerreiam entre si, os Estados sim, os homens não precisam submeter-se à um indivíduo, quando submetem-se fazem por medo uma vez não têm escolha, pois aqueles não têm a força deste. E, uma vez que a força física não mais é suficiente, os poderosos usam artimanhas psicológicas, transformando sua força em direito e a obediência destes em dever o que os tornam mais mansos do que animais quando capturados.

O filósofo frequentou o círculo iluminista, o que fez ser convidado a ser colaborador da *Enciclopédia*, e sua participação na empreitada de Diderot e D’Alembert contribuiu para torná-lo sujeito de grandes controvérsias. Seu posicionamento político, seus ideais de direitos universais de liberdade e igualdade, afastamento dos dogmas religiosos tradicionais e, sobretudo, na independência do homem e sua capacidade de ordenar a vida, faz com que seja aproximado dos iluministas. Todavia, sua crítica em relação à supervalorização da razão e seu desdém pelos homens das letras foi suficiente para ser considerado contraditório e anti-iluminista. Contudo, essa é uma análise para se fazer com bastante cuidado, pois seu inegável desprezo pelos homens das letras se dá na medida em que o conhecimento adquirido por estes os tornavam vaidosos, orgulhosos e pretensiosos, e sua cautela com a razão se dava devido à demasiada valorização desta, que pode produzir inúmeros empreendimentos, confiáveis ou não, e por isso dever-se-ia, em apoio à razão, ter algo em que se pudesse confiar que no caso seria o sentimento interior. Desse modo, para que suas atitudes não seguissem exclusivamente o caminho racional, que pode levar a inúmeras vias desconhecidas, dever-se-ia ter em apoio à razão o sentimento interior que traria sempre em si a ternura da natureza da espécie humana, pois, diferentemente do que indicavam alguns filósofos, a natureza do homem tende a benevolência. A dinâmica do segundo capítulo encerra indicando a inconformidade do genebrino com a noção de homem e de natureza, o que nos leva ao terceiro capítulo que versa acerca da busca de Rousseau pelo verdadeiro

ser do homem, pelas suas verdadeiras inclinações e possibilidades que estas têm em auxiliar o desenvolvimento do indivíduo.

O terceiro capítulo trabalha mais diretamente acerca do que se trata a natureza humana em Rousseau, trazendo a tona sua intensa preocupação em se conhecer verdadeiramente o homem e suas características naturais. Para tal empreendimento, tal como Rousseau, buscamos enxergar em um indivíduo mais próximo à sua natureza atributos que possam ser considerados propriamente humanos. Para isso nos auxiliamos de dois seres fictícios concedidos pelo filósofo que, ao pensá-los em um primeiro momento percebemos uma grande distância histórico-conceitual, mas que possuem importantes características em comum, o que os aproximam de certa forma, como, por exemplo, o fato de não participarem de uma relação social complexa, de serem isentos de atributos adquiridos pelo meio social e de serem entes cujas interações se dão em um nível básico.

Assim, encontramos traços da natureza humana na figura do selvagem do *Discurso Sobre a Desigualdade*, cujas características naturais, apesar de ainda muito rudimentares, podem ser vistas com facilidade, e no estudo do *Emílio*¹⁷ através do aluno Emílio enquanto ente, na medida em que mostra sua inclinações não influenciadas, e no *Emílio* enquanto obra uma vez que nos traz meios de desenvolver características que o ente tem em sua natureza. Em ambos os entes e em ambas as obras, é possível enxergar características análogas entre eles, características cujas denominações são idênticas, mas ao mesmo tempo em que vemos essas denominações idênticas não podemos deixar de enxergar as diferenças conceituais que existe entre eles, contudo, apesar disso, vislumbramos extrair de ambos a sua raiz em comum.

Por fim, o quarto, e último capítulo, gira em torno de como a natureza humana aliada à liberdade pode auxiliar na formação do indivíduo. A liberdade já é apresentada no capítulo anterior como um elemento integrante da natureza, mas esse elemento na filosofia rousseauiana não só evolui como todas as outras, ele transcende tornando-se princípio que deve conduzir, o caminho através do qual deve se desenvolver e a meta que se deve alcançar, é assim que se torna uma

¹⁷ Para facilitar a diferenciação entre ente e obra, quando nos referirmos a obra *Emílio*, iremos destacá-la em itálico, quando nos referirmos ao aluno Emílio não terá destaque sendo escrito em letra comum.

característica ímpar na vida dos homens. Política e moral se encontram e se integram e a liberdade transforma-se em uma qualidade superior que eleva o indivíduo acima de si e permite que exerça sua função de homem e cidadão. Assim, nossa pesquisa caminha de forma que, para compreender o projeto do autor cabia compreender sobre o que ele falava, em seguida, o que ele acreditava e, em concomitância e seguido disso, o que propunha para então compreender esses grandes temas que permeiam o conjunto da obra de Rousseau.

2 POLÍTICA, NATUREZA E FILOSOFIA

O século XVIII representa uma época de intensas transformações que mudaram toda a ordem do pensamento ocidental. O pensamento deste período fortemente marcado pela sua ruptura com o modo de pensar do século XVII – que tem no método geométrico uma forte marca tornando-se essencialmente o método deste período. Diante disso, Ernst Cassirer¹⁸ afirma que:

O século XVII via na construção de ‘sistemas filosóficos’ a tarefa própria do conhecimento filosófico. Para que lhe parecesse verdadeiramente ‘filosófico’, era preciso que o saber tivesse alcançado e estabelecido com firmeza a ideia primordial de um ser supremo e de uma certeza suprema intuitivamente apreendida, e que tivesse transmitido a luz dessa certeza a todo ser e a todo o saber dela deduzido (CASSIRER, 1992, p. 24).

Dessa forma, era necessário estabelecer uma ideia primeira que pudesse servir de base para, a partir dela, dar continuidade e formar um sistema de pensamento, como fica claro na continuação do pensamento de Cassirer:

É o que efetivamente ocorre quando, pelo método da demonstração, e da dedução rigorosa, são mediatamente ligadas à certeza primordial outras proposições, a fim de se percorrer, por meio dessa conexão mediata, toda a cadeia do cognoscível e de a encerrar sobre si mesma. Nenhum elo dessa cadeia pode ser separado do conjunto, nenhum deles se explica nem se conclui por si mesmo. (CASSIRER, 1992, p. 24).

Desse modo, o pensamento deve seguir rigorosa e sistematicamente o método, sendo necessária uma causa primeira já dada como certa – que seria o ponto de partida – para então ligar elos e fazer deduções, dando, assim, veracidade ao sistema. Para tal empreitada, a mente deve estar livre de estímulos externos para agir somente por meio da razão. Um dos grandes nomes desse período, bem como do dito método, foi René Descartes que em seu *Discurso do Método*, ao nos mostrar

¹⁸ Cassirer ocupa um lugar de destaque entre os importantes estudiosos do século XX. O alemão desenvolveu estudos prestigiados – principalmente do período que vai do Renascimento à Kant – acerca da filosofia, iluminismo e antropologia, por exemplo. Produziu trabalhos inclusive sobre a filosofia de Rousseau, o qual se destaca *A Questão Jean-Jacques Rousseau* que, embora transpareça uma perspectiva kantiana de leitura, se tornou um clássico da literatura a respeito da filosofia no genebrino.

como chegar ao conhecimento, afirma que “sendo cada verdade que encontrava uma regra que me servia depois para encontrar outras” (DESCARTES, 2001, p. 25). Assim, o intelecto do homem é a fonte do conhecimento, e é a partir dele que se trabalha esse conhecimento.

Diferente do século anterior, o século XVIII afasta-se desse modo de pensamento rígido e nos traz a luz novos modos de reflexão filosófica. Há uma mudança de perspectiva, a filosofia desse período não se contenta mais em apenas acompanhar e contemplar, a preocupação agora está também na própria organização da vida pois tendo consciência das contingências, os pensadores desse período enxergam que um método petrificado dificilmente conseguirá abarcar a maleabilidade da realidade. Porém, essa mudança de perspectiva não diminui a importância da guinada promovida por Descartes no que viria a se tornar o Iluminismo. Desné ilustra essa ideia da seguinte maneira:

Filha emancipada do cartesianismo, a filosofia do Iluminismo deve a Descartes – e a Malebranche – o gosto do raciocínio, a busca da evidência intelectual, e, sobretudo, a audácia de exercer livremente seu juízo e de levar a toda parte o espírito da dúvida metódica. “Sou, logo penso” seria de algum modo o cogito do filósofo do Iluminismo, bem próximo do cogito cartesiano. Bem próximo, mas com um sentido exatamente contrário. Descartes forneceu a esses filósofos suas armas, mas, diz D’Alembert, “nós as voltamos contra ele”. Vale dizer: contra o idealismo e o dualismo, contra o espírito do sistema e de dedução. (DESNE, 1974, p. 75).

Podemos dizer que essa mudança na forma de desenvolver o pensamento foi um dos saltos mais importantes da idade moderna, porque além de influenciar toda uma linha de pensamento de grandes filósofos que estariam por vir, revolucionou também o modo de viver da sociedade. Ainda no quesito método, Cassirer desenha bem essa mudança, como podemos observar na seguinte afirmação:

Em vez do *Discurso do Método* de Descartes, apoia-se nas *Regulae Philosophandi* de Newton para resolver o problema central do método da filosofia. E essa solução logo encaminha a investigação para uma direção inteiramente diferente. A via newtoniana não é a da dedução pura, mas a da análise. Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, afim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento particular dos simples “fatos”. É na direção inversa que se move seu pensamento. Os

fenômenos são o dado; os princípios, o que é preciso descobrir. (CASSIRER, 1992, p. 24-25).

Isaac Newton é um grande destaque, pois seu modo de conduzir a investigação revolucionou toda uma época e veio romper com uma tradição que explicava os fatos pelos fatos. Newton procurava ir além dos fatos em si, a questão não era apenas analisar o mundo, mas também apreendê-lo verdadeiramente. E ainda nesse ensejo, Cassirer reforça que

a teoria newtoniana não se satisfaz em ler e interpretar essas leis como expressão de um simples estado fatural da observação; ela tenta, ademais, reconduzir esse estado de fato aos seus pressupostos, provar que ele é a consequência necessária da convergência de diversas condições. (CASSIRER, 1992, p. 29).

É nesse sentido que a mudança se dá, agora se tenta enxergar para além do que os fatos mostram e se busca ampliar a visão para melhor compreender a complexidade da realidade. Seguindo essa lógica, os filósofos que o sucederam, enxergaram que seria interessante que a investigação ocorresse de modo semelhante. Newton buscava compreender a natureza física, e os filósofos refletiam a respeito de um dos maiores temas do período, a natureza humana. Seguindo o modo de raciocínio do gigante Newton, filósofos da modernidade irão se debruçar acerca da vida prática, unindo observação, reflexão e experiência para buscar a razão de ser daquela sociedade. Não podemos deixar de citar, também, a emergência da corrente empirista, que aparece como um opositor do racionalismo sobrelevando o papel da experiência sensível no processo do conhecimento.

Na busca das fontes e razão de ser do homem e da sociedade, os filósofos refletiam seguindo a corrente que mais lhes parecia confiável. Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, não reduziu o caminho de sua investigação à uma corrente de pensamento específica, com efeito, se utiliza de elementos de ambas as correntes. Podemos perceber isso, por exemplo, em sua atitude subjetiva traço marcante do racionalismo, tal como elucida Bornhein ao contrapor o sentido de *interioridade* em um dos grandes representantes do século XVII, René Descartes ao do genebrino do século XVIII Jean-Jacques Rousseau:

O ponto de partida da doutrina de Rousseau é a interioridade, um voltar-se para si mesmo. Na base, não só da filosofia de Rousseau, mas de todo o pensamento moderno, encontramos uma atitude subjetiva. O sujeito é o ponto de partida, tanto do racionalismo cartesiano como do pensamento de Rousseau. E é precisamente nesse ponto onde melhor se pode medir a distância que separa Descartes do novo sentido de interioridade. Em Descartes, como na filosofia que dele derivou, a interioridade esgota-se em uma dimensão racionalista, expressa no cogito, e os filósofos fazem a análise da razão, estudam a razão e o conhecimento racional. A interioridade de Rousseau é bem outra, pois para ele interioridade é sinônimo de sentimento, e este é considerado superior à razão. (BORNHEIN, 1985, p. 80).

Devido a desconfiança de Descartes nos sentidos, sua investigação tem como exigência o afastamento deles, pois, uma vez visto que os sentidos mostraram-se enganosos, “é de prudência nunca se confiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (DESCARTES, 2005, p.31). Assim, em detrimento dos sentidos, a via da razão ganha força na investigação de Descartes, caminho diferente do tomado por Rousseau que desconfia da razão como única via de conhecimento e lança crédito aos sentimentos e sentidos como meios e ferramentas a partir dos quais se pode chegar ao conhecimento, como podemos perceber na seguinte passagem:

Como tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres da filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. (ROUSSEAU, 1992, p. 121).

Desse modo não há como deixar de lado a importância que a experiência traz na filosofia de Rousseau, principalmente no que diz respeito à questão do aprendizado e formação do indivíduo. Nesse sentido, Rodrigues observa que:

Vale a ressalva que Rousseau, a partir de uma perspectiva empiricista, diferentemente de Descartes, tem como pressuposto que temos consciência de nós mesmos por meio das sensações. Pela nossa sensibilidade, somos afetados de diversas maneiras pelas coisas que estão no mundo, progredindo na elaboração do juízo do que nos agrada e do que não nos agrada até termos a clara ideia do que é felicidade e perfeição. O fato e a experiência, desta sorte, nos ensinam e não precisamos inicialmente do auxílio dos livros. O contato direto com as coisas exercerá uma coerção tanto sobre os instintos quanto sobre a liberdade infantil; ele irá colocar limites à expressão da criança e lhe ensinará a perceber a distinção entre necessidade e desejo. (RODRIGUES, 2007, p. 114).

Nessa perspectiva, entendendo que ambos os modos de se conhecer são importantes para o desenvolvimento da filosofia de Rousseau, não iremos restringi-lo a nenhuma corrente de pensamento. O que nos interessa, sobretudo, é que ambos os modos de conhecimentos são aproveitados por Rousseau uma vez que sua investigação se dá utilizando-se de uma análise que se auxilia tanto de um mergulho em si¹⁹ quanto da observação da realidade para então encontrar o que está para além dos olhos.

2.1 Contexto sociopolítico e sociocultural XVIII

a) Do contexto político

O século XVIII se caracteriza por marcar a ruptura para com o *Ancien Régime* em vários sentidos. A questão do modo de pensar a vida, a valorização e deferência dada às ciências e seu método de investigação são fatos que se destacam, pois influem na construção do pensamento da época. Passa-se a questionar o dito direito conatural dos reis e o regime absolutista passa a ser progressivamente posto em pauta até que, no final desse século, é derrubado. A ordem vigente pautado no regime monárquico concedia privilégios ilimitados à nobreza, bem como a regalia de não precisar responder pelos seus atos, ou se justificar pelas decisões políticas perante o povo que vivia sob seu governo. O direito ao trono²⁰, e, conseqüentemente, ao poder, se justificava pela doutrina política do “direito divino ao trono”, que preconizava que o rei em questão estava na dada posição por direito, pois fora escolhido por Deus para governar.

¹⁹ Starobinski (2011) nos diz que, para o conhecimento da constituição original do homem, Rousseau voltou-se também para seu próprio coração e que a conjectura de homem coincide com uma evidência interior. Tais levantamentos nos parecem ser fundamentadas pelo próprio filósofo que, por vezes, recorre ao sentimento interior e cujas noções desenvolvidas se encontravam dentro dele mesmo. Como por exemplo, a piedade que fala abertamente nos *Devaneios*, acrescentemos também indícios do amor de si que aparece nas confissões, a consciência tão clamada e considerada nas *Cartas à Sophie* e até mesmo já no próprio *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*.

²⁰ No *Contrato Social*, Rousseau afirma que a ordem social é fundada em convenções, portanto, não há uma ordem suprema que faça uma espécie de arrajamento da vida social, tampouco um Deus que ordene que um seja o senhor dos demais. Sobre a tomada e manutenção do poder, em poucas palavras, Rousseau resume o caráter do regime monárquico afirmando que “O mais forte nunca é bastante forte para ser sempre o senhor, se não transformar sua força em direito e a obediência em dever” (ROUSSEAU, 1999, p. 12), é dessa forma que os poderosos fazem. Para manter o poder e a ordem, além de fazer as pessoas seguirem a ordem estabelecida, faziam com que elas incorporassem a ideia de uma ordem social pautada em uma vontade suprema.

Nesse ensejo, situemo-nos, pois, no cenário político-social de um dos países mais poderosos da Europa do século XVIII o qual motivou diversos escritos e declarações de Rousseau, a França. A França tem na figura de Luis XIV²¹ “a encarnação suprema do poder absoluto” (BURNS, p. 12), o monarca governou a França durante a segunda metade do século XVII, e por quase metade do primeiro período²² do século XVIII. Lembremo-nos da famosa frase atribuída ao monarca “*L'État c'est moi*”²³ que, mesmo séculos depois, ainda é lembrada como expressão do poder absoluto. Esse poder seguiu uma linha sucessória de hereditariedade, passando por Luís XV e Luís XVI, uma dinastia que desfrutou do luxo, extravagância e de todos os privilégios possíveis, enquanto o povo, em sua grande maioria, vivia na miséria.

Vivendo sob um regime monárquico, a França possuía impérios coloniais e desenvolvia a manufatura e agricultura, e, apesar do desenvolvimento monetário e da nascente libertação do sistema feudal, o país contava com uma exorbitante desigualdade social. Essa desigualdade escancarada na marcante divisão das classes, trazia à luz que as conveniências das camadas mais nobres se sobrepunham às necessidades do povo. Os, denominados, ‘Estados’, eram divididos, pretensamente, por ordem de importância, mas eram efetivamente tomados conforme o poder.

A divisão se dava em três grupos. O Primeiro Estado era composto pelo Clero em suas subdivisões, contanto com cerca de 130.000 membros. O Segundo Estado, formado pela nobreza, somava cerca de 140.000 coligados. A França no dado período, segundo Leo Huberman (1981), contava com uma população estimada em 25 milhões de habitantes, dos quais 95% da população vivia sem privilégios e, alguns até sem sequer direitos civis, estes compunham o chamado

²¹ Luís XIV governou a França por 72 anos, entre o século XVII e o início do século XVIII. O citamos aqui para exemplificar o poder absoluto do período, entretanto, ele não governou a França na época em que Rousseau lá viveu.

²² Para uma divisão do período em estudo, utilizamos a obra de um grande estudioso da história da filosofia, Émile Bréhier em sua *Histoire de la Philosophie Tome II: La philosophie moderne*, na qual o autor divide o século XVIII em três períodos. Primeiro período contando-se entre 1700-1740, o segundo período de 1740-1775 e o terceiro, e último, período de 1775-1800.

²³ Lenio Streck e Luis Morais (2003), designam a frase atribuída à Luís XIV como uma identificação absoluta entre o Estado e o rei. Assim, era afirmativo que o monarca detinha o poder absoluto, mas também expressa que ele se identificava completamente no Estado.

Terceiro Estado²⁴. O regime vigente conferia privilégios aos dois primeiros grupos mesmo que em prejuízo do terceiro, que, apesar de ser uma classe entre três, era a grande maioria da população. O Primeiro Estado dispunha de privilégios econômicos e jurídicos. O Segundo desfrutava de pensões e da vida luxuosa das cortes. O Terceiro Estado, por sua vez, era composto por camponeses e burgueses que tinham que se sujeitar a pagar impostos exorbitantes.

Rousseau sendo um orgulhoso republicano fazia críticas implacáveis ao regime de governo monárquico, isso porque, entre outras coisas, a ideia de uma forma de Governo que concentre em si todos os poderes é incompatível com a ideia de soberania pautada na igualdade, liberdade e vontade geral preconizada pelo filósofo. Sua idealização de vontade geral e soberania se opunha plenamente a determinação de um ser coletivo ser representado por um ser individual, que, detendo da força do Estado e do Governo, apodera-se da própria vontade do povo²⁵.

A soberania enquanto exercício da vontade geral, não pode ser alienada, o poder pode ser delegado a outrem, mas a vontade não, pois, caso contrário poder-se-ia cair no perigo de atender a vontades particulares que tendem à predileções, diferente da vontade geral que visa o bem comum. Ainda nesse ensejo nos atentemos também que uma vez que a vontade é transmitida e o soberano se limitar a obedecer ele perde sua identidade e qualidade de povo pois quando há um senhor, não há soberano²⁶. Da mesma forma que ela é inalienável, ela também é indivisível, assim “pela mesma razão porque é inalienável, a soberania é indivisível, visto que a vontade é geral ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou unicamente de uma parte” (ROUSSEAU, 1999, p. 34-35). Nesse sentido, Saad nos diz:

Rousseau sustenta que o único detentor do poder soberano é o povo. Sobre este ponto sua posição é radical: nem um, nem poucos, nem a maioria podem ser os titulares deste poder, mas todos os membros que fizeram o

²⁴ Apesar de ser a classe mais desfavorecida entre as três, não significa que todos viviam na miséria. Huberman nos chama a atenção para o fato de que cerca de 250.000 dos que compunham o Terceiro Estado viviam bem, que era a classe burguesa. O grupo composto por artesãos, que viviam em pequenas aldeias somavam cerca de 2 milhões, e o restante, uma população em torno de 22 milhões de pessoas consistia de camponeses que trabalhavam com a terra. Para um melhor detalhamento das subdivisões dos Três Estados, ver Huberman (1981).

²⁵ Este indivíduo, que é envergado de todo esse poder, é o que conhecemos por monarca ou rei.

²⁶ Isso não exclui da possibilidade de haverem chefes cujas ordens possam ser consideradas vontade geral, mas isso só acontece, uma vez que o soberano não se oponha. Para mais detalhes, ver *Do Contrato Social*, Livro II.

pacto e unidos formam o corpo soberano. Assim sendo, a única forma legítima de Estado admitida em seu sistema é a República. (SAHD, 2004, p. 20).

Chegando nesse ponto, já podemos perceber a que se deve a hostilidade de Rousseau para com o regime monárquico. Sahd (2004) observa ainda que duas características que fomentam a posição do filósofo no que concerne a monarquia. Primeiro, no que diz respeito a representatividade política, que o filósofo era inteiramente contrário, já que para Rousseau, o homem não deveria ter representantes políticos, os indivíduos deveriam ter a própria voz ouvida em assembleia. Em segundo lugar, desaprova a relação de dependência entre os poderes²⁷.

O filósofo reconhece o poder do regime monárquico, com efeito ele é categórico ao nos apresentar esse regime como o modelo no qual o poder se encontra com maior força e no qual todos os poderes dirigem-se a um mesmo objetivo. Porém, lembremos que isso só é possível devido ao fato de não haver um poder que esteja em desacordo com o do monarca, uma vez que todas as vontades e forças estão dispostas nele dessa forma tem em si todo o poder necessário para gerir um Estado sem oposições²⁸. Entretanto, tal gestão não tem como finalidade necessariamente a felicidade pública, isso porque o amor dos súditos não configura motivo suficiente para que os reis se contentem somente com ele, pois inconstância dos sentimentos dos súditos pode ser perigosa, é preciso de um critério mais sólido. Por isso, o interesse pessoal dos reis, “é, antes de tudo, que o povo seja fraco, miserável, e jamais lhe possa resistir” (ROUSSEAU, 1999, p. 88). Nesse sentido Moscateli elucida que

²⁷ Nos Estados absolutistas, em que o detentor do poder soberano é o príncipe, os poderes legislativo e executivo estão sob o controle direto do monarca [...] Na República, em que o sujeito do poder soberano é o povo, o poder legislativo pertence à assembleia popular, que é o próprio soberano, enquanto que o executivo é um poder diferente subordinado à própria assembleia [...] Em outros termos, nos Estados absolutistas o poder de fazer as leis e executá-las está nas mãos do monarca; nas repúblicas o poder de fazer as leis pertence aos cidadãos reunidos na assembleia soberana e sua execução está confinada ao executivo, um órgão específico e diferente.” (SAHD, 2004, p. 22-23).

²⁸ “[...] mesmo quando ele – Rousseau – parecia estar tratando do regime monárquico em geral, certamente era o Estado absolutista que, em última instância, tinha em mente, de modo que suas fortes acusações contra o poder real não se separam da crítica que ele dirige à civilização de sua época” (MOSCATELI, 2044, p. 53).

Na perspectiva rousseuniana, por conseguinte, a grandeza do rei, é diretamente proporcional à fraqueza dos súditos. Não era também sem motivo, portanto, que os reis europeus, os da França inclusive, faziam tão pouco para suprimir, ou mesmo amenizar, as desigualdades que mantinham a maior parte de seus governados na pobreza, enquanto fausto da corte real permanecia intocado: afinal, um povo miserável é mais fácil de subjugar, e os reis preferiam sacrificar a prosperidade do reino por não desejarem obstáculos à sua autoridade dentro de seus próprios domínios. (MOSCATELI, 2004, p. 55-56).

Assim, mesmo que o rei pudesse se beneficiar da força do povo, não optaria por um povo temível à preço de uma ameaça à própria soberania²⁹. É preferível um povo composto por súditos fracos, porém submissos, do que um povo forte e que lhe possa oferecer alguma resistência.

Essa forma de administração retrata bem o período que precinge a Revolução Francesa, acarretando na constante de inquietação da classe mais desfavorecida, que era igualmente a classe que continha a maior parte da população. Esse incômodo aliado à ideologia iluminista, inflamava cada vez mais os ânimos, os ideais burgueses passaram a mover os cidadãos dessa classe subalterna que passou a lutar e, entre outras reivindicações, exigiam: o fim dos privilégios, igualdade de direitos e o fim do regime monárquico. Após uma série de reivindicações, desordens e rebeliões, o ideário iluminista fixado na alma daquela tão explorada população desabrochou de modo que o medo que sustentava aquela ordem social não foi suficiente frente ao desejo de dela se libertar, e em Julho de 1789³⁰ o Terceiro Estado tomou a Bastilha, símbolo da política absolutista, marcando assim, a célebre Revolução Francesa.

b) Iluminismo

²⁹ A monarquia é, segundo o filósofo, onde há uma maior facilidade de imperar a vontade particular, não havendo uma concorrência pelo poder pois este já tem um senhorio, não há divergência na ordenação social ou de recursos, e essa unidade de pensamento não é positiva para o povo pois concorre à vontade que é conveniente a um pequeno grupo e não para o povo, priorizando desse modo uma vontade particular. E se faz interessante também a observação feita por Moscateli (2004), de que essas críticas tecidas à monarquia estavam ligadas às críticas que o filósofo fazia à civilização de sua época.

³⁰ Rousseau já havia falecido na época, mas suas ideias foram de grande inspiração para a efetivação da Revolução e seu nome e filosofia são indispensáveis para os estudiosos desse evento. Seus restos mortais foram colocados no Panteão, prédio adaptado pela revolução para acolher os que inspiraram a Revolução de 1789.

O século XVIII francês é constantemente lembrado por dois acontecimentos emblemáticos: A Revolução Francesa e o apogeu³¹ do movimento iluminista o que fez esse período ficar marcado como o século da filosofia³², e, graças ao clímax desse movimento intelectual, esse período ficou conhecido como o *Siècle des Lumières*. A razão, palavra-chave desse período, representa uma categoria excelsa e toma uma posição de destaque e superestima, mas não é mais a razão enrijecida marcada pela supervalorização do método, pois “diferente da razão concebida por Descartes, a racionalidade no Iluminismo não se dá fora do âmbito político, não pode estar desvinculado de uma concepção de sociedade” (PANSARELLI, 2014, p. 51). Assim, com passar do tempo, passou-se a ter uma maior preocupação com a vida prática, as ciências ofereciam evidências, cuja importância iam para além das próprias descobertas científicas. Ao esclarecer condições naturais que antes eram tomadas por certas, as ciências abriam espaço para questionamento acerca da petrificada ordenação social, fato que inspira e faz mover o pensamento e, por consequência, as ações realizadas nesse período. O Século das Luzes foi um período em que

Um individualismo secular, racionalista e progressista dominava o pensamento "iluminado". Libertar o indivíduo das algemas que o agrilhoavam era o seu principal objetivo: do tradicionalismo ignorante da Idade Média, que ainda lançava sua sombra pelo mundo, da superstição das igrejas (distintas da religião "racional" ou "natural"), da irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia de patentes mais baixas e mais altas de acordo com o nascimento ou algum outro critério irrelevante. (HOBSBAWM, 1977, p. 37).

Esse foi o sentimento de libertação e renovação que instigou³³ o movimento intelectual do *Éclaircissement*, movimento de suma importância para a

³¹ O grande auge do movimento iluminista se deu no século XVIII principalmente com os filósofos enciclopedistas na França, mas esse movimento já existia na Inglaterra com Francis Bacon, por exemplo.

³² Ao refletir acerca da importância França no século XVIII e sua filosofia, Bento Prado Jr. nos diz: “estamos em pleno século XVIII e diante de uma filosofia que – para arriscar outra definição elementar, sem nenhuma intenção irônica – poderia ser definida como essencialmente francesa, embora suas melhores origens sejam inglesas e seus efeitos teóricos mais fortes tenham sido alemães. Pensamento europeu sim, mas nessa ordem. Esse século na Europa é francamente francês”. (PRADO JR., 2008, p. 401)

³³ O movimento iluminista estimulou uma revolução, mas também nasce de um contexto revolucionário, como bem explicita Jorge Grespan ao indicar as influências da Revolução Puritana e da Revolução Gloriosa no que se refere ao pensamento crítico, que viria a influenciar o século seguinte em toda a Europa, tal como o próprio Iluminismo. O historiador relata que “O que lá se produziu foi uma primeira refutação e recusa do Absolutismo monárquico como forma de governo,

efetivação de grandes mudanças, mas que ainda é um ponto de dubiedade no que diz respeito de suas verdadeiras prerrogativas³⁴. A partir do Renascimento³⁵, o homem passou a buscar cada vez mais o conhecimento, explicações que fossem baseados na reflexão, na razão e na vida prática. O movimento iluminista trazia em si uma ideologia revolucionária para a época. Trajados de um ideal libertador, os iluministas eram contrários aos regimes despóticos vigentes, e almejavam um tipo de sociedade liberta das correntes do autoritarismo e da tradição. E é assim que

Iniciamos com o século XVIII francês, um século quase que definido pela elegância, arte, filosofia, razão, não há mais um lugar seguro para a irracionalidade que logo os *philosophes* tratam em atacar, a própria igreja tão poderosa ao longo dos séculos não tem mais o papel de ‘manda chuva’ nesse novo modo de pensar e o que vai incorrer em um novo modo de organização da vida. (BERLIN, 2015, p. 29).

O desejo de uma sociedade composta por indivíduos autônomos e aspirações de uma sociedade livre e igualitária vinham acompanhadas de uma ânsia pela sabedoria necessária para que se entendesse que essas aspirações eram de possível concretização e que através da conquista e propagação de luzes, era possível que homens pudessem se tornar senhores de si. O espírito desse período estava além da obtenção do conhecimento, a tolerância e a lucidez deveriam tornar os homens não só indivíduos de reflexão, mas também cidadãos atuantes. Nesse sentido, “não se trata apenas de que o pensamento se esforça por alcançar novas metas, desconhecidas até então; é que quer agora saber para onde o seu curso o leva e que, sobretudo, dirigir seu próprio curso”. (CASSIRER, 1992, p. 21). Contesta-

associada desde então à tirania e usurpação dos direitos tradicionais do povo”. (GRESPLAN, 2012, p.19).

³⁴ Muito se fala a respeito das consequências da Revolução de 1789, influenciada pelo ideal iluminista, pouco terem influído na vida das classes mais baixas, já que quem encabeçava era a classe mais abastada -os burgueses – e por isso é constantemente chamada de Revolução Burguesa, influenciada por um ideário burguês. Sobre isso, Hobsbawn nos diz: “Não é propriamente correto chamarmos o ‘iluminismo’ de uma *ideologia da classe média* [...] É mais correto chamarmos o ‘iluminismo’ de *ideologia revolucionária*, apesar da cautela e moderação política de muitos de seus expoentes continentais, a maioria dos quais – até a década de 1780 – depositava sua fé na iluminada monarquia absoluta. Pois o iluminismo implicava a abolição da ordem política e social vigente na maior parte da Europa. Era demais esperar que os *anciens regimes* se abolissem voluntariamente. Ao contrário, como vimos, em alguns aspectos eles estavam-se fortalecendo contra o avanço das novas forças econômicas e sociais.” (HOBBSAWM, 1977, p.38, grifos nosso).

³⁵ Período em que se deu também uma revolução de pensamento. O movimento artístico, filosófico e cultural no qual o interesse pelo homem estavam em evidência. Joaquin Xirau (2005) coloca a razão como única fonte da verdade; a busca de ideias claras e distintas e fazer conexões entre tais ideias, como a máxima aspiração dos homens do Renascimento.

se a ordem vigente e as justificativas de autoridade absoluta, busca-se a autonomia da razão e surge a ânsia pela independência intelectual, religiosa e social.

Nesse ensejo, temos na *Encyclopédie* uma fiel representante do espírito filosófico da época. Empreitada concebida por Denis Diderot e Jean Le Rond D'Alembert, a Enciclopédia foi planejada de modo a conter diversos ramos do conhecimento humano, antes restrito a uma parcela muito pequena da sociedade tendo por objetivo difundir tais conhecimentos, pois viam no acesso ao conhecimento um terreno propício à possibilidade de extinguir superstições e dogmas que perpetravam aquela sociedade que se formou segundo o pensamento e ordem do *Saeculum obscurum*³⁶, o que não permitia uma total ascensão ao *Siècle des Lumières*.

2.2 Rousseau e a natureza como negação da sociedade

O *dix-huitième* francês foi um século repleto de acontecimentos e mudanças marcantes que irão se propagar significativamente pelos séculos seguintes. Temos um contexto sócio-político conturbado e culturalmente dominado pela razão que se tornou elemento consonante à esse período marcado pelas reuniões de intelectuais nos famosos salões franceses e pelo apogeu da filosofia. A razão era um tema em alta, mas não era somente tema, era a guia mestra do homem e era por meio dela que tudo poderia ser conhecido.

Isaiah Berlin (2015) nos dá alguns indícios de que a razão estava presente no processo de conhecimento do mundo ocidental e que resume o espírito desse período: Primeiramente, todas as perguntas podem ser respondidas; em segundo lugar, todas as respostas são cognoscíveis e, por fim, que as respostas

³⁶ O *Saeculum obscurum*, *Dark Ages*, ou *Idade das Trevas*, se refere a um período que abrange a idade média e traduz a ideia de uma época em que o poder religioso e também aristocrático limitava os pensamentos e as ações dos homens com explicações transcendentais e metafísicas, designado também como um período de ignorância e credulidade. Todavia, “É controversa, no entanto, a designação de “Idade das Trevas” atribuída à Idade Média, um período histórico ainda bastante mal conhecido pelos historiadores da ciência. Alguns deles tentam mostrar que, embora fortemente condicionada pelas doutrinas e dogmas da religião cristã, houve nesse período uma razoável atividade cultural orientada para compreensão do mundo físico” (BERNARDO, 2009, p. 101).

devem ser compatíveis umas com as outras. A fonte de todas essas respostas, por sua vez, não se obtém mais da forma tradicional:

A resposta não deve ser obtida por meio da revelação, pois diferentes revelações feitas aos homens parecem contradizer umas às outras. Não deve ser obtida pela tradição, pois se pode demonstrar que a tradição muitas vezes é enganadora e falsa. Não deve ser obtida pelo dogma, não deve ser obtida pelo autoexame individual dos homens de um tipo privilegiado, porque muitos impostores já usurparam esse papel – e assim por diante. Há apenas uma forma de descobrir essas respostas, e é o uso correto da razão. (BERLIN, 2015, p.51).

Esse é o período da supremacia da razão, e é também nesse período que genebrino Jean-Jacques Rousseau questionou o papel da razão como soberana e como o melhor meio de integrar os homens. Algumas de suas frases fora de contexto foram motivos dos mais diversos erros de entendimento de seu pensamento fazendo-o ser tratado como opositor da razão, entretanto Rousseau não nega a razão e sua importância esse equívoco se dá porque com ele “desloca-se o centro intelectual da época, nega-se tudo o que dava a ela estabilidade e segurança interior. Ele não modificou seus resultados, mas atacou suas raízes intelectuais.” (CASSIRER, 1999, p. 89).

A razão não era para ele a chave mestra do conhecimento, ela tinha um papel fundamental, mas deveria ser auxiliada pelo sentimento interior para então tornar o homem um ser completo uma vez que, dotado das faculdades essenciais, estaria pronto para o bem julgar e o bem viver. O prestígio advindo da demasiada valorização da forma, justificada pelo esforço racional em a produzir, era motivo de incômodo, pois “jamais a simples perfeição formal haveria de satisfazer ao desejo de conhecimento de Rousseau” (MACHADO, 1956, p. 28). Isso fica muito claro em suas observações referentes a educação³⁷ quando denuncia a inutilidade de alguns ensinamentos, tais como, aprender uma língua que não irá utilizar, compor versos que não irá conseguir compreender, assim como a desigualdade entre o privilégio dos talentos em detrimento das virtudes, esse tipo de ação incomodava Rousseau que afirmava que “Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem se um livro se é útil, mas se é bem escrito [...] Há mil prêmios para

³⁷ No *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, já podemos encontrar em Rousseau, o germen de sua preocupação com a educação.

os belos discursos, nenhum para as belas ações” (ROUSSEAU, 1983a, p. 348). Mostra-se aqui que o prestígio não se dá pelo valor das obras ou dos atos, há uma valorização maior pela forma, pela estética, enquanto os deveres dos homens para com a humanidade são pouco –ou nada– valorizados. Assim, os homens não saberão o que é probidade, humanidade e coragem, pois, quando eram crianças lhes fora incentivado a valorizar muito mais o modo o qual apareciam sob a vista dos outros, do que a cultivar uma interioridade que pudesse ser manifesta³⁸. Desse modo, o pêndulo aponta para uma direção que não tem como prioridade o engrandecimento da humanidade, pois “quando os talentos conseguem usurpar as honras devidas à virtude, cada qual quer ser um homem agradável e ninguém se preocupa com ser homem de bem” (ROUSSEAU, 1983b, p. 422).

Em 1750, Rousseau vence um concurso proposto pela Academia de Dijon cujo tema versava a respeito do papel das ciências e das artes no comportamento humano, e, em um certame promovido por acadêmicos na época do iluminismo e da supervalorização do conhecimento racional, Rousseau faz o inesperado e não presta homenagem esperada às ciências e as artes, seu julgamento não foi nada favorável³⁹, desaprovando certos efeitos que destas provinham. Contando com uma retórica intensa, *O Discurso Sobre as Ciências e as Artes*⁴⁰ é facilmente alvo de erros de interpretação, sendo muitas vezes confundida como uma obra que desmerece o valor das ciências, colocando esta, as artes e a razão como inimigos a serem combatidos. Mas na verdade não se trata pura e simplesmente de uma condenação da razão, das ciências e das artes, e sim dos efeitos negativos que estas trouxeram. O excesso de racionalismo em detrimento da espontaneidade; facilidades e o conforto em prejuízo do vigor natural; a máscara imposta pela sociedade, tornando impossível enxergar verdadeiramente o outro e até mesmo a si próprio; as necessidades artificiais, a vaidade, a presunção e o luxo tão

³⁸ Ideia que já se fazia presente no Prefácio de Narciso, como podemos constatar na seguinte declaração: “Atormentam nossa miserável juventude para ensinar-nos as letras; conhecemos todas as regras da gramática antes de ouvir falar dos deveres do homem; sabemos tudo o que se fez até o presente, antes que nos tenham dito uma palavra sobre o que devemos fazer, e, desde que usemos nosso palavrório, ninguém se preocupa com que saibamos agir ou pensar” (ROUSSEAU, 1983b, p. 422).

³⁹ Apesar das duras críticas, Rousseau vence o concurso, fato um tanto quanto curioso, visto as argumentações feitas em favor da virtude em diversas passagens conta com argumento desfavorável às ciências, letras e as artes.

⁴⁰ A partir de agora, iremos nos referir ao Discurso sobre as ciências e as artes como *Primeiro Discurso*.

supervalorizados pelos intelectuais e pela sociedade parisiense, causavam uma verdadeira aversão no genebrino, pois aquilo só tornava o homem mais distante de si, uma vez que a partir de atitudes forçosas visando algum tipo de benefício amorteciam cada vez mais sua verdadeira natureza e a verdadeira face das coisas e das pessoas, fato que perturbava muito o filósofo que passou a sentir a necessidade de encontrar as causas desse comportamento, tal como nos diz no seguinte trecho:

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a *razão dessa diferença* e descobri que, como ser e parecer eram para eles das coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que me restava investigar. (ROUSSEAU, 2005a, p. 78, grifo nosso).

E, nesse sentido, o filósofo prossegue

Encontrei-a em nossa ordem social, que, sendo em todos os aspectos *contrária à natureza, mas incapaz de destruí-la*, tiraniza-a incessantemente e a faz reclamar seus direitos. Examinei as consequências dessa contradição e vi que ela, sozinha, bastava para explicar todos os vícios do homem e todos os males da sociedade. (ROUSSEAU, 2005a, p. 78, grifo nosso).

Essa conclusão que o filósofo nos mostra em sua *Carta à Beaumont* não se diferenciava da tese contida doze anos antes no, já dito, *Primeiro Discurso* que retratava o início de suas considerações sobre a desnaturalização do homem no meio social. Essa desarmonia entre ser e parecer é uma dificuldade que o filósofo ansiava reparar e a natureza aparece como uma aliada uma vez que nela, que, apesar de encoberta não havia sido destruída, poder-se-ia ter uma segurança nas relações, pois “no fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios”. (ROUSSEAU, 1983a, p. 336). As luzes que ao invés de iluminar as relações, as ofuscavam tornando impossível que o homem pudesse saber com quem verdadeiramente estava lidando.

Jean Starobinski (2011) faz uma reflexão precisa dessa dicotomia. Segundo o estudioso francês, na medida em que a sociedade nega a natureza, essa

natureza aparece com o papel de negar a sociedade que a nega para que então essa mesma natureza possa ressurgir, esboçando assim, segundo o francês, uma “negação da negação”, desse modo, a natureza é invocada como uma arma contra a cultura da anti-natureza. A natureza aqui referida não significa absolutamente um retorno ao estado de natureza, e sim encontrar um modelo de homem e de sociedade na qual a natureza do homem pudesse mostrar seu verdadeiro ser, proporcionando também poder enxergar verdadeiramente o outro em virtude da transparência natural.

2.3 Rousseau e o prelúdio do Romantismo

Enquanto a racionalidade era o grande destaque na grande metrópole cultural da Europa, o cidadão de Genebra evidenciava a importância do sentimento, colocando-o em uma posição de guia da ação do homem. A razão é, sem dúvidas, essencial, mas o sentimento interior é indispensável, pois os princípios da virtude estão gravados nos corações dos homens, e ao voltar-se para si e permitir-se ouvir a voz da consciência, se saberá como bem agir, dado que esta é um guia seguro para a ação moral.

A confiança na bondade natural do homem; indagações no que diz respeito ao meio social; o ideal bucólico; a problemática no que concerne sua completude enquanto si e em relação ao todo; o pessimismo com relação a sociedade e a civilização e a confiança que o homem pode reencontrar dentro de si os verdadeiros princípios que devem nortear seu comportamento, são concepções inerentes à filosofia de Rousseau. Tais elementos são semelhantes aos que fazem Berlin, em seu livro *As Raízes do Romantismo*, considerar o genebrino como um dos pais do Romantismo. Nessa mesma obra, o estudioso faz uma longa definição do Romantismo abarcando a multiplicidade que nele se manifesta:

O Romantismo é o primitivo, o ignorante, é a juventude, a exuberante sensação de vida do homem natural [...] a multiplicidade inexaurível, a turbulência, o conflito, o caos, mas também é a paz, a união com o grande “Eu”, a harmonia com a ordem natural [...] o terror sem nome, o irracional, o indizível. Também é o familiar, o sentido da tradição particular de cada um, o júbilo com o aspecto sorridente da natureza de todo dia e as cenas e sons habituais da gente simples e contente do campo, a sabedoria sã e feliz dos

filhos da terra, com suas faces rosadas. É o antigo, o histórico [...] Também é a busca da novidade, a mudança revolucionária, a rejeição do conhecimento, o passado e o futuro, o idílio pastoral da feliz inocência [...] É nostalgia, é devaneio, são sonhos inebriantes, é a doce melancolia e a amarga melancolia, a solidão, os sofrimentos do exílio [...] É força e fraqueza, individualismo e coletivismo, pureza e corrupção, revolução e reação, paz e guerra. (BERLIN, 2015, p. 42-45).

É seguindo essa marcha que Rousseau é considerado “o grande romântico moderno” ⁴¹ (BABBITT, 1919, p. 05, tradução nossa), pois podemos facilmente encontrar esses elementos na filosofia rousseauiana, já que ele é, segundo o britânico Simon Blackburn(1997) o filósofo que pela primeira vez traz a tona, “muitos dos temas que vieram a dominar a vida intelectual dos cem anos seguintes: A unidade perdida da humanidade com a natureza, a elevação do sentimento e da inocência com a respectiva despromoção do intelecto” e, ainda, “a possibilidade de reaver a liberdade perdida”, o que faz o genebrino ser considerado como o “primeiro verdadeiro filósofo do Romantismo” (BLACKBURN, 1997, p. 347).

Assim, Rousseau desabrocha como um dos precursores do Romantismo, movimento que, apesar de atingir seu apogeu com grandes representantes somente no século XIX, é no século XVIII que tem suas raízes e tem Rousseau como um de seus mais importantes inspiradores:

No século XIX, surge o conceito de romantismo em oposição ao classicismo, liderado pelos movimentos artístico, político, filosófico e literário iniciados nas últimas décadas do século XVIII, e que se estendem pelo século XIX, intimamente ligado a dois grandes acontecimentos históricos que dominam o cenário europeu – as revoluções Burguesa e Industrial. O Romantismo surgiu numa época em que o ambiente intelectual era de grande rebeldia: na política, caíam os sistemas de governo absoluto e surgia o liberalismo político; no campo social, imperava o inconformismo; no campo artístico, reinava o repúdio pelas regras. (RIBEIRO, 2010, p. vi).

Foi assim que se deu o espírito do romantismo que, com todo seu ardor de inconformidade, surge em meio ao declínio de um *statuos quo* incitando ainda mais o espírito de renovação. O brasileiro Gerd Bornheim (1985), ao fazer uma reflexão acerca da Filosofia do Romantismo, nos chama a atenção para a insatisfação com os valores estabelecidos, a rebeldia frente à ordem imposta, a busca de novos valores e um ímpeto entusiasmado muitas vezes acompanhado de

⁴¹ “the great modern romancer”. (BABBITT, 1919, p. 05).

uma melancolia saudosa, características filosóficas que espontaneamente cindem com características do movimento romântico. Em meio a características românticas, filosóficas e políticas que se justapõem, Nachman Falbel (1985), em seu artigo *Os Fundamentos Históricos do Romantismo*, nos apresenta uma concepção de romantismo político que as vezes parece tender à caminhos diversos, por um lado, há um saudosismo sentimental, por outro vemos as aspirações por progresso, democracia e harmonia. Essas características abarcam também a divisão que Benedito Nunes faz ao elaborar uma distinção do Romantismo em duas categorias, a *psicológica* e a *histórica*⁴², dimensões fortemente presentes no espírito rousseauiano, pois uma vez vivendo e enxergando aquela sociedade que não se intimidava em desprezar, preferia a solidão⁴³, mas que ao mesmo tempo⁴⁴, por amor a humanidade, tinha a necessidade de compreendê-la e um desejo inevitável de transformá-la, e tinha no homem uma esperança moral e política. A esperança se expressava em sua concepção de natureza humana, e assim “Rousseau seduz os Stürmer ávidos de encontrar de novo o homem da natureza ainda não corrompido” (ADAMOV-AUTRUSSEAU, 1974, p. 123), pois o retorno à natureza humana aparece quase que como uma condição de reforma da sociedade.

E ainda nesse seguimento, destaquemos também a dimensão política, como, por exemplo, no *Artigo Sobre a Economia Política* no qual Rousseau (2015)

⁴² A categoria psicológica está ligada à um aspecto intrínseco do indivíduo, à um sentimento interior que move as intenções dos indivíduos, e que está para além de um simples estado afetivo compreendendo o “Sentimento do sentimento ou desejo do desejo, a sensibilidade romântica, dirigida pelo ‘amor da irresolução e da ambivalência’, que separa e une estados opostos – do entusiasmo à melancolia, da nostalgia ao fervor, da exaltação confiante ao desespero” (NUNES, 1978, p. 52). Já no aspecto histórico, apesar de os grandes nomes do Romantismo consolidado serem do século XIX, esse movimento deve sua raízes ao século XVIII, nesse sentido, temos o nascer desta em meados de 1780 quando se assenta uma crítica ao pensamento iluminista, quando ocorrem mudanças estruturais no modo de viver da sociedade. “Se a visão romântica pode ser considerada como visão de época, não é no sentido de uma *Weltanschauung*, configurada através de uma forma artística, de um estilo histórico determinado, e sim no de uma concepção do mundo relativa a um período de transição, que se situa entre o *Ancien Régime* e o liberalismo, entre o modo de vida da sociedade pré-industrial e o *ethos* nascente da civilização urbana sob a economia de mercado, entre o momento das aspirações libertárias renovadoras das minorias intelectuais, às vésperas do *grand ébranlement* de 1789, e o momento da conversão de ordem ideológica do ideal de liberdade que essas minorias defenderam”. (NUNES, 1978, p. 53).

⁴³ “Gosto demasiado dos homens para precisar escolher entre eles; gosto de todos e, porque gosto de todos, odeio a injustiça. É porque gosto deles que deles fujo: sofro menos com seus males quando não os vejo” (ROUSSEAU, 2005b, p. 34).

⁴⁴ “Para não odiá-los, foi preciso fugir-lhes; assim, me refugiando junto à mãe comum, procurei em seus braços escapar dos golpes de seus filhos, me tornei solitário, ou, como dizem, insociável e misantropo, porque a mais selvagem solidão me parece preferível à companhia dos maus [...] não posso contudo me concentrar por inteiro em mim mesmo, porque minha alma expansiva procura, apesar de minhas hesitações, estender seus sentimentos e sua existência sobre outros seres [...]” (ROUSSEAU, 2008b, p. 93).

abre um espaço significativo para a questão do amor à pátria. De modo geral, despontando a partir da natureza e objetivando a política, dedicava-se a mostrar que “o amor à pátria e à virtude eram possíveis em um Estado no qual os cidadãos fossem livres e iguais” (FALBEL, 1985, p. 41) e que o homem cidadão é o apoio que deve sustentar o Estado, interesse manifesto também nos românticos, tal como “o jurista Justus Moser (1720-1794), um dos fundadores do *Sturm und Drang*, que procura as bases de um sistema político que concilie a autoridade do príncipe e a liberdade dos súditos” (ADAMOV-AUTRUSSEAU, 1974, p. 123).

Assim, elementos como o homem em sua natureza, sua capacidade de dirigir a própria vida, a concepção de um homem completo em si, mas ao mesmo tempo integrado ao todo, entre outros, são elementos de cunho filosófico, mas que em Rousseau manifestam-se de forma diferenciada, tornando-o “o grande precursor do Romantismo” (BORNHEIM, 1985, p. 80).

2.4 Filosofia e a natureza humana

O estudo da natureza humana, por tempos, despertou e prendeu a atenção dos mais diversos tipos de estudiosos. A intenção de um estudo profundo do homem de maneira a definir sua natureza, parte de diversos âmbitos do conhecimento, tais como a política, religião, antropologia e a moral. Esses campos, por vezes, relacionam-se entre si, e têm no homem um personagem que exerce um papel substancial, pois é este que age sobre aqueles moldando o modo de ser da sociedade. Desse modo, entre os grandes objetos trabalhados na filosofia, a natureza torna-se tema de curiosidade, estudo e investigação, e, nesse debate, encontramos algumas explicações incômodas e outras agradáveis, algumas críveis, outras inaceitáveis. As acepções são tomadas de modos diversos, alguns

acreditavam que a natureza tinha um propósito e nela viam ao mesmo tempo a meta e o mestre do homem, a fonte dos direitos naturais, a corretora dos erros, em oposição àqueles que acreditavam meramente no domínio da causalidade mecânica e repetitiva, ou aqueles que não acreditavam na natureza como um ideal a ser seguido, um mestre escola a ser temido e venerado, mas como uma grande quantidade de matéria-prima

a ser moldada, matéria morta, um desafio à atividade criativa não um modelo, mas um estímulo e um obstáculo. (BERLIN, 2009, p. 66).

Assim, a tentativa de compreender a natureza do homem tem diferentes configurações, mas de modo geral podemos dizer que os objetivos são bastante similares. A ordem sociopolítica estava implícita em grande parte das investigações que visavam descobrir à que se deva a natureza do homem. Os direitos e deveres estão diretamente associados ao desenvolvimento dessas teorias, seja para justificar a ordem já imposta, seja para tentar transformá-la. Nesse sentido, Thomas Hobbes, umas das figuras sempre lembradas nesse quesito, declara que

para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário - não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces (HOBBS, 2002, p. 13).

Assim, a questão política torna-se indissociável da investigação da natureza humana⁴⁵. A tentativa de compreensão do funcionamento da natureza e da história não é uma investigação própria de uma determinada época.

Um dos grandes filósofos de todos os tempos, Aristóteles, pensava a política e o modo de viver da sociedade baseado em uma natureza humana⁴⁶. Em sua obra *A Política*, a cidade é enaltecida como a mais importante das comunidades e que contém em si o mais importante de todos os bens. E para este grande que é o maior de todos os bens se realizar, a cidade deve funcionar conforme a natureza das coisas e cada pessoa deve ocupar o papel segundo sua natureza, executando-o da melhor maneira visando conformar natureza e vontade para a realização da própria natureza e o conseqüente bom funcionamento resultando no bem comum. O

⁴⁵ Dado nosso período de investigação é interessante colocar que, após da Revolução Francesa, foi instituído os Direitos Universais do Homem e do Cidadão que exigiam que os homens fossem livres e iguais por serem direitos naturais fundamentais do homem enquanto ser humano.

⁴⁶ Essa visão de Aristóteles, apesar de pertencer a uma linha temporal distante da que aqui trabalhamos, exemplifica bem o modo de investigação de grande parte dos pensadores que herdaram da Antiguidade essa curiosidade acerca da natureza do homem, bem como o uso desta como modo de organização social e um guia das ações do homem. E pensamos ser interessante colocar seu pensamento tendo em vista a refutação que Rousseau faz no *Contrato Social* a teoria do estagirita a respeito da condição natural dos homens.

homem é sociável por natureza e por isso deveria pertencer a uma comunidade política à exigência da própria natureza, e aquele que viesse a fugir dessa regra “seria desprezível ou estaria acima da humanidade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 04).

A cidade é uma formação natural, e surge a partir de certas associações provenientes de uma necessidade natural. Entre as associações⁴⁷ de indivíduos, a segunda delas diz respeito a união entre senhor e escravo, união que visa a preservação de ambos, fundamentada na sorte de que “quem comanda pode, por sua inteligência, tudo prover e, pelo contrário, que obedeça quem não possa contribuir para a prosperidade comum a não ser pelo trabalho do seu corpo” (ARISTÓTELES, 2006, p. 02). Assim, tal união não só é natural, como deve ser também do interesse de ambos.

Nesse sentido, Aristóteles (2006) caracteriza o indivíduo que não pertence a si, mas a outra pessoa, como, por natureza, escravo esse indivíduo é considerado um instrumento de ação e como tal, é um bem inseparável do seu dono e lhe pertence inteiramente. Possivelmente considerando uma eventual comoção com a afirmativa, o filósofo reflete se existe por natureza e se é justa uma situação como esta e reforça seu pensamento ao presumir ter encontrado na natureza a relação de comando e obediência que confere aos homens, e acredita que sendo uma relação advinda da natureza, ela é igualmente inevitável e conveniente pois alguns seres desde o nascimento já estão marcados pela função de ordenar ou obedecer, essa é uma relação que segue a natureza das coisas, havendo sempre esses dois papéis.

Entre os sexos, por exemplo, o masculino é superior ao feminino, e há também entre os próprios homens uma diferença de natureza que explica a condição de escravo. Segundo o filósofo, os escravos participam da razão somente a ponto de apreender sua condição, suas atividades pouco se diferem das dos animais, sendo, sobretudo, serviços corporais, pois a natureza incutiu essa relação de liberdade e servidão até mesmo nas condições físicas. Enquanto os escravos

⁴⁷ Ao refletir acerca das primeiras uniões entre pessoas que, segundo o filósofo, são provenientes de uma necessidade natural, Aristóteles (2006) aponta a união entre homem e mulher, como primeira união natural. Essa união não é uma escolha, pois, assim como nos animais, os seres humanos tem em si o desejo de perpetuação da espécie. O segundo tipo de união, se trata da união entre o comandante e o comandado.

tem um corpo forte e robusto, favorável às atividades servis, os homens livres não têm habilidades e nem condições físicas apropriadas para este tipo de atividade, são melhores com ocupações pacíficas e para exercer as atividades de cidadão, e o filósofo reitera que “há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para estas últimas, a escravidão é uma instituição conveniente e justa.” (ARISTÓTELES, 2006, p. 20).

A natureza é colocada de maneira bastante rigorosa, sendo destacado que alguns nascem para serem senhores e outros, escravos, não havendo outro meio de escravização que não a, suposta, vinda da natureza, o que faz a servidão convencional ser veementemente desconsiderada. À vista disto, o estagirita não considera aceitável, por exemplo, o direito sobre outrem em uma ocasião de guerra, pois isso só dá ao conquistador a vantagem da força e não faz parte da essência do direito que o mais forte comande, uma vez que a superioridade de coragem não é razão para sujeitar os demais. Só devem ser escravizados aqueles que nasceram para tal condição já que natureza de escravo o acompanhará por toda sua vida, e, assim como um escravo não pode livrar-se de sua condição, tampouco é viável ou justo que um nobre transforme-se em um escravo já que: “existem certas pessoas essencialmente escravas em toda parte e outras em parte alguma. O mesmo pode se dizer em relação à nobreza: as pessoas nobres entre nós se consideram nobres não somente em suas cidades, mas em toda parte” (ARISTÓTELES, 1997, p. 20).

Aqui, percebemos certa semelhança mas também uma distância colossal entre o filósofo estagirita de a.C e genebrino da modernidade, Jean-Jacques Rousseau. No que diz respeito a abdicação de uma liberdade em razão da força física, podemos encontrar certa afinidade entre Aristóteles e Rousseau já que ambos são contra uma submissão que fosse pautada em um tipo de constrangimento como a força física, por exemplo, pois a força não pode constituir um direito. O pensamento é o mesmo para uma situação de guerra, o vencedor não tem o direito de massacrar aqueles que venham a perder, tampouco tem o direito de escravizá-los. Portanto, não constitui dever de um abrir mão da liberdade devido a situações bárbaras. Nisso os filósofos estão de acordo, mas para o pensador do século XVIII a escravidão é inconcebível em qualquer situação, pois é incompatível com a natureza do homem já que “O homem nasceu livre” apesar de “por toda parte estar agrilhado” (ROUSSEAU, 2006, p. 09).

Em um de seus tantos protestos em favor da liberdade natural do homem, Rousseau (2006) dialoga com Aristóteles concordando que de fato alguns homens nascem para a escravidão e outros para o domínio, no entanto o genebrino faz a seguinte ressalva: “Tinha razão Aristóteles, porém tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão nasce para a escravidão: nada mais certo.” (ROUSSEAU, 2006, p. 11). Ou seja, é muito claro que um homem que já nasce na escravidão está destinado à ela, porém o fato de estar na condição de escravo não pode ser tomado como a causa de naturalmente sê-lo, pois os que nascem para ser escravos o são devido as condições as quais nascem tais como momento, local entre outras circunstâncias. Assim, tal como alguns tem a sorte de nascerem em famílias nobres e, portanto, nascem na nobreza e para a nobreza, alguns outros tem a desventura de nascerem em condições que os instituem escravos e assim fazem-se enquanto marcham com seus grilhões pensando não haver outra condição para si, perpetuando assim o infortúnio aos porvindouros.

Thomas Hobbes tem algumas diferenças com relação a concepção das características naturais do homem pregada por Aristóteles. Logo nas primeiras considerações contidas no *De Cive*, percebemos uma diferença fundamental entre estes. Para Aristóteles o homem é considerado um *zoon politikon* e devido a isso é levado à sociabilidade por uma imposição inscrita em sua natureza, Hobbes por outro lado considera nula qualquer tipo de necessidade natural de relacionamento entre os homens como o filósofo grego asseverava. Segundo o inglês, os homens não se reúnem em virtude de uma necessidade natural ou por uma inevitável estima pelo próximo, a aproximação entre os homens assim como a associação a algum tipo de comunidade, se dá devido ao interesse em auferir alguma vantagem, pois “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente.” (HOBBS, 2002, p. 26). Reforçando sua tese, Hobbes (2002, p. 27) ainda assevera que “toda reunião, por mais livre que seja, deriva quer ela da miséria recíproca, quer ela da vã glória, de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício.”

Hobbes foi um dos filósofos que desenvolveu uma ideia de estado de natureza para compreender racionalmente um fundamento para o Estado. O estado primitivo pensado pelo filósofo de Westport era um estado em que todos os homens

tenham direito a tudo, e longe de constituir proveito para os indivíduos, isso propicia um estado de guerra entre eles, visto sua tendência natural a ferirem-se, sobretudo quando se trata de divergência de interesses. Esse iminente estado de guerra deve-se à igualdade⁴⁸ e liberdade natural, características presente nos homens desde os primórdios e, antes disso, em sua natureza. Não há entre homens diferença essencial que garanta a superioridade de uns sobre outros e é em virtude dessa igualdade⁴⁹ que um homem não pode atribuir à si vantagens⁵⁰ com a exigência que outros homens não possam também usufruí-las e colocar a natureza como responsável por tal circunstância. Desse modo, Hobbes nos diz:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (HOBBS, 2003, p.107)

Esse é um ponto crucial da igualdade entre os indivíduos e do motor que move a filosofia hobbesiana. A igualdade não torna os homens mais tranquilos por todos estarem em um mesmo patamar, pelo contrário, promove o medo, pois aqueles que são iguais “podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais”. (HOBBS, 2002, p. 29).

⁴⁸ O que não exclui possíveis desigualdades, mas que não devem causar grandes preocupações, pois mesmo que haja no homem uma desigualdade entre a força do corpo e do espírito, estas, quando em conjunto, equilibram-se de modo a permitir a dita igualdade.

⁴⁹ O próprio medo, que constitui elemento tão importante na filosofia hobbesiana, é justificado pela igualdade entre os homens, assim, podemos deixar isso claro com a seguinte afirmativa do filósofo inglês: “A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem [...] São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil.” (HOBBS, 2002, p. 29).

⁵⁰ O fato de não poderem atribuir à si vantagens colocando a natureza como responsável, não significa que não o façam. Alguns homens consideram-se mais sábios que os demais, acreditando que não existam homens sábios como eles próprios, e por isso podem tentar auferir vantagens em relação aos outros, e se necessário, em detrimento dos demais. No entanto isso, na verdade, afirma mais uma igualdade do que uma desigualdade entre eles.

No estado de natureza hobbesiano, o homem, trajado de seu direito natural, tende a colocar-se contra o outro. Esse estado é um palco aberto para a violência e a guerra de todos contra todos, porém, o fato de o homem ter a razão como faculdade inerente à sua natureza – que está presente até mesmo no estado de natureza – possibilita que os indivíduos saiam desse estado de constante perigo. A lei natural é reconhecida a partir razão⁵¹ que age sobre as coisas que devem ser feitas visando a preservação da vida que pode ser alcançada seguindo a primeira e fundamental lei natural que consiste em buscar a paz. Os efeitos trazidos pelo direito natural⁵², na prática, são como se não houvesse nenhum direito, o que leva à segunda lei natural que, em nome da segurança de todos, requer a renúncia de direitos, pois, uma vez que todos têm direito a tudo, na prática ninguém tem direito a nada, uma vez que, por exemplo, um homem pode invadir o espaço de outro tendo em vista alguma vantagem para si e conseqüente desvantagem para o outro, obrigando este segundo a defender-se colocando-se em estado de guerra um para com aquele primeiro. Segue disso que “age pois contra a razão da paz, isto é, contra a lei de natureza, todo aquele que não abre mão de seu direito a todas as coisas” (HOBBS, 2002, p. 39). É impossível que os homens, tendo direito a tudo e uma liberdade ilimitada, consigam viver em paz já que suas paixões naturais e seu interesse cego em manter-se em segurança os tornam lobos. Esse direito de liberdade no estado de natureza autoriza o homem a usar sua liberdade e poder para preservar-se e satisfazer seus desejos como bem lhe convir:

Seguindo portanto este tipo de método, em primeiro lugar coloco um princípio que por experiência é conhecido de todos os homens, e por nenhum é negado, a saber, que as disposições dos homens naturalmente são tais que, a menos que sejam restringidos pelo temor a algum poder coercitivo, todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro; por direito natural ele poderá, assim como por necessidade deverá, fazer uso da força que possui, para preservar a si próprio. (HOBBS, 2002, p. 13-14).

⁵¹ As leis da natureza enunciadas pelo filósofo são estabelecidas e dadas pela racionalidade humana, e se justificam por ela. E é a razão, conseguindo identificar essas leis de natureza, que possibilita o pacto proposto por Hobbes.

⁵² Direito natural e Lei natural, aqui, são até mesmo incompatíveis com o outro. O direito natural, se refere a liberdade indeterminada, abrindo espaço, segundo Hobbes, para a violência ao permitir que o indivíduo faça o que lhe convém ou que omita algo quando pensa ser necessário. A lei natural, por sua vez, está na dimensão da obrigação, aqui ele *deve* fazer ou omitir. Nas palavras de Hobbes, “Há portanto uma grande diferença entre lei e direito - porque a lei são grilhões, enquanto o direito é liberdade, e por isso se diferenciam como dois contrários.” (HOBBS, 2002, p. 218).

Assim, a liberdade em Hobbes não está dentro de um plano honroso e comum, e sim autocentrado no indivíduo em busca de seus interesses e por isso todos os homens devem concordar em renunciar esse desmedido direito conferido pela natureza, visando assegurar a paz e a segurança para si, o que resulta, também, na segurança de todos. A razão possibilita a adesão ao pacto, criando assim a figura do soberano que concentra em si a força que os outros homens renunciaram, para auxiliá-lo a assegurar a paz. Em Hobbes, a consciência das possíveis consequências da igualdade e da liberdade levam à um pacto de submissão. Em Rousseau, as mesmas características inerentes à natureza humana suscitam um pacto de associação.

Diferente dessas teorias, encontramos a teoria de Jean-Jacques Rousseau, o filósofo que não aceitava uma concepção de natureza humana que desumanizasse o homem. Nenhum homem tem a escravidão inscrita em sua natureza, “o homem nasceu livre” (ROUSSEAU, 1999, p. 09). Os homens não têm em suas disposições naturais a tendência de prejudicar uns aos outros, “o homem é naturalmente bom”⁵³ (ROUSSEAU, 1992, p. 267). Não podia admitir que o homem já saísse pecador das mãos da natureza, pois “como conceber que Deus tenha criado tantas almas inocentes e puras expressamente para reuni-las em corpos culpados, para fazê-las contrair a corrupção moral, e para condená-las todas ao Inferno, sem outro crime além dessa união que é sua própria obra” (ROUSSEAU, 2005a, p. 50).

Para ir contra toda essa linha tradicional de pensamento, o filósofo genebrino faz um estudo do homem, pois acreditava que o conhecimento do homem era necessário, entre outras coisas, para se investigar como se deu o próprio ordenamento das coisas e, tal como Hobbes, recorre a um estado de natureza para conseguir alcançar a verdadeira essência do homem e enxergar sua natureza agindo primitivamente, mas há entre eles uma diferença colossal.

⁵³ Na carta 5 à Sophie, Rousseau parece retomar de certo modo a questão ao refletir acerca da conformidade da bondade natural com a própria natureza humana. Considerando esta uma questão fácil de se resolver, chama o leitor a refletir acerca das situações que mais encantam os homens “atos de beneficência ou de maldade” E ainda coloca que, se a bondade não faz parte do homem, não teria como ele sê-lo sem corromper a própria natureza “ A bondade nele seria apenas um vício contra a natureza: feito para casa dano a seus semelhantes, como um lobo para degolar sua presa, um homem humano seria tão perverso quanto um lobo piedoso, e a virtude nada nos deixaria senão remorsos” (ROUSSEAU, 2005d, p. 163)

Em sua investigação, Rousseau utilizava-se dos conhecimentos de novos povos descobertos⁵⁴ juntamente com uma rigorosa investigação racional do homem, meditando como este deve ter saído das mãos da natureza e para isso despia-o de valores e de faculdades adquiridas para se chegar a um indivíduo no sentido mais próprio que este pode ter. Diferente do homem mostrado por Hobbes, Rousseau encontra um ser solitário, fisicamente saudável, espiritualmente sereno e autossuficiente que busca essencialmente suprir as necessidades físicas e quando esta cessa, recolhe-se à própria existência estando mais próximo de animal assustado do que de um lobo feroz. Nesse estado, o homem encontra-se no que Arbouse-Bastide chama de amoralismo integral⁵⁵, ou seja, o homem não é bom e nem mau e não possui virtudes ou vícios tal como concebemos, pois nesse estado não há uma relação moral, a moral é um fruto do estado social. Isso posto, Rousseau nos diz que:

que os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal: *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio vitutis*.⁵⁶ (ROUSSEAU, 2005c, p.189).

Nesse estado, o homem é mais propício à paz e ao cuidado com a própria conservação, situação que não implica necessariamente no prejuízo do outro, esse cuidado com a própria conservação não infere sobrepor-se sobre os demais, pois esta é uma relação para consigo. Os confrontos existiam mas não eram tão significativos, constituíam pequenas disputas que dificilmente tinham consequências

⁵⁴ É importante destacar que por volta do século XVI inicia-se a Expansão Marítima Europeia, que tinha por objetivo a busca por metais preciosos, propagação da fé cristã, encontrar novos mercados, entre outros objetivos. Ao longo da jornada, surgiam grandes achados e os viajantes faziam relatos baseados no que viam nas novas terras e também em suas opiniões sobre tal e, em meio a esses relatos, haviam narrativas sobre novas terras e povos, sendo divulgado que esses povos viviam em harmonia com a natureza, sem vestimentas tradicionais (basicamente nus), fraternos, sem necessidade complexas, e basicamente vivendo em harmonia com a natureza e com os companheiros. As viagens começaram no século XVI e continuaram nos séculos seguintes, mas foi no século XVIII que surgiram questões sobre como coletar e processar os dados que passaram a ser fontes de pesquisa para os estudiosos, que passaram a examinar, refletir e teorizar sobre. Rousseau faz um esboço do homem em estado de natureza bastante semelhante aos povos relatados pelos narradores das Grandes Navegações.

⁵⁵ “Amoralismo integral: o homem não é nem bom, nem mau, ignora tanto as virtudes quanto os vícios. O estado de natureza é mais vantajoso para ele e lhe proporciona mais felicidade do que o estado social.” (ARBOUSE-BASTIDE, 1983, p. 207).

⁵⁶ Arbouse-Bastide (1983, p. 252) traduz a passagem da seguinte forma: “serviu muito mais a estes a ignorância dos vícios do que àqueles o conhecimento da virtude”.

sangrentas. O homem natural era um ser pacífico, pois não tinha necessidade nem disposição para a maldade, pois, como já fora dito “*A calma das paixões e a ignorância dos vícios os impedem de proceder mal*” (ROUSSEAU, 2005c, p. 189). Assim, a desigualdade que existia no estado natural, limitava-se à esfera física e não tinha grandes consequências.

O que mais nos interessa aqui é que, em Hobbes, assim como em Rousseau, o estado de natureza e natureza humana, apesar de não serem uma e a mesma coisa, permitem a ideia do homem enquanto puro. O estado de natureza contém a natureza humana manifesta em um estado pré-social, que utiliza características naturais do homem para superar essa fase infantil da humanidade. Os três filósofos caracterizam o homem à sua maneira, o estagirita Aristóteles, ao observar a natureza enxergava uma ordem natural de superioridade e obediência que deveria reger também a relação entre os homens segundo sua disposição natural. Hobbes, com claras intenções absolutistas, desenhou o homem natural conforme via o homem civil, e depositou no próprio homem a responsabilidade da necessidade de submeter-se. Rousseau, um libertário por essência, somente poderia caracterizar o homem com propriedades convenientes à vida civilizada, e se a civilização o tornou mal, cabe à ele retornar à natureza para retomar suas características essenciais para manifestá-las em sociedade.

3 O HOMEM ROUSSEAUNIANO

A questão do conhecimento do homem é uma questão antiga, mas ainda há muito o que se pesquisar em relação ao homem em suas variadas dimensões. O que constitui o homem como ser humano? É ele hoje o mesmo de sua espécie há séculos atrás? O indivíduo que viveu na pré-história, na idade antiga, média, moderna e contemporânea, tem em si algo em comum? Jean-Jacques Rousseau se debruçou acerca de diversos assuntos, tais como política, música e educação, mas considerava que “o mais importante, porém menos avançado” (ROUSSEAU, 2005c, p. 149) dos assuntos, era o conhecimento do homem, um conhecimento que se fazia necessário para compreender a sociedade e pensar como almejá-la composta por homens justos. Como um grande investigador do gênero humano e da sociedade, Jean-Jacques (1992) afirmava que era preciso estudar os homens pela sociedade e a sociedade pelos homens, clamando, em muitos dos seus escritos, para que se conheça o homem, seu espírito, suas inclinações e seu verdadeiro ser. Essa preocupação com a natureza estava dentro de um plano de aprimorar as condições em que os próprios indivíduos viviam.

O, auto-intitulado, cidadão de Genebra é conhecido entre outras coisas, por tecer duras críticas a sociedade e aos homens de seu tempo que em um estado tal qual se encontravam, afastaram-se tanto de si que não conseguem reconhecer-se e nem sequer buscam fazê-lo, e “ainda que tivesse tempo de estudar-se, ser-lhes-ia quase impossível conhecer-se” (ROUSSEAU, 2009, p. 75). Rousseau defende a tese de que o homem não possui em seu espírito original maldade, ganância ou sentimentos que o façam querer sobrepujar-se sobre outrem, mas apesar disso, alguns tornaram-se assim. Nesse sentido, não diferente de outros filósofos, genebrino recorre ao homem dos primeiros tempos para tentar enxergá-lo ainda despido de todo tipo de sociabilidade procurando encontrar o verdadeiro ser do homem. Seu clamor para conhecer o homem enquanto puro está presente desde o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos Desigualdade entre os Homens*⁵⁷, considerada uma de suas mais importantes obras, como também em cartas e

⁵⁷ Iremos nos referir a esta obra como *Segundo Discurso*.

escritos autobiográficos, que possuem um caráter mais pessoal do que propriamente doutrinal⁵⁸.

Rousseau busca conhecer o homem através dos primeiros passos da humanidade e para isso recorre a um estado hipotético de natureza, colocando essa investigação em uma posição central ao exclamar logo no início do *Segundo Discurso*: “É do homem que devo falar” (ROUSSEAU, 2005, p. 159). Nesse sentido, “é o estado de natureza, ou, mais precisamente, o homem natural que passa agora à posição de principal objeto de investigação” (MACHADO, 1956, p. 35). No seu primeiro grande escrito que busca investigar o homem, sua via de investigação diferiu com a dedução pura utilizada no século anterior⁵⁹, nesse sentido busca então um método que pudesse atender às necessidades próprias de sua investigação, não restringindo-se a dedução pura, nem tampouco a uma dura investigação histórica, recorre, pois, a via genealógica que permite um olhar para além da história⁶⁰, essa via favorece o

desemaranhar das várias vertentes, ou elementos, que se juntaram (contingentemente) para formar a investigação sobre um fenômeno complexo particular (moralidade, no caso de Nietzsche; desigualdades morais, no caso de Rousseau). A genealogia pergunta: Em princípio, quais desenvolvimentos e eventos separáveis se uniram para produzir esse fenômeno contingente? Desvendando um fenômeno histórico complexo em seus elementos e reafirmando onde a contingência entra em suas formações, a genealogia nos permite pensar produtivamente sobre como os elementos daquele fenômeno podem ser "reunidos novamente" de forma a nos permitir evitar alguns dos perigos e desvantagens daqueles que conhecemos.⁶¹ (NEUHOUSER, 2012, p. 387, tradução nossa).

⁵⁸ Tais como em *Cartas à Sophie* e em alguns fragmentos reunidos em coleções, como, por exemplo, nos *Textos autobiográficos e outros escritos*, organizado pela editora Unesp em 2009, no qual, a respeito do assunto citado, recomendamos mais especificamente o escrito intitulado por *Meu Retrato*, no qual o autor faz constantes clamores para se conhecer o homem.

⁵⁹ O século XVII, marcado pelo racionalismo e dedução pura, via, segundo Cassirer (1992), na construção de sistemas filosóficos a tarefa própria do conhecimento filosófico. O século XVIII se desliga desse modo rígido de pensar e de chegar ao conhecimento, é repleto de história e preocupação com o direito e política, a reflexão pura já não é suficiente para os filósofos desse período que estavam mais preocupados com a organização da vida.

⁶⁰ No entanto, apesar de a austeridade da história limitar a investigação aos fatos conhecidos ela não deixa de ser proveitosa. “Sobre a impossibilidade de, por um lado, destruímos certas hipóteses se, pelo outro, não estivermos em condições de conferir-lhes o grau de certeza dos fatos; sobre a razão por que, sendo dois fatos considerados reais e devendo ser ligados por uma sequência de fatos intermediários conhecidos ou olhados como tais, cabe a história, quando a temos, fornecer os fatos que os ligam, em sua falta, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que os podem ligar”. (ROUSSEAU, 2005, p. 201).

⁶¹ the disentangling of the various strands, or elements, that have come together (contingently) to form the particular complex phenomenon under investigation (morality, in the case of Nietzsche; moral inequalities, in the case of Rousseau). Genealogy asks: Which in principle separable developments

Starobiski (2011, p. 372) ao refletir sobre a busca de Rousseau pelas origens, afirma que o filósofo “busca, em tudo, a explicação genealógica, que exhibe a partir de um termo inicial toda uma cadeia de efeitos e de consequências bem ligados”. A via genealógica que Rousseau segue permite ordenar elementos que podem ter ocorrido ao acaso para auxiliar na investigação de um fenômeno em particular. Assim, fica claro que mais do que os fatos e especulações, seu modo de pensamento se dá por meio da tentativa de fazer um desenvolvimento natural dos acontecimentos. Nesse sentido “sua posição epistemológica, claramente enunciada desde o ‘Discurso Sobre a Desigualdade’ melhor ainda se caracteriza quando concebemos que o conceito de uma ‘sucessão’ a retratar-se ‘genealógicamente’ não se confunde, com o método histórico” (MACHADO, 1956, p. 33). Posição análoga a de Neuhouser (2012) que, analisando a genealogia de Rousseau, especialmente no *Segundo Discurso*, indica que Rousseau não usa a genealogia como um método histórico, e sim como um meio de organizar sua exposição. No final da primeira parte do *Segundo Discurso*, podemos ver que se reforça a importância de uma investigação conjectural como talvez o único meio de descobrir a verdade. Longe de descreditar seus resultados pautados em conjecturas, Rousseau (2005c) parece bastante otimista no que se refere a eles ao afirmar a possibilidade de que, apesar de o caminho percorrido ser de conjecturas, os resultados não serem conjecturais.

Ao pensarmos o sistema da filosofia de Rousseau, no sentido de “um discurso que constitui um todo cujas partes derivam umas das outras” (ABBAGNANO, 2005, p. 908), as obras parecem dialogar entre si, salvo alguns inegáveis paradoxos. Os princípios, conceitos e objetivos de uma obra são facilmente encontrados em outros de seus escritos, quando tal aceção não mais cabe, ela não desaparece, desenvolve-se mantendo o que havia de necessário a seu propósito e evoluindo para auxiliar na construção do todo. Apesar de todas as derivações e evoluções, nos parece haver algo em comum em todas as partes⁶²: a questão da natureza e liberdade. Ambos são os princípios, conceitos e objetivos que

and events have in fact joined together to produce this contingent phenomenon? By disentangling a complex historical phenomenon into its component elements and recognizing where contingency enters into its formations, genealogy enable us to think productively about how the elements of that phenomenon might be “put back together again” in ways that enable us to avoid some of the dangers and disadvantages of the ones we know. (NEUHOUSER, 2012, p. 387).

⁶² Que se referem à ética, moral, política e educação.

permeiam a estrutura de sua filosofia. No que se refere a natureza, o filósofo faz uma busca obstinada recorrendo a um recurso já utilizado, porém sem sucesso⁶³, e tenta conhecer e percorrer o estado de natureza.

Conclui que o homem tem uma natureza essencialmente boa⁶⁴, que é dotado de sentimentos inatos que o direcionam ao bem, que os sentimentos são anteriores a razão e propõe a primazia daqueles primeiros sobre este último. Entretanto com o desenvolvimento histórico, o próprio homem se perde de si e adquire vícios que torná-lo-ão desnaturado, o que vai caminhar em concomitância com a degeneração da sociedade, que tal como é composta, só contribui para a perpetuação desse estado imperfeito do homem.

O estado de natureza aparece como um recurso metodológico para a pesquisa da natureza humana, mas o filósofo encontra também outra maneira de enxergar o homem puro, mesmo em seu tempo: olhando para a criança. Assim, temos uma genealogia da espécie humana no *Segundo Discurso*, e também uma do homem individual no *Emílio*, e, apesar de os sujeitos da investigação serem entes fictícios, facilitam uma investigação antropológica e moral, pois o que realmente interessa é a “própria natureza humana, realidade que ultrapassa as existências individuais, embora nelas se concretize” (MACHADO, 1956, p. 38). Essa ligação feita entre o *Segundo Discurso* e o *Emílio* vai além da linha da pura investigação, há nelas uma ligação, pois para que as características naturais possam se manifestar em sociedade, infere dizer que o indivíduo Emílio deveria⁶⁵ ter as características do selvagem, porém, aperfeiçoadas para se viver em sociedade. E assim, na busca pela natureza humana, o filósofo vê necessário um estudo aprofundado do homem no estado de natureza, e, apesar de não se poder ver concretamente este homem

⁶³ Rousseau afirma que, apesar das tentativas, nenhum outro pensador chegou ao estado de natureza, pois não conseguiam se desprender da noção de homem que conheciam em sociedade. “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles o atingiu” (ROUSSEAU, 2005c, p. 160).

⁶⁴ “Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absoluto naturais; falei da maneira como nascem e, por assim dizer, segui sua genealogia mostrando como, por uma contínua deterioração de sua bondade originária, os homens se tornam, enfim, o que são” (ROUSSEAU, 2005a, p. 48).

⁶⁵ No *Emílio*, Rousseau afirma que o aluno Emílio deva um selvagem na vida social, podemos compreender isso no sentido de que, assim como a espontaneidade, a naturalidade, e poder ser verdadeiramente si mesmo se mostra no selvagem no estado de natureza, características como estas também deveriam falar no *Emílio* na vida social.

em estado de natureza, pode-se pensá-lo e adentrar assim na natureza do homem, que, apesar de não se poder provar, pode-se sentir.

3.1 Estado de Natureza: Homem físico, metafísico e moral

Para uma investigação eficaz do homem em estado natureza, faz-se necessário, “examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie” (ROUSSEAU, 2005c, p. 163) para isso, Rousseau procura investigar o homem tal qual deve ter saído das mãos da natureza tentando encontrar o ser mais original que se possa imaginar. Para tanto, enxerga a necessidade de despir o indivíduo dos valores e de faculdades adquiridas no meio social para que melhor enxergá-lo como realmente é. A partir dessa espécie de lapidação do homem, o filósofo acredita ter conseguido encontrar o indivíduo no sentido mais próprio que este pode ter e o define, sobretudo, como um ser solitário e autossuficiente que busca essencialmente suprir as necessidades físicas e quando tais necessidades cessam, esse indivíduo recolhe-se à própria existência.

A primeira grande obra a que Rousseau dedica suas investigações no que diz respeito ao homem é o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, tal obra tornar-se-á uma das obras mais importantes do filósofo, bem como uma das mais influentes⁶⁶ da história da filosofia. Assim como o *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, o *Discurso sobre a Desigualdade*, datado de 1755, também fora fruto de um concurso⁶⁷ literário proposto pela Academia de Dijon. Entretanto, diferentemente do que ocorrera no

⁶⁶ Um fato curioso sobre o *Segundo Discurso*, é que, diferente do *Primeiro*, o Segundo não venceu o concurso, e a dedicatória abrasadora à Genebra, que, apesar de escrita seguindo “o mais puro patriotismo”, não teve a recepção que Rousseau esperava, como o próprio filósofo relata no livro VIII das *Confissões*. No entanto, segundo Paul Bastide (1983), ao retratar a importância do *Segundo Discurso*, declara que a importância deste superou o primeiro no quesito êxito, pois superou a aceitação dos literatos sendo reconhecido também pelo grande público. Para outras considerações de Bastide a respeito do *Segundo Discurso*, ver Introdução por Paul Arbouse-Bastide(1983) ao *Discurso Sobre a Desigualdade*.

⁶⁷ O concurso versava acerca da seguinte questão “Qual é a origem da desigualdade entre os homens e é ela autorizada pela lei natural?”.

Primeiro Discurso, Rousseau não segue as normas determinadas pelo concurso e, além de não vencer do certame, seu *Discurso* sequer é lido por completo⁶⁸.

Ao que parece, a questão era demasiada profunda para manter-se dentro dos limites de um concurso literário, já que oferecia terreno fértil para a reflexão, fato que desperta no filósofo de Genebra a missão de investigar o homem enquanto espécie, ou seja, investigar sua natureza, suas inclinações, e, além de uma investigação acerca da gênese da desigualdade social, veremos a gênese do próprio homem. Devido ao que Lourival Machado chama de “erosão social” sofrida pelo homem, é preciso recorrer a um homem ainda não desfigurado pela sociedade, um homem que não será encontrado sequer na história. Visando tais objetivos, o filósofo lança-se a investigação e encontra um homem que possui características sensitivas e instintivas cuja racionalidade apesar de já presente, encontra-se somente em potência, um homem que em alguns aspectos se assemelha aos animais. No *Segundo Discurso* podemos ter o conhecimento de um homem que não o é, um homem que não poder-se-á saber se já fora e que, provavelmente, jamais o será. Um homem puro, que não se encontra mais no tempo e no espaço: este é o homem no estado de natureza⁶⁹.

Quando inicia sua investigação acerca do homem selvagem, Rousseau o compara aos animais colocando-o em desvantagem no aspecto físico, porém superior no aspecto cognitivo o que o permite apropriar-se de todos os instintos, que faça comparações e constate que estes “sobrepõem mais em destreza do que eles(os animais) o sobrepõem em força” (ROUSSEAU, 2005c, p.166). Este homem se adapta as adversidades naturais, aprende a defender-se dos animais adquirindo, desse modo, um temperamento robusto⁷⁰ que o coloca em uma posição vantajosa

⁶⁸ O *Discurso* foi desconsiderado durante a leitura do mesmo devido ao excessivo tamanho do texto.

⁶⁹ É conveniente e necessário falarmos aqui, que o estado de natureza aqui citado não é a mesma coisa que natureza do homem, que é o objeto do presente estudo. Porém, as características enunciadas por Rousseau como fortes em estado de natureza, tal como, o amor-de-si, a perfectibilidade, liberdade e a piedade, fazem parte, segundo o filósofo, da natureza do homem, e, no estado de natureza, essas características são facilmente visíveis. Por isso é importante ter uma noção do estado de natureza para se estudar a natureza do homem.

⁷⁰ Em relação desse homem por Rousseau, Dalbosco (2012, p. 268) coloca: “No entanto, ao meu ver, não deveríamos ignorar as dificuldades que este tema reúne, pois, embora predomine o sentido hipotético (normativo) e não estritamente empírico, não há dúvida de que o genebrino deixou-se inspirar pela ‘etnologia’ dos séculos XVII e XVIII, conhecendo bem os relatos e diários de viagem. Tais relatos servem-lhe de fonte para que ele defina um aspecto empírico ao conceito de homem natural, tomando-o como contraponto do homem social. Ou seja, a descrição dos homens primitivos

em relação aos animais. O selvagem não sofre das inúmeras doenças e preocupações do homem civilizado, pois nesse estado não havia muitas doenças, e quando havia era trivial e a própria natureza os curava; este homem não precisa de tantos cuidados nem de tantas ferramentas, pois utiliza o próprio corpo como instrumento. Entretanto, na medida que vai se tornando civilizado, o homem começa a perder essa força natural.

As relações entre os homens no estado de natureza se davam esporadicamente, eles se juntavam somente quando necessitavam e visando um determinado fim, uma vez dada a execução do ato o agrupamento era desfeito e, sem nenhuma dimensão do certo ou do errado, do justo ou do injusto, separavam-se até que, por acidente, viessem a reunir-se novamente. Nesse sentido não podemos buscar nenhuma relação de moralidade no estado de natureza. Rousseau apresenta suas conclusões como uma maneira retórica de defesa do homem, o próprio filósofo deixa claro que a perspectiva do *Segundo Discurso* é meramente hipotética⁷¹. Porém, as características desse homem no estado de natureza⁷² são essenciais para desvendar a natureza do homem – que é o objeto de investigação do presente estudo. Desse modo torna-se necessário retratar características desse homem no estado de natureza, pois apesar de certos desenvolvimentos, alguns aspectos deste homem se manterão no pensamento posterior do autor.

Apresentamos aqui, algumas características desse homem no que se refere a dimensão física, mas Rousseau não se limita a este aspecto ao se referir ao homem em um estado de natureza. O homem também possui sentimentos e faculdades naturais que são essenciais a preservação da espécie humana. Tais características serão trabalhadas nos tópicos a seguir.

3.2 Amor de Si

encontrada nos relatos dos viajantes europeus certamente povoou o imaginário de Rousseau, auxiliando-o para estabelecer o confronto entre o 'primitivo' e o 'civilizado'".

⁷¹ Trata como uma investigação pautada em preceitos hipotéticos, porém, age de forma retórica ao comparar a própria investigação aos estudos das ciências naturais, demonstrando ter a intenção de chamar para a própria investigação o respaldo semelhante dado aos estudiosos da natureza física. "Não se devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes mostrar a verdadeira origem, e semelhante aos que fazem, todos os dias, os nossos físicos sobre a formação do mundo". (ROUSSEAU, 2005c, p. 161).

⁷² Tendo em vista que Rousseau não negou as características deste homem, no *Emílio*, o filósofo ampliou as dimensões das mesmas.

A temática central do presente estudo é substancialmente o homem, e dentro disso procuramos suas características mais intrínsecas seguindo o pensamento de Rousseau, que foi buscar “no primeiro embrião da espécie” (ROUSSEAU, 2005c, p.163) um homem que pudesse chamar de homem natural e conhecer uma suposta natureza deste. Para atingir esse objetivo, o filósofo busca decompor o espírito do homem de modo a desraigar tudo aquilo que passou a ser considerado como algo próprio dele – mas que na verdade eram características adquiridas – pois “para bem conhecer um caráter seria necessário distinguir o adquirido do natural” (ROUSSEAU, 2009, p. 93). É segundo esse procedimento de desprender-se de todo possível preconceito que Rousseau desenvolve o pensamento existente no *Segundo Discurso*, no qual concebe uma evolução⁷³ natural do homem em busca de encontrar a natureza deste. Seguindo esse critério de investigação, o filósofo desenvolve sua teoria buscando sempre justificar suas especulações com explicações ora racionais, ora auxiliando-se de estudos⁷⁴ sobre o assunto. Para tentar encontrar esse ser que está além da história e além do próprio homem até então conhecido, essa investigação se inicia estudo do homem em um hipotético estado de natureza, todavia, muito mais do que um homem em estado de natureza, Rousseau busca o verdadeiro ser do homem acreditando que encontraria um homem que pudesse ser considerado inconspicuo, no qual nada que não fosse dele mesmo o compusesse para então encontrar suas verdadeiras inclinações, sua verdadeira essência e sua verdadeira natureza.

Quando pensa no homem em estado de natureza, Rousseau nos descreve o homem inicialmente muito próximo a descrição de um animal, que, como ele irá nos dizer mais tarde no *Emílio*, tem nas paixões os “principais elementos de sua conservação” (ROUSSEAU, 1992, p. 234). Essa assertiva abre um caminho que

⁷³ Arbousse-Bastide(1983) nos concede essa ideia de evolução natural do homem indicando certos filósofos e juristas que tinham destruído a ideia de que Deus havia criado o estado social e passaram então a difundir ideias de uma evolução natural do homem e da sociedade com uma forma de organização progressiva da barbárie à civilização. Nesse sentido indica que Rousseau apesar de não tomar as ideias desses pensadores, tomou, no entanto seu método, e, ao invés de basear-se em dados da geografia ou da teologia, por exemplo, busca reconstruir racionalmente a história humana. Lourival Machado também (1956) também utiliza o termo evolução ao considerar o desenvolvimento do pensamento de Rousseau no Segundo Discurso, visto que nesse escrito o filósofo nos concede ideias de transformações sofridas pelo homem e revoluções em seu meio, que o levou ao estado civil.

⁷⁴ Arbousse-Bastide(1983) cita, por exemplo, História Natural de Buffon, História das Viagens, uma publicação periódica editada desde 1746, o comentador indica esta última com fnte da qual Rousseau extraiu a fiura do “om selvagem”

é percorrido pelo filósofo em defesa das paixões, cujo papel, na filosofia rousseauiana, destoa da concepção amplamente abraçada pela tradição, que admitia as paixões como características abjetas que só simbolizavam um homem distante da racionalidade e escravo dos instintos. Em Rousseau, por sua vez, as paixões têm um papel importante na própria evolução da espécie humana, “a paixão é no homem o equivalente a energia na natureza” (DESNÉ, 1974, p. 97). As paixões fazem parte do indivíduo tornando-o capitalmente humano e são fundamentais desde a conservação do indivíduo e ao próprio desenvolvimento⁷⁵ da razão.

A primeira das paixões é apresentada como o *amour de soi-même*. Essa paixão aparece inicialmente no *Segundo Discurso* enquanto o homem ainda se encontra no estado de natureza e desempenha uma força primeira cuja atribuição elementar está em provocar no indivíduo uma necessidade de preservação da própria existência. Esse conceito é desenvolvido pelo filósofo como uma espécie de “noção semiteórica que Rousseau desenvolve para explicar e interpretar os fins e o comportamento de todas as criaturas animadas”.⁷⁶ (DENT, 1996, p. 37), isto é, o homem sempre age de modo a conservar seu ser.

O *amor de si* aparece no *Segundo Discurso* de modo tímido se compararmos com o lugar de destaque e com o modo pormenorizado com o qual é trabalhado no *Emílio*, mas isso não tira o caráter significativo e elementar que ele desempenha na obra de 1755. O prefácio dessa obra antecipa e esclarece muitos aspectos dela, incluindo o conceito de *amor de si*. Conforme já mencionamos, alguns pensadores do século XVII e XVIII, na busca de explicações e/ou justificativas para a ordem social e política vigente, buscavam no Jusnaturalismo um respaldo no qual pudessem assentar as teorias de sociabilidade pelas quais se estruturariam toda a ordem política. É nesse sentido que nos deparamos com a grande importância do prefácio do *Segundo Discurso*, pois lá Rousseau expõe toda sua inconformidade com as noções dadas por pensadores que “falavam do homem

⁷⁵ “Digam o que disserem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito também: é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só buscamos conhecer por desejarmos usufruir, não sendo possível conceber porque aquele que não tivesse desejos nem temores se daria ao trabalho de raciocinar” (ROUSSEAU, 2005c, p. 175).

⁷⁶ É importante salientar que o filósofo estava em busca de princípios que pudessem verdadeiramente servir de base para estruturar uma lei natural, e por isso compreender o modo e a finalidade pelos quais agem os homens é tão importante para o filósofo ao ponto de fazê-lo desenvolver conceitos.

selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 2005c, p. 161) e, serviam-se de noções falsas de natureza para estabelecer leis visando regular a vida dos homens, empreendimento que despertava certo ceticismo no cidadão de Genebra que declarava que: “conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco com o sentido da palavra lei, seria bem difícil convir numa boa definição da lei natural” (ROUSSEAU, 2005c, p. 153). Rousseau enfatiza seu ponto de vista ao salientar que “enquanto não conhecermos o homem natural⁷⁷, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou a que convém melhor à sua constituição.” (ROUSSEAU, 2005c, p. 154).

É nesse ensejo que o *amor de si*, ainda sem sua denominação, é anunciado no prefácio do *Segundo Discurso* como um dos princípios “dos quais nos interessa ardentemente ao nosso bem-estar e à conservação de nós mesmos” (ROUSSEAU, 2005c, p. 154). Assim, essa paixão ainda em seu estado inalterado juntamente com a *piedade*⁷⁸ são os princípios da natureza anteriores à reflexão e à razão que prescrevem que o indivíduo prefira a si mesmo quando sua vida estiver em risco, mas que ao mesmo tempo o impede de prejudicar outrem, e é a partir da combinação desses dois princípios que se deve derivar as regras do direito natural.

O *amor de si* inicia-se com o sentimento de existência e engendra o sentimento de autoconservação, e é nesse sentido que o sociólogo e antropólogo Sávio Leopodi (2002) compara o *amor de si* como o instinto de sobrevivência. Mas essa paixão não se limita exclusivamente a função de manutenção vital da vida, ela tem continuidade como propulsora dela, “o amor de si é o mais poderoso e o único motivo que faz os homens agirem”⁷⁹ (ROUSSEAU, 1974, p. 128, tradução nossa), e, para além dessas funções, o *amor de si* se expande ainda mais e estende-se para além da pura imanência. Essa paixão também é trabalhada no *Emílio, ou da Educação*, mas nessa obra, por sua vez, o encontramos de maneira mais ampla enquanto uma paixão que impulsiona as relações. No conjunto dessas funções podemos compreender o que Rousseau (1992) quer dizer quando afirma o *amor de*

⁷⁷ Notemos aqui, que o filósofo nos fala de conhecer o homem natural para então derivar as leis que cabem melhor à sua constituição, e não do homem em estado de natureza. O que reforça a ideia de que o homem em estado de natureza é usado como um recurso que tem em vista favorecer o desvelar do homem natural.

⁷⁸ O conceito de *piedade* natural será trabalhado no próximo tópico.

⁷⁹ L’amour de soi même est le plus puissant, et, selon moi, le seul motif qui fasse agir les hommes” (ROUSSEAU, 1974, p. 128).

si como paixão que nasce com o homem e nunca o deixa durante toda a sua vida. No *Emílio*, Rousseau define o *amor de si* como

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor de si mesmo; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. (ROUSSEAU, 1992, p. 235).

Aqui aparece uma definição clara do *amor de si*, definição curta, porém com uma grande repercussão. A definição do *amor de si* aparece ulterior à defesa que o genebrino faz das paixões, pois por serem naturais elas são apresentadas pelo filósofo como existindo para o proveito dos indivíduos, como instrumentos para a própria conservação. Esse, porém, é um ponto que requer atenção, pois é inegável que existam paixões perniciosas, e o próprio filósofo é um ferrenho crítico dessa espécie de paixão, mas afirma que esse tipo de paixão de modo algum vem da natureza “a fonte é natural, sem dúvida, mas mil riachos a ela estranhos ampliaram-na; é um grande rio que aumenta sem cessar e no qual encontraríamos com alguma dificuldade algumas gotas das primeiras águas” (ROUSSEAU, 1992, p. 235). Logo entendemos que paixões que agem de modo a aviltar o espírito humano de modo algum são engendrados pela natureza, pois “nossas paixões naturais são muito restritas; são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a conservar-nos” (ROUSSEAU, 1992, p. 235). Desse modo, Rousseau nos dá um meio de identificar as paixões naturais, definindo-as como paixões que agem de modo a prover e fomentar a existência do homem enquanto indivíduo e, em uma escala maior, também, enquanto espécie.

Dessa forma, o *amor de si*, que é a única paixão natural, exerce a função de prezar pela existência do indivíduo, e em virtude de tal zelo os homens passam a ter um sentimento de estima para com o que, igualmente, zela por sua existência, pois há no homem a tendência em buscar e conservar tudo aquilo que zela por sua conservação, tal como em enjeitar tudo o que é prejudicial, isso é natural. Vimos no *Segundo Discurso* o esforço feito por Rousseau para demonstrar o quão natural era o *amor de si* e a *piedade*, empregando igualmente no homem mais próximo a natureza que conseguiu conceber. No *Emílio*, também há a preocupação em conseguir aplicar esse princípio ao indivíduo próximo à natureza, um indivíduo sem

virtudes, vícios ou quaisquer características que pudessem ser adquiridas pelo convívio social, porém esse ser não mais seria aquele solitário selvagem dos primeiros tempos, e sim um indivíduo que possa ter à sua disposição relações com pessoas dispostas a socializarem com ele. E qual figura melhor para ser retratada nessa situação do que a do *enfant*?

Para tratar o *amor de si* em meio social, Rousseau reflete acerca dos primeiros movimentos do indivíduo ainda enquanto criança e identifica um apego inicial desta para com sua ama, porém Rousseau conclui que esse apego não deixa de ser um impulso visando conservação da vida, pois essa é uma relação na qual a criança está ligada a quem a nutre e deseja permanecer nessa relação puramente pela necessidade, seu corpo necessita sobreviver e busca todos os meios para atingir essa finalidade. O ser humano preza pela companhia da ama como um animal necessita de sua mãe: para sobrevivência, é instinto; este sentimento só é elevado ao sentimento de amor quando o indivíduo percebe como aquele que preza e contribui para sua conservação tem a intenção de fazê-lo, que o faz por vontade, e é essa disposição livre⁸⁰ que desenvolve na criança um sentimento que está para além da necessidade de sobrevivência fazendo desenvolver nele um apego real para com sua ama. Logo, Rousseau (1992) ressalta que é a intenção manifesta em nos ser útil que transforma o apego em amor, ou seja, “aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra, nos inspiram sentimentos análogos aos que nos demonstram”⁸¹ (ROUSSEAU, 1992, p. 236). É assim que o amor de si eleva-se de necessidade física à apego moral.

⁸⁰ A liberdade já adquire aqui o papel louvável de propiciar o nascer do amor de um através da livre vontade do outro, como se o amor só conseguisse ser desperto em um indivíduo quando sua vontade estivesse para além do instinto, e, no caso da criança, acontece quando ela compreende essa relação criando, assim, um vínculo afetivo.

⁸¹ Essa passagem nos faz lembrar de uma declaração feita por Rousseau sobre sua infância junto a família, na qual declara: “os filhos do rei não podem ser criados com mais zelo do que o fui eu nos meus primeiros anos, idolatrado por todos que me cercavam, e sempre, o que é mais raro, tratado como filho querido, mas nunca como filho mimado. Nunca, até minha saída da casa paterna, deixaram-me uma vez que fosse correr as ruas só com os outros meninos; nunca tiveram que reprimir em mim, ou me satisfazerem, nenhum desses extravagantes caprichos que se imputam à natureza e que nascem unicamente da educação”. O filósofo, no entanto, assume que tinha defeitos próprios da idade, mas os restringe a defeitos frívolos e nunca algo que fizesse o mal por puro deleite, e continua “[...] E como me tronaria mau, se só tinha sob a vista exemplos de doçura, e ao redor de mim as melhores criaturas do mundo? Meu pai, minha tia, minha ama, meus parentes, nossos amigos, nossos vizinhos, todos que me cercavam não me obedeciam, é verdade, mas me amavam; e eu, igualmente os amava.” (ROUSSEAU, 2008a, p. 33-34). Rousseau nos mostra aqui dois aspectos de sua própria formação que irá influenciar na sua proposta de educação. Primeiro, que não precisava ser reprimido ou acatado em virtude de caprichos, uma vez que estes nascendo unicamente da

Nessa perspectiva são dados os primeiros passos em direção a moralidade, pois é desse contato primeiro com seus semelhantes que nasce o hábito de agir bem. Nesse sentido, Rousseau (1992) nos diz que uma criança inclina-se naturalmente para a benevolência, e isso se dá justamente como resultado dessas primeiras relações, pois, como dito acima, atos favoráveis ou contra inspiram no indivíduo sentimentos semelhantes. Assim, ao enxergar que todos estão a seu favor, os sentimentos frutos dessa relação serão sentimentos semelhantes, e, conseqüentemente, sentimentos de benevolência. A relação do *amor de si* nos traz portanto três perspectivas: Primeiro, no que diz respeito a si uma vez que ele é uma relação para consigo, de conservação da própria vida; segundo, ao estender essa preocupação para consigo, sua tendência é se apegar àquilo que também preza por sua conservação, promovendo assim as relações entre os indivíduos; terceiro no que se refere a manutenção e desenvolvimentos destas relações por uma vontade livre.

Além dessas conseqüências advindas desse sentimento primeiro, o filósofo também nos apresenta o *amour propre*, paixão que apesar semelhante em princípio, é bem diferente em seus efeitos. Se formos tomar o sentido literal do termo, o *amor próprio* pode nos parecer inócio, mas em seu sentido real muito difere daquilo que Rousseau preconizava. Rousseau alerta para a diferença entre esses dois sentimentos e clama para que não os confundamos.

Nascido do *amor de si*, o *amor próprio* é um desvirtuamento daquela primeira paixão natural. Ao estender-se para fora de si, o homem cria e consolida as relações para com seus próximos de onde se origina um apego que mais tarde se transformará em amor. Porém, outra via também pode ser desenvolvida a partir desses desenvolvimentos de tal modo que, ao estabelecer essas relações, passa a nascer necessidades antes não existentes tal como a dependência demasiada do outro fazendo surgir o ciúme, a inveja, o sentimento de posse e de insatisfação. Eis a grande diferença entre os dois: o *amor de si* está para o próprio indivíduo enquanto o *amor próprio* está para os outros. Neste último, o homem só se satisfaz na medida em que os outros o consideram. Rousseau esclarece a diferença entre ambos afirmando que

educação não haviam sido fixados em seu espírito Segundo, vivendo em um ambiente benfazejo e cercado por pessoas que emanavam sentimentos de afeição, não poderia tornar-se mau.

O amor de si, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. (ROUSSEAU, 1992, p. 236-237).

Essa passagem esclarece bem o caráter do *amor-próprio*. Um sentimento vaidoso que busca vanglória, sentimento que faz o indivíduo sair de si e reclamar o preenchimento desse vazio com o parecer dos demais. Chamemos a atenção aqui para um fato que já fora introduzido ao texto. Enquanto o *amor de si* é um sentimento natural do homem, seu desvirtuamento, o *amor-próprio*, não é natural do homem; no *Segundo Discurso* Rousseau nos diz que este se origina da razão e que se fortifica pela imaginação. Enquanto o *amor de si* é enunciado por nosso filósofo como um sentimento inato, o amor-próprio não é em nada natural, com efeito segue um caminho oposto ao *amor de si* em suas consequências pois promove sentimentos negativos que em nada beneficiam as relações entre os homens. Desse modo, é justamente no indivíduo mais próximo à natureza⁸² que Rousseau concebe o conceito de *amor de si*, que em suas ramificações atenta para a conservação do indivíduo, incita as relações sociais e morais e que deve servir de alicerce para a constituição de uma verdadeira lei natural.

3.3 Piedade

Ao lado do *amor de si*, temos outro princípio intrínseco à natureza do homem, que, anterior a reflexão e tomado como um impulso natural, torna-se substancial para a própria preservação dos homens. Ambos os princípios concorrem para a conservação dos homens, o *amor de si* enquanto paixão que preza pela conservação do homem enquanto indivíduo, e a *piedade*, enquanto sentimento moderador do amor de si favorecendo a preservação do homem enquanto espécie.

A *pitié*, sentimento presente em todos os homens, aparece no pensamento do filósofo genebrino como um símbolo do que ele tanto se esforça para provar: há no homem uma inclinação para a benevolência. Esse primeiro

⁸² No *Emílio*, também podemos pensar essa paixão no indivíduo mais próximo à natureza, porém, no caso dessa obra, o indivíduo está na figura da criança.

sentimento tira o homem de si mesmo fazendo-o enxergar-se nos seus semelhantes. Rousseau define e apresenta o papel desse sentimento do seguinte modo:

a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É ela nos leva a socorrer, sem refletir, aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, substitui leis, costumes e virtude, com a vantagem de que ninguém ficar tentado a desobedecer-lhe a doce voz; é ela tolherá qualquer selvagem robusto de tirar de uma criança fraca ou de um velho enfermo sua subsistência adquirida com duras penas, se ele mesmo espera poder encontrar a sua em outro lugar. (ROUSSEAU, 2005c, p.192).

Podemos dizer que circunstâncias desse tipo agem como um estímulo para o despontar da *piedade*, uma vez que ela aparece como um fator moderador no indivíduo agindo quando o *amor próprio* se levanta contra algum ser mais frágil⁸³. É segundo esse sentimento natural que o homem sente aversão a fazer o mal aos demais, e é ele que representando “um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie” (ROUSSEAU, 2005c, p. 192). Assim como impede o homem de fazer mal, também causa nele grande mal estar ao ver um ser em sofrimento. Rousseau fala desse sentimento com muito entusiasmo, pois encontra nele o princípio da bondade natural, e seu entusiasmo parece arder quando identifica esse sentimento até nos próprios animais. A *piedade* é uma virtude universal, útil e anterior à reflexão, a *piedade* é tão natural que “[...] os próprios bichos às vezes, dão sinais perceptíveis dela”. Assim, “observa-se todos os dias a repugnância que sentem os cavalos em calcar aos pés um corpo vivo; um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de espécie [...]”. (ROUSSEAU, 2005c, p. 189-190).⁸⁴

⁸³ A *piedade* aparece em um contexto no qual Rousseau rebate Hobbes no que se refere as disposições do homem, pois em Hobbes, como já sabemos, o homem é colocado como um ser que limita a visão à seu próprio interesse e que não se identifica com seu semelhante a ponto de sofrer com o sofrimento alheio.

⁸⁴ A *piedade*, juntamente com o *amor de si*, são os princípios reguladores de um possível direito natural, e os animais, ao compartilharem com o homem deste sentimento, têm também um espaço nos ditames do dito direito. A ausência de luzes por parte dos animais os impedem de reconhecer essa lei, “Mas, relacionados de certo modo com a nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também devem participar do direito natural e que o homem está sujeito a uma certa espécie de deveres para com eles. Parece de fato que, se sou obrigado a não fazer mal ao meu semelhante, não é tanto porque ele é um ser racional quanto porque é um ser sensível;

Os animais são tomados em sua pura natureza, assim a voz desse sentimento ainda fala alto e claro em seu comportamento. Mas o homem, mesmo após diversas evoluções que sofrera, qualidades que foram nele colocadas, esse véu colocado sobre ele, permite que veja e seja visto a ponto de se reconhecer no outro? A *piiedade* ainda fala aos ouvidos que perderam sua sensibilidade natural? Sim, sem dúvidas!⁸⁵. A *piiedade* vive no homem, e, independente do quão desnaturada tenha se tornado sua natureza e dos caminhos que ele tenha tomado, ele tem em si esse impulso interior que o leva compadecer-se diante miséria sofrida por algum semelhante fazendo reconhecer ali, mesmo que inconscientemente, a própria vulnerabilidade. E assim, Rousseau exemplifica o poder da *piiedade* natural:

Tal é a força da *piiedade* natural, que os costumes mais depravados ainda têm dificuldade de destruir; pois que vemos todos os dias, em nossos espetáculos, enternecer-se e chorar-se pelas desventuras de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo. [Como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não havia causado, ou aquele Alexandre de Feras, que não ousava assistir à representação de nenhuma tragédia, temendo que o vissem gemer com Andrômedra e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, todos os dias, eram degolados por sua ordem. (ROUSSEAU, 2005c, p. 190-191).

Assim, o infortúnio do outro estimula e faz desabrochar no homem sua predisposição para a compaixão, ou seja, a atividade da *piiedade* requer o outro para manifestar-se tanto em um estado pré-social quanto socialmente, tornando-se um prelúdio das virtudes sociais, afinal “que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a *piiedade* aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral?” (ROUSSEAU, 2005c, p. 191).

Esse sentimento também é trabalhado no *Emílio*, porém nessa obra, a *piiedade* é trabalhada mais diretamente como um componente elementar para a

qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve ao menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro.” (ROUSSEAU, 2005c, p. 155).

⁸⁵ “Vê-se com prazer o autor da Fábula das Abelhas, forçado a reconhecer o homem como um ser compassivo e sensível, sair, no exemplo que dá, de seu estilo frio e sutil para nos oferecer a patética imagem de um homem aprisionado que avista do lado de fora um animal feroz arrancando uma criança do seio da mãe, partindo-lhe com os dentes assassinos os fracos membros e estraçalhando com as unhas as entranhas palpitantes da criança. Que tremenda agitação não sente essa testemunha de um acontecimento pelo qual não tem nenhum interesse pessoal?! Que angústias não sofre ao ver aquilo, por não poder prestar nenhum socorro à mãe desfalecida nem à criança agonizante?” (ROUSSEAU, 2005c, p. 190).

formação da humanidade. Contudo, Dent (1996) chama a atenção para o fato de que, mesmo que esse interesse compassivo pelo sofrimento alheio seja inato, ele não vai necessariamente se desenvolver de modo a dominar a personalidade do indivíduo sem nenhum tipo de instrução. O sentimento da *pietade* é uma espécie de germen das relações compassivas, mas é importante que esse sentimento seja cultivado.

A *pietade* é o “primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza” (ROUSSEAU, 1992, p. 249), mas para que o indivíduo desenvolva essa complacência é necessário, ainda enquanto criança, que lhe seja mostrado que seres congêneres experimentam das mesmas dores que ela mesma sofre, sofreu ou que sabe que é passível de sofrer, e, tendo ela experimentado tais dores, atormenta-se em ver seus semelhantes passando por iguais suplícios. Assim, esse sentimento leva o indivíduo não só a presenciar a dor do outro, mas também a sair de si e sofrer com essa dor quase que deixando seu próprio ser de lado e internalizando o sofrimento do outro. Desse modo pode-se enxergar uma identificação do homem para com o ser que sofre, e é nessa identificação que esse sentimento deve ser trabalhado, no compadecer-se do outro quando este passa por uma situação em que detectamos sofrimento que desejaríamos que cessasse de imediato caso fosse com nós mesmos. Deve-se também fomentar o desenvolvimento desse sentimento proporcionando situações a partir das quais esse sentimento possa ser praticado, estimulando nele “a bondade, a humanidade, a comiseração, a benevolência, todas as paixões atraentes e doces e que agradam naturalmente aos homens” (ROUSSEAU, 1992, p. 249).

Para melhor esclarecer a ideia que se tem da *pietade*, Rousseau estabelece três máximas basilares para a compreensão e desenvolvimento desta. Primeira máxima: “*Não é do coração humano pôr-se no lugar das pessoas que mais são felizes do que nós, mas tão-somente das que são dignas de pena*” (ROUSSEAU, 1992, p. 250, grifo do autor). Um estado que nos faz com que nos apeguemos as pessoas muito dificilmente será aquele em que um indivíduo está em uma posição privilegiada, mesmo que a aproximação seja sincera, não nos colocamos em lugar daqueles que gozam de privilégios e regalias, é mais provável que o amemos quando passa por adversidades do que quando frui de seus privilégios. Assim, uma possível exposição de pessoas privilegiadas, deve “levar um

jovem à humanidade que longe de fazê-lo admirar a sorte brilhante dos outros, cumpre mostrá-la pelos seus lados tristes; cumpre fazer com que a tema” (ROUSSEAU, 1992, p. 250). Assim, Emílio não deve ser exposto a prosperidade e abundância de terceiros com intuito de admirar, pois isso incorre no risco de despertar inveja, quando na verdade se deveria estimular sua compaixão.

Segunda máxima: “*Só temos piedade nos outros dos males de que não nos cremos isentos nós mesmos*” (ROUSSEAU, 1992, p. 250, grifo do autor). Essa máxima é carregada de intensidade, na qual Rousseau, com sua corriqueira crítica aos aristocratas, nos faz entender um sentido que pode não ser compreendido de imediato⁸⁶, sobretudo quando lemos a máxima sem uma carga prévia de conhecimentos. São constantes os questionamentos que transpassam os séculos a respeito da impetuosidade dos grandes para com os mais simples. Como podem eles cometer e ser coniventes com os absurdos provocados à outros homens?! É à isso que essa máxima vem responder. Os reis, os ricos e os nobres não creem ser semelhantes aos súditos, pobres e plebeus, sua realidade está separa da realidade destes, quase como se sua condição natural fosse diversa, sequer conseguem conceber passar pelo que estes últimos passam, como se fosse próprio da sua condição ser próspero, e, daqueles, ser miserável.

Carregada de uma vasta significância, essa máxima aclara nossas ideias e nos traz um grande ensinamento: o de que somos todos iguais perante a natureza, e que da vida somos subalternos no que se refere a sorte e aos males. Assim, essa máxima carrega uma função didática, que é orientar o caráter do indivíduo em direção ao compadecer-se para com os demais, mas nunca a partir de uma posição à parte destes e sim como um semelhante que está igualmente sujeito à qualquer tipo de infortúnio a todo e a qualquer momento. É fundamental que o indivíduo esteja ciente no que diz respeito as incertezas do destino e a todos os perigos que rondam sua existência –tal como ocorre à todos os habitantes da terra – não para torná-lo um covarde, e sim humano; não para despertar uma espécie de egoísmo ao se compadecer dos males porque à eles se está sujeito, e sim para ficar claro que todos são iguais.

⁸⁶ Ao ler essa máxima sem intermédios, pode-se ter a ideia de soberba e egoísmo. No entanto, apoiando-se na crítica aos nobres, percebemos que a ideia transmitida, sobretudo, é que todos estão submetidos à uma espécie de igualdade impossível de fugir.

Terceira máxima: *“A piedade que se tem do mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal e sim pelo sentimento que se empresta a quem o sofre”* (ROUSSEAU, 1992, p. 251, grifo do autor). A grande fonte do sentimento de compaixão que projetamos para com os que sofrem é a imaginação, é ela que nos faz prolongar e até mesmo antecipar o sofrimento. É nesse sentido que os animais têm uma noção limitada de sofrimento se comparado aos homens uma vez que suas mentes não os fazem sofrer com memórias passadas, ou com preocupações futuras. Essa restrição do sofrimento nos animais explica a pouca empatia que os homens têm para com eles e seu destino, pois a comiseração é mensurada mais na medida da importância dada por quem sofre do que a partir de quem empresta esse sentimento. Assim, o que nos aparece aqui é que nosso sentimento estendido outro depende muito mais do que este também sente, e a partir disso que emprestamos nossa pena. Por isso, o sentimento compaixão que temos para com o sofrimento dos animais se expressa de modo diferente, pois estes não possuem certas faculdades que possa fazer com que eles, para além da dor física, sofram também com a antecipação da dor, tal como “não temos pena tampouco de um carneiro que vemos pastando, embora saibamos que dentro em pouco será degolado, porque julgamos que não prevê seu destino” (ROUSSEAU, 1992, p. 252).

Há, no entanto, uma ramificação no ponto da consideração que se presta ao sofrimento alheio. Se naquela primeira consideração o sofrimento do ser é minimizado por quem deveria conferir sua compaixão –devido a consciência limitada que àquele tem do próprio sofrimento –essa máxima aplicada às relações dos homens ilustra situação semelhante a segunda máxima. A falta de empatia costuma estar ligada ao desprezo, é assim que “os ricos consolam-se do mal que fazem aos pobres, supondo-lhes bastante estúpidos para nada sentirem” (ROUSSEAU, 1992, p. 252), tal como o cavalo comendo alfafa que não pensam nas pancadas que recebeu ou nas que ainda estão por vir. Em decorrência de situações como esta, deve-se instruir o indivíduo de modo

A amar todos os homens, inclusive os que os desdenham; fazei com que não se situe em nenhuma classe, mas que se reconheça em todas; diante dele, falai do gênero humano com ternura, até mesmo com piedade, mas nunca com desprezo. (ROUSSEAU, 1992, p. 253).

Desse modo a *pietade*, esse primeiro sentimento disposto no coração do homem tanto no selvagem quanto no social, torna-se um elemento basilar e primordial para a perpetuação da espécie no estado de natureza, e para a preservação da espécie humana em sociedade. Isso se dá em razão de que os sentimentos que dela decorrem possibilitam que seja construída uma humanidade e que ela seja manifesta tornando-se um laço favorável para a convivência dos homens com seus semelhantes. Assim sendo, em meio ao ceticismo frente à sociedade moderna, a *pietade* representa uma esperança de (re)construção humana do indivíduo social, pois há neste indivíduo essa espécie de gérmen que uma vez bem cultivado terá na humanidade o seu mais grandioso fruto.

3.4 Liberdade e Perfectibilidade

Ao distinguir o homem em físico e metafísico, Rousseau nos mostra que essas dimensões fazem do homem o que ele realmente é. A primeira característica assinalada por Rousseau no aspecto metafísico é a *liberté*. Ainda que muito próxima ao estado de natureza, a liberdade no *Segundo Discurso* ajuda a pintar a figura do homem, que até então era apresentada em muitas características como próxima aos animais, mas que, graças a liberdade, foi capaz de romper com a necessidade imposta pela natureza, fato que torna essa característica um marco que diferencia os homens dos animais. A *liberdade* é uma qualidade que faz parte da natureza humana, e, tal como esta, irá permear toda a filosofia rousseuniana tornando-se objeto de diversos sentidos. Primando em um primeiro momento por elementos que estejam mais próximos ao homem em estado de natureza, situemos a *liberdade* ainda nesse campo no qual em seu despontar, já anuncia o grande impacto que pode causar⁸⁷.

O debate em torno da *liberdade* aparece em meio a reflexão acerca da natureza e do comportamento humano perante a dita natureza. Homens e animais viveram por muito tempo a mercê e subjugados pela natureza, que, mesmo sendo uma grande ordenadora, concedeu a estes meios através dos quais fossem capazes

⁸⁷ A liberdade vai tomar tal proporção de importância na filosofia rousseuniana, que ela não é somente uma característica do indivíduo, ela é o que faz do indivíduo um homem. Assim, torna-se impossível desvencilhá-la da essência humana. “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem [...] Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem [...]” (ROUSSEAU, 1999, p. 15).

de salvaguardarem-se de algum perigo que pudesse atentar contra os mesmos. No aspecto físico do estado de natureza, os homens e os animais são apresentados com considerável semelhança. Já no aspecto metafísico, a *liberdade* faz com que o homem esteja anos-luz à frente dos animais. O animal não foge ao princípio imposto pela natureza, mesmo que seja vantajoso assim fazer; o homem, por sua vez, devido a sua possibilidade de escolha, pode postergar as leis até mesmo se isso incorre em seu prejuízo. Dado isso, Rousseau nos diz:

Um escolhe ou rejeita por instinto e o outro, por um ato de liberdade; é por isso que o animal não pode afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe for vantajoso fazê-lo, e o homem afasta-se dela amiúde para o seu prejuízo. Assim é que uma pomba morreria de fome perto de uma bacia cheia das melhores carnes e um gato sobre pilhas de frutas ou de grãos, conquanto ambos pudessem muito bem nutrir-se com os alimentos que desdenham se tivessem a ideia de prová-los. (ROUSSEAU, 2005c, p. 172-173).

Demonstrado seus atos cegos, suas escolhas necessárias e percorrendo um caminho de modo indeclinável, os animais são completamente regidos pela natureza devido ao fato de estarem encerrados nela. Já as ações do homem, por sua vez, por mais que possam seguir determinado hábito, ou ser direcionadas a algum caminho, nunca poderão ser integralmente previstas, isso porque diferente do animal que não desvia aos ditames os quais fora programado, o homem tem a *liberdade* como intermediária entre ele e a prática do ato. Podemos aclarar essa evidência com as seguintes palavras do autor: “A natureza manda em todos os animais, e o bicho obedece. O homem sente a mesma impressão, mas se reconhece livre para aquiescer ou para resistir” (ROUSSEAU, 2005c, p.173).

O homem inicia sua caminhada através de funções instintivas, tais como o perceber e o sentir. As atitudes de querer e repelir, desejar e temer serão inicialmente as únicas operações da alma “até que novas circunstâncias nele provoquem novos desenvolvimentos” (ROUSSEAU, 2005c, p.174). Longe de encerrar os homens nelas, essas funções corroboram para que ele seja sujeito a transformação, pois os indivíduos agem movidos pelas paixões e desejos, já que “buscamos conhecer por desejarmos usufruir” (ROUSSEAU, 2005c, p.175). Assim, graças a essas circunstâncias com o auxílio da liberdade, aflora uma faculdade que capacita o homem a encarar e empregar essas circunstâncias em seu benefício.

A *perfectibilité* é outra característica importante que Rousseau atribui ao homem como um atributo que diferencia estes dos animais constituindo assim um elemento indispensável para compreendê-lo. O termo *perfectibilité* na língua francesa⁸⁸ é um vocábulo ligado a literatura, que toma a posição de substantivo dando nome àquilo que é *perfectible*, ou seja, aquilo que pode se *perfectionner*. Sentido afim ao que fora aplicado em 1755 por Rousseau que compreende a *perfectibilidade* como uma faculdade exclusiva dos homens que, com o auxílio das circunstâncias, dá ao indivíduo a possibilidade de se desenvolver e estar sempre se desenvolvendo. Tal como os outros demais atributos já mencionados, as raízes da *perfectibilidade* são apresentadas no homem em estado de natureza, porém, sendo disposta na categoria de faculdade⁸⁹. Assim, mesmo ainda em uma condição primitiva e sendo uma característica natural, a *perfectibilidade* é o que definitivamente distingue dos homens dos animais, como esclarece Rousseau na seguinte citação:

Há outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não pode haver contestação: a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; ao passo que um animal é, ao cabo de alguns meses, o que será por toda a sua vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil anos. (ROUSSEAU, 2005c, p. 174).

Deste modo, enquanto os animais têm um desenvolvimento limitado, o homem tem a possibilidade de estar sempre se desenvolvendo por meio da *perfectibilidade*. É importante destacar que esta faculdade desenvolve as demais faculdades auxiliando também no nascimento de virtudes, mas também de vícios, por exemplo.

Pelo fato de essa faculdade desenvolver as demais faculdades, ela torna-se responsável também pelo próprio progresso da humanidade. Assim, Starobinski (2012) afirma que a *perfectibilidade* oportuniza a evolução da humanidade

⁸⁸ Consultamos os sentidos do termo *perfectibilité* e seus derivados no *Dictionnaire Larousse français*, no qual se pode encontrar além de uma tradução, sentidos e aplicações dos termos. Disponível em: <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>>. Acesso em: 12 mar. 2018.

⁸⁹ O termo faculdade provém da língua latina, *facultas.atís*. Ernesto Faria (1943, p. 96), em seu *Vocabulário Latino-Português*, designa o termo ligado a orações e termos como: possibilidade; talento natural; meios e recursos. Dessa forma, classificada como uma faculdade, a *perfectibilidade* pode ser tomada como um meio de possibilidade de aplicação e de desenvolvimento de outros atributos.

configurando-se como uma potência latente que se manifesta com a ajuda das circunstâncias. Graças a essa faculdade, foi possível o surgimento das luzes que expandem a razão humana o que tornou possível a criação linguagem, essa faculdade também atua no auxílio do desenvolvimento das virtudes, dos vícios, dos erros, das luzes e dos demais avanços que ocorreram no homem enquanto espécie. Assim, com o advento da *perfectibilidade* há uma ruptura com a pura natureza uma vez que esta faz desenvolver características em nada naturais impossibilitando, desse modo, que o homem possa retornar à sua condição anterior.

Tendo em vista toda possibilidade ofertada por essa faculdade, fazemos aqui o mesmo questionamento feito por Rousseau. Frente a sua variedade ilimitada de perspectivas “Por que só o homem é sujeito a tornar-se imbecil?” (ROUSSEAU, 2005c, p. 174). A via considerada pelo filósofo sugere o fato de que os animais, uma vez que não possuem a *perfectibilidade*, nada adquiriram por ela, e, portanto, nada têm a perder. O homem, por sua vez, através de necessidades da própria natureza, como a velhice ou outros acidentes, passa a perder o que havia adquirido, assim, enquanto os animais não mudam de patamar, os homens ascendem e decaem. Todavia, essa faculdade ilimitada em seus efeitos e a evolução por ela produzida, incentiva outra perspectiva de visão, pois, os efeitos dessa faculdade não correspondem necessariamente a um melhoramento da vida e das relações humanas, já que do mesmo modo que pode produzir grandes benefícios se pode, igualmente, produzir grandes males. Sua capacidade de promover o nascimento das luzes e de virtudes, bem como, vícios e erros, tornam o indivíduo um tirano da natureza, suscitando o mal à sociedade e conseqüentemente à si. Esses são alguns dos elementos que podem ser considerados como meios que conduzem o homem a degradação, uma vez que assim como a *perfectibilidade* engendra virtudes, é igualmente “a fonte de todas as infelicidades do homem” (ROUSSEAU, 2005c, p. 174) e é desse modo que podemos enxergar outro ângulo do que significa cair mais baixo que os animais e tornar-se imbecil.

Sabemos do grande alvoroço em torno da afirmativa de Rousseau de que “tudo é certo saindo das mãos do Autor das coisas, tudo se degenera nas mãos do homem” (ROUSSEAU, 1992, p.09). Alguns pesquisadores sugerem que o autor estabelecia o homem como natural e necessariamente bom, inferindo uma acepção quase que determinista à filosofia de Rousseau, abrindo espaço para as inúmeras

acusações de filósofo contraditório. Porém, sabemos que homem é caracterizado pela sua capacidade de escolha facultada pela liberdade e auxiliada pela possibilidade de aperfeiçoamento, desse modo, suas ações não podem ser reduzidas nem à um determinismo, tampouco a uma mera causalidade. Nesse sentido, Dalbosco, ao trabalhar com o pensamento de Benner e Brügggen, esclarece que:

É o significado filosófico do conceito de *perfectibilité* que impede Rousseau de ser um determinista em matéria de filosofia da história, ou seja, que não lhe permite ser nem um pessimista radical e nem um otimista ingênuo. Pelo contrário, tal conceito lhe auxilia a ver no futuro humano um projeto indeterminado e aberto. (DALBOSCO, 2012, p. 268).

Essa reflexão nos dá uma dimensão bastante interessante da noção de *perfectibilidade*, pois tira dos ombros do filósofo um possível determinismo inferido pela assertiva de que o homem nasce bom; essa noção determinista em nada atraía o filósofo, que, através da *liberdade* já havia rompido com um possível determinismo imposto pela natureza. A *perfectibilidade* tem um caráter universal, ou seja, está presente todo e qualquer homem e independente de suas diferenças e é essa circunstância que torna o homem um ser capaz, não um ser destinado. Mas não fixemos na *liberdade* e na *perfectibilidade* o papel de caminho preciso para o progresso, pois é graças ao caráter incerto dessa segunda aliado a *liberdade* que o homem e a sociedade são passíveis de traçar tanto caminhos auspiciosos quanto funestos. Nesse sentido, a rede de possibilidades ilimitada e incerta, e sobre essa fecundidade filosófica da *perfectibilidade*, Dalbosco nos diz que:

por um lado, indica para o risco latente à vida humana, por outro, também assinala a chance e oportunidade que essa mesma contém. [...] Tal conceito, significando a relação do homem consigo mesmo e com suas objetivações, indica um processo aberto no qual o homem pode, evidentemente, deformar-se a si mesmo, mas também, de outro modo, construir-se com dignidade moral (DALBOSCO, 2012, p. 269-275).

A *perfectibilidade* se delinea como um artifício que, combinada com a *liberdade*, irá separar definitiva e imensuravelmente o homem dos animais. Ela passa a representar também uma superioridade desse primeiro em relação a aqueles, pois, uma vez que estes libertam o homem da necessidade da natureza, os tornam também capazes de modificá-la estabelecendo assim uma

distância inalcançável do animal para o homem. Enquanto uma máquina é operada, a outra é capaz de operar, de se aprimorar, de criar meios capazes de simplificar sua existência e refinar sua vivência.

Nesse ensejo, Dalbosco coloca essas categorias em uma posição determinante para a formação do indivíduo, pois “juntas, a liberdade e a perfectibilidade facultam à espécie humana nada mais do que sua educabilidade” (DALBOSCO, 2012, p. 266). A ambivalência entre erro e acerto dentro de um espaço aberto a incertezas, configura terreno propício à atividade da educabilidade. Nesse sentido, Dalbosco identifica pelo menos dois desdobramentos pedagógicos:

O primeiro, baseado no conceito aberto de ser humano, legitima a plasticidade que está inerente ao processo educativo. A exigência posta ao homem de desenvolver por si mesmo suas próprias capacidades não autoriza ninguém a determinar de fora para onde e até que nível o próprio homem deve se educar e se aperfeiçoar. [...] O segundo desdobramento, vinculado ao primeiro, justifica a própria ideia de educação: por não estar pronto e por não ser completo o homem precisa formar-se constantemente. (DALBOSCO, 2012, p. 277).

A perfectibilidade pedagógica cabe à própria ideia geral de *perfectibilidade* no sentido da disposição a contínuas tarefas de aperfeiçoamento, mas isso requer também a consciência e o reconhecimento da natureza não determinada, e da possibilidade da necessidade de um aperfeiçoamento contínuo. A perfectibilidade pedagógica parece colocar sobre o indivíduo a responsabilidade de desenvolver as próprias capacidades, não se deixando definir por um propósito já determinado. Isso nos faz refletir que esse primeiro desdobramento reflete também a importância da autodeterminação do indivíduo, que auxiliada pelas predisposições naturais do homem, tem em si os meios de aprimorar-se.

4 NATUREZA E LIBERDADE

“Tudo é certo saindo das mãos do Autor das coisas, tudo se degenera nas mãos do homem. Ele obriga uma terra a nutrir as produções da outra, uma árvore a dar frutos de outra; mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transtorna tudo, desfigura tudo; ama a deformidade, os monstros; tem de ensiná-lo para si, como um cavalo de picadeiro; tem que moldá-lo a seu jeito como uma árvore em seu jardim. (ROUSSEAU, 1992, p. 09)

É assim que Rousseau abre *Emílio ou Da Educação*, fruto de vinte anos de reflexão cujo empenho resultou em uma de suas obras mais extensas, ricas e pormenorizadas. Essa árdua empreitada já inicia de forma crítica ao advertir sobre as ações dos homens que, não satisfeitos com os empreendimentos concedidos pela natureza, interferem nela modificando o que já era perfeito e, desse modo, distorcem os caminhos corrompendo seus frutos. A crítica aos homens e a preocupação com a natureza constituem objeto onipresente quando pensamos a respeito de uma moral, pois, antes de propor, o filósofo nos concede meios de compreender seu desprezo pela sociedade e pelos homens que a compunha.

Havia em Rousseau um forte pessimismo perante os homens, em diversos de seus escritos podemos inferir que o problema reside na sociabilidade. Então, o que fazer? A marcha percorrida no *Segundo Discurso* torna-se, de certa forma, positiva ao apresentar um homem dos primeiros tempos cujos reflexos não agem de modo a prejudicar seus semelhantes proposital e simplesmente por prazer em prejudicar, pelo contrário, há nele certas tendências que favorecem as relações. Tais tendências naturais são igualmente encontradas no Emílio, porém enquanto para encontrarmos o selvagem o movimento nos parece ser de desconstrução –uma vez que o filósofo o enxerga ao pensar o homem despido da sociabilidade –no Emílio enquanto ente, temos um meio de ver a natureza tomada em seus primeiros movimentos.

Com o desenvolvimento histórico, o próprio homem se perde de si e adquire vícios que o distanciaram indefinidamente de sua natureza, distância essa que se mostra diretamente proporcional com a degeneração da sociedade que tal

como é composta, só contribui para a perpetuação desse estado imperfeito do homem. É então que a figura do selvagem dá lugar à figura da criança, pois não seria possível retornar a uma época em que não havia a sociabilidade vivida pelo selvagem, no entanto, poderia tentar recuperar a natureza a partir do próprio homem na figura do Emílio.

É nesse sentido que Rousseau identifica as potencialidades humanas e clama para que elas sejam valorizadas, pois o homem tem dentro de si as ferramentas necessárias para uma mudança real. Nessa perspectiva, a educação⁹⁰ se torna um meio de corrigir os caminhos que os homens trilharam, mas o melhor meio de se fazer isso está longe dos que eram utilizados na época. Como um grande defensor da natureza, Rousseau também empregava nela a grande responsabilidade de ser parte necessária no processo de formação do indivíduo, defendendo uma educação pela natureza de modo que não seria preciso inserir valores – o necessário é que se proteja dos vícios – dado que as potencialidades do homem caminham para uma via de desapego, de generosidade, de parcimônia, de humildade perante a vida e de identificação com os demais. Nesse sentido, o *Emílio* é o produto das propostas educacionais de Rousseau, que, segundo Dent:

conspiram para servir o propósito dominante de Rousseau: habitar o ser humano a crescer como um todo, inato, na posse de seus próprios poderes e possibilidades criativos, que ele usará para seu benefício pessoal e de outros. E, dado que ele é tão crítico das deformações e sofrimentos que a sociedade ordinariamente inflige às pessoas, Rousseau é obrigado a mostrar o que uma pessoa seria se, fiel à sua natureza, fosse criada de acordo com os princípios por ele descritos no *Emílio*. Do começo ao fim, o

⁹⁰ Um ponto interessante a se expor é que a educação como direito e como estratégia de emancipação intelectual do indivíduo é uma questão associada diretamente ao século XVIII, Trindade e Menezes ao refletirem acerca da educação na modernidade, atestam tais colocações afirmando que: “No século XVIII, a educação é colocada no centro da vida social e tem a função de homologar classes e grupos sociais, recuperar todos os cidadãos para a produtividade social, construir em cada homem a consciência de cidadão e emancipá-lo intelectualmente, liberando-o de preconceitos, tradições acríticas, fés impostas e crenças irracionais. A educação emancipa-se dos modelos religioso-autoritários do passado e reivindica para o homem a formação de si próprio em seu processo de autonomia e de liberdade. É nesse século que se constrói o “mito da educação”, sendo ela capaz de renovar a sociedade. Desse modo, a educação é o meio mais próprio e eficaz de dotar a sociedade de comportamentos homogêneos e funcionais para o seu próprio desenvolvimento [...] É no século XVIII que se impõe o direito à instrução do povo, sobretudo na França, que o liberte das condições de atraso e marginalidade psicológica e cognitiva e o recoloca como elemento produtivo no âmbito da sociedade. (TRINDADE e MENEZES, 2009, 127)

programa educacional está a serviço desse propósito superior (DENT, 1996, p. 119).

Essa preocupação de formação moral do homem estava diretamente associada ao desejo de recuperar a liberdade perdida, tema que ocupa papel central na filosofia rousseauiana. A liberdade se mostra como uma grande dádiva conferida pela natureza que, curiosamente, é o que oportuniza o homem a sair da própria natureza.

No entanto, o que parece um paradoxo é na verdade o que permite o verdadeiro exercício da virtude, pois um ser condicionado não é passível de moralidade, e em Rousseau (1992) a liberdade foi concedida ao homem a fim de que este fizesse o bem de vontade própria já que a natureza o dotou também de condições para tal, restava a ele saber usar as faculdades com as quais fora dotado.

4.1 A natureza como guia e a liberdade como caminho

Rousseau é visto como um grande cético quando diz respeito à sociedade de seu tempo, no entanto um simples ceticismo nos parece eufemismo frente as declarações proferidas por ele, pois, mais do que um ceticismo, o filósofo demonstra um verdadeiro pessimismo frente a sociedade e os homens que a compunham. O filósofo percebe os males e enxerga grande dificuldade em enfrentá-los, e quando não mais suporta essa relação procura recolher-se. No entanto, apesar de todos os problemas para com a sociedade que o faziam ilhar-se, ainda assim parecia sempre estar procurando soluções para os problemas nela contidos. Nesse sentido, ao discorrer sobre os vícios presentes nos homens, o filósofo salienta “uma coisa muito consoladora e útil ao mostrar que todos esses vícios não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado” (ROUSSEAU, 1983b, p. 424).

Tal pensamento nos faz entender que os vícios presentes nos homens lá estão devido ao modo o qual o indivíduo é orientado⁹¹, ideia que nos remete

⁹¹ “A juventude jamais se extravie por conta própria; todos os seus erros decorrem de ser mal conduzida”. (ROUSSEAU, 2005a, p. 55).

imediatamente à obra considerada pelo autor como a mais importante⁹² que escrevera: *Emílio, ou Da Educação*. Muitas vezes confundida como uma obra estritamente pedagógica⁹³, o verdadeiro propósito desta se faz conhecido quando o autor indica seu verdadeiro intuito ao afirmar que: “Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana” (ROUSSEAU, 1992, p. 16). Desse modo, apesar de ser um tratado de educação, como se enuncia no próprio título, essa obra se trata muito mais de uma obra direcionada a uma formação moral⁹⁴, do que a uma formação pautada em preceitos pedagógicos e formação letrada, isso fica bastante claro com a seguinte declaração do filósofo: “Saindo de minhas mãos, ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre; será primeiramente um homem” (ROUSSEAU, 1992, p. 15). Assim filósofo indica o objetivo maior do seu projeto de educação que visa que o indivíduo seja formado para a vida humana, pois o estado de homem é o ofício e vocação de todos os indivíduos. Podemos associar esse propósito ao entendimento de Cassirer (1999, p. 64) ao defender que o genebrino “compreendeu agora que a questão ‘o que o homem é’ não pode ser separada da questão ‘o que o homem deve ser’”. Desse modo podemos concluir que o princípio que rege a filosofia de contida na obra de 1762 está baseado, sobretudo na formação do indivíduo enquanto ser humano.

Nesse intuito, a educação do homem deve estar associada à natureza, e, para compreender a noção de homem e de natureza, é indispensável irrogar o homem de sensibilidade, pois a sensibilidade é o que faz falar a natureza. Ao nascer, o indivíduo já age por meio de sua sensibilidade ao buscar os objetos que lhe apraz e ao evitar aqueles que lhe causam algum desagrado. Inicialmente, essa relação é orientada por disposições que nos levam a fazer aquilo que agrada nossa sensibilidade, influenciando para o nosso bem-estar. Entretanto, “essas disposições se estendem e se afirmam na medida em que nos tornamos mais sensíveis e mais

⁹² Essa afirmação fica clara no livro XI das *Confissões* quando Rousseau declara que “Nenhuma obra teve tantos e tão grandes elogios particulares, nem tão pouca aprovação pública. O que me disseram e o que me escreveram as pessoas mais capazes de julgá-la confirmou que aquela era a melhor de minhas obras, bem como a mais importante.” (ROUSSEAU, 2008, p. 516).

⁹³ Aqui iremos falar a respeito da formação do homem e sua educação, focando no *Emílio, ou Da Educação* no qual se encontra uma educação privada. Rousseau trata da educação pública no *Artigo Sobre a Economia Política* e nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia*.

⁹⁴ Na *Carta à Beaumont*, Rousseau confirma que seu interesse estava em evitar que os homens tornarem-se maus, egoístas e vaidosos. “Meu livro se dedica à busca do que seria necessário fazer para impedi-los de terminar dessa forma”. (ROUSSEAU, 2005a, p. 49). O livro em questão é o *Emílio*, e a declaração se dá em um contexto em que o filósofo fala acerca dos males que os interesses particulares podem causar.

esclarecidos; mas constrangidos por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos sob a influência de nossas opiniões” (ROUSSEAU, 1992, p. 12). Assim, na medida em que o indivíduo se desenvolve expandindo a sua cognição e a sua capacidade de conhecer e de explorar, ele passa a ser permanentemente acometido por todos os objetos que o cercam, e, antes de serem alteradas pelas influências sofridas, essas disposições compunham o que Rousseau compreende por natureza. A natureza ganha grande importância tornando-se aspecto ao qual todas as atitudes do indivíduo devem se reportar, e essa confiança na natureza induz o filósofo a colocá-la em uma posição ilustre de máxima, assim como podemos observar na seguinte citação:

Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano; não se encontra neste nenhum só vício que não se possa dizer como e por onde entrou. (ROUSSEAU, 1992, p. 78).

É nesse sentido que Rousseau sugere que a educação primeira seja exclusivamente negativa. Essa educação negativa sugerida pelo filósofo refere-se, como bem observa Starobinsky (2011), ao verbo estando associada à crítica que ele faz em relação a educação tradicional. O filósofo faz a dada conexão da seguinte maneira:

Se o homem é bom por sua natureza, como creio haver demonstrado, segue-se que assim permanece enquanto nada que lhe seja estranho altere. E se os homens são maus, como se deram ao trabalho de me ensinar, segue-se que sua maldade chega-lhes de outro lugar; cerre-se, pois, a entrada ao vício e o coração humano será sempre bom. Com base nesse princípio, estabeleço a educação negativa como a melhor, ou antes, a única educação boa [...] (ROUSSEAU, 2005a, p. 57).

Torna-se simples compreender como se dá essa proposta do autor, se compreendermos seu gênio que frequentemente evocamos. Sua decepção para com a sociedade o fazia negá-la, sua insatisfação com as noções de natureza o provocava igualmente a negá-las, a visão que tinha da educação tradicional o aborrecia profundamente e, assim, negava também esse tipo de educação. Assim, a *educação negativa* aparece se referindo, sobretudo, a noção de natureza, o filósofo está negando àquele tipo de educação que nega a natureza, fazendo o que

Starobinski chama de “negação da negação”. A natureza oferece os meios para que o homem se desenvolva da melhor maneira, porém, ao introduzir noções artificiais, a sociedade afasta o homem do caminho confiável da natureza. Assim sendo, trata-se de impedir que falsas noções adentrem no coração do homem, a questão não está “em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro” (ROUSSEAU, 1992, p. 50). Conforme o pensamento rousseauiano, as tendências naturais do ser humano são boas, assim ele tem dentro de si as ferramentas que o tornam hábil a tornar-se virtuoso e, portanto, uma *educação negativa* se adequaria bem aos indivíduos, uma vez que, sendo o homem isento de vícios inatos, a melhor maneira de lutar contra esses vícios seria impedindo-os de nascer.

O objetivo está em edificar uma forma de educação que fosse mais adequada à sua natureza e que fosse conveniente ao estado de homem para o qual nasceu. Na *Carta à Beaumont*, o filósofo defende com determinação essa tese atacando as bases da educação tradicional, assim como também as bases da educação religiosa que tomava como pressuposto um homem pecador. Desse modo contrapõe a *educação positiva* à *negativa*:

Denomino educação positiva aquela que pretende formar o espírito antes da idade e dar à criança um conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos do conhecimento, antes de nos dar esses próprios conhecimentos e nos preparar para a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, ao contrário. Não produz virtudes, mas protege do erro. Ela prepara a criança para tudo o que pode conduzi-la à verdade, quando estiver em condições de entendê-la, e ao bem, quando estiver em condições de amá-lo. (ROUSSEAU, 2005a, p. 57).

Rousseau se utiliza de sua tese da boa natureza do homem e a incorpora à educação, salientando a importância do bom desenvolvimento físico e cognitivo para que o indivíduo esteja apto a desenvolver-se moralmente. Uma vez que um dos grandes objetivos da educação proposta pelo genebrino é tornar o indivíduo autônomo, que ele saiba discernir o verdadeiro do falso, que seu espírito tenha se aperfeiçoado de forma a não permitir ser governado senão por sua própria razão e consciência, o filósofo aspirava libertar os homens da educação que considerava insensata. Nesse sentido, a *educação negativa* proposta por ele propicia também uma liberdade e independência da razão humana, pois não submete o indivíduo à

razão ou doutrina de outrem, o que se sugere é que se forme o indivíduo para que ele tenha condições de julgar a partir de sua própria razão.

Uma vez que as inclinações naturais são propícias a desenvolverem a humanidade, trazendo assim resultados benéficos para o homem e suas relações, essas inclinações devem ser otimizadas, devendo a educação ter, portanto, uma estreita relação com a natureza⁹⁵. Essa relação com a natureza faz parte da própria educação do indivíduo, como nos indica Rousseau ao apresentar a *educação da natureza*, a *educação dos homens* e *educação das coisas* como três tipos de educação, através das quais o homem é orientado durante sua vida, definindo-as da seguinte forma:

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos, é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas. (ROUSSEAU, 1992, p. 11, grifo nosso).

Essas são três diferentes esferas de educação que devem ser direcionadas para o mesmo fim, que é a educação moral do indivíduo, no entanto, o homem só tem o controle da segunda e, em parte, da terceira. Então, como proceder? É justamente àquela a qual não há controle que deve servir como uma espécie de núcleo ao redor da qual devem girar as outras duas. Assim, a *educação dos homens* e a *educação das coisas* devem ser orientadas no mesmo sentido em que a *educação da natureza* caminha, e não ir contra ela.

A *educação dos homens* deve orientar o desenvolvimento concebido e concedido pela natureza, desse modo não constitui tarefa do homem controlar o desenvolvimento das disposições naturais, e sim orientá-los. Assim, Rousseau nos dá um exemplo a respeito de que se trata essa natureza e a sua relação com o hábito:

Não há hábitos que só se adquirem pela força e não sufocam nunca a natureza? É o caso, por exemplo, do hábito das plantas cuja direção vertical se perturba. Em se lhe devolvendo a liberdade, a planta conserva a inclinação que a obrigam a tomar; mas a seiva não muda, com isso, sua direção primitiva; e se a planta continuar a vegetar, seu prolongamento

⁹⁵ “Observai a natureza e segui o caminho que ela vos indica.” (ROUSSEAU, 1992, p. 22).

voltará a ser vertical. O mesmo acontece com as inclinações dos homens. (ROUSSEAU, 1992, p. 11-12).

Essa declaração feita pelo autor é usada no intuito de ilustrar o significado atribuído ao termo natureza, e o que ela significa frente ao hábito e a educação, visto que “a educação não é senão um hábito” (ROUSSEAU, 1992, p. 12). No entanto, independente do caráter positivo ou negativo dos hábitos adquiridos, a natureza do indivíduo continua presente, como a seiva continua presente na planta mesmo que tome uma direção contrária a sua natureza, pois, tal como a planta, para que a natureza do indivíduo possa se manifestar é necessária a liberdade. É nesse sentido que podemos enxergar a liberdade dando seus primeiros passos em direção a tornar-se uma espécie de espinha dorsal que sustenta o processo educativo baseado na natureza⁹⁶. No entanto, como já dissemos, mais do que corrigir, a intenção é, sobretudo, prevenir para que não seja necessário algum tipo de intervenção para um mal que já está feito, mas que poderia ter sido evitado.

Sufocam a natureza através de imposições, compensam a obediência com emulação, e, nesse ritmo, educam reproduzindo vícios que mais adiante tentarão tirar, “experimentaram todos os instrumentos, menos um, o único precisamente que pode dar resultado: a liberdade bem regrada” (ROUSSEAU, 1992, p. 77). É nesse seguimento que se deposita no próprio indivíduo uma espécie de esperança cuja formação moral pode ser atingida por meio da própria natureza com o auxílio da liberdade. Nesse sentido, Francisque Vial esclarece a posição de Rousseau e amplia nossa visão, ao indicar que:

Quem queira, pois, adaptar a educação à natureza deve recorrer a este meio único: a liberdade, o único legítimo, e também o único que tem possibilidade de êxito, pois é o único que está em harmonia com as necessidades e os direitos da natureza humana.⁹⁷ (VIAL, 1937, p. 101, tradução nossa).

⁹⁶ A liberdade adquire tamanha importância devido ao fato de ser um meio através do qual a natureza pode voltar a emergir.

⁹⁷ “Quien quiera, pues, adptar la educación a La Natureza debe recurrir a este médio único: la libertad, el único legítimo, el único también que tiene posibilidad de êxito, pues es el único que está em armonía com lãs necesidades y lós derechos de La natureza humana”. (VIAL, 1937, p. 101).

Desse modo, Vial, em seu estudo dedicado à doutrina educativa de Rousseau, identifica certa conjectura em seu preceito pedagógico: “é que a criança deve ser educada pela e para a liberdade”⁹⁸ (VIAL, 1937, p.101, tradução nossa). Desse modo, a liberdade exerce um duplo papel no que se refere a formação do indivíduo, o de princípio e finalidade.

Rousseau visa formar um homem livre e autônomo, e a educação nesse processo é essencial para que o real objetivo seja atingido, uma vez que, “para um ser livre, a educação apropriada só pode ser a educação pela liberdade.” (SAHD, 2005, p.113). Assim, a liberdade se configura como parte imprescindível no processo de desenvolvimento do indivíduo isso inclui também a liberdade física cuja importância é destacada⁹⁹ ao ilustrar a fase em que o indivíduo quer brincar, correr, pular, pois essas atividades são importantes para que o indivíduo adquira vigor, destreza e aprendizado sobre si e sobre os próprios limites.

Para exercer uma arte cumpre começar por obter os instrumentos e, para poder empregar utilmente tais instrumentos, é preciso fabricá-los bastante sólidos para que resistam ao uso. Para aprender a pesar é preciso portanto exercitarmos nossos membros, nossos sentidos, nossos órgãos, que são os instrumentos de nossa inteligência; e para tirar todo o proveito possível desses instrumentos, é preciso que o corpo que os fornece seja robusto e são. Assim, longe de a verdadeira razão do homem se formar independentemente do corpo, a boa constituição do corpo é que torna as operações do espírito fáceis e seguras. (ROUSSEAU, 1992, p. 121).

Nesse sentido, torna-se necessário transgredir a acepção errônea de que se deve superproteger a criança, isso na verdade traz mais danos do que benefícios, pois ela é limitada por sua própria idade e condição, não sendo necessárias demasiadas restrições que – em favor de sua segurança e conforto – evitem qualquer circunstância que a coloquem em uma situação em que possa se machucar, pois “sofrer é a primeira coisa que se deve aprender e a que terá mais necessidade de saber” (ROUSSEAU, 1992, p. 59). Alguns infortúnios são

⁹⁸ “es que el niño debe ser educado por y para la libertad” (VIAL, 1937, p.101).

⁹⁹ O filósofo faz uma reflexão considerável desde a criança ainda de colo, acerca das circunstâncias mais simples dessa fase inicial de formação, tal como quando a enfaixam limitando ainda mais seus movimentos, o que o filósofo chama de “algemas”, pois restringe-se, assim, a primeira liberdade que poderiam gozar, que é de distender os membros, movimento que se faz necessário para o bom funcionamento fisiológico do indivíduo. Costume que influi no humor e comportamento da criança e traz menos vantagens do que se espera e danos indesejados. Assim, em decorrência dessa negação da liberdade física o homem sofria de consequências nocivas, ao suprimir uma liberdade civil as consequências não seriam diferentes. Ver *Emílio*, Livro I.

inevitáveis, a criança irá cair, se ferir, sangrar, porém “é menos o golpe do que temor que atormenta” (ROUSSEAU, 1992, p. 58). Por isso, deve-se transmitir tranquilidade para que a criança receba equilíbrio em seu espírito, pois é na infância “que se tem as primeiras lições de coragem e que, experimentando sem pavor dores ligeiras, se aprende gradualmente a suportar as grandes” (ROUSSEAU, 1992, p. 59).

A quantidade de vezes que cair servirá para aprender a levantar e “o bem-estar da liberdade compensa muitas machucaduras” (ROUSSEAU, 1992, p. 60). Certamente a criança estará mais alegre brincando, mesmo que suscetível a possíveis inconvenientes, do que estaria em um quarto ou dentro de casa no que consideram estar em segurança. A vivência e experimentação constituem uma parcela de grande importância na formação do indivíduo, mesmo as não tão agradáveis. Que aprenda a ir em frente mesmo quando o caminho for incerto, pois essas pequenas lições irão repercutir em sua vida adulta, impedindo-o de acovardar-se e se tornar um homem subordinado à vontade de outros. É assim que desde a infância, limitado pela própria natureza e orientado segundo a *educação da natureza*, que o indivíduo começa a ter noções de limitação das próprias forças, a ser destemido, porém, prudente, aprenderá a ser paciente e a não se desesperar com os infortúnios.

Apesar de o indivíduo ser auxiliado por um preceptor, ele deve ser livre e governado pela lei da necessidade. Que ele cresça entre as coisas, e se caso tenha que depender de algo, que seja delas nunca dos homens, pois assim sua razão é formada a partir de sua própria experiência. Que o indivíduo tenha a natureza como verdadeiro guia para que possa confiar em percorrer o caminho da liberdade, pois é a liberdade submetida à natureza que mostrará os limites e possibilidades existentes em sua alma que experimentava uma liberdade ainda rudimentar, mas que, no entanto, vai em busca de uma liberdade superior, pois o homem pode e deve, ser inteiro consigo. O homem não vive mais em estado de isolamento, por isso é necessário que ele esteja em condições de viver em sociedade, e, a partir das virtudes desenvolvidas torna-se capaz de enxergar o outro como a si mesmo, como um igual tal como quer a natureza, podendo então usufruir de uma liberdade mais perfeita: a liberdade moral e civil.

4.2 Da liberdade natural à liberdade moral e civil

Os temas natureza e liberdade aqui trabalhados, foram desenvolvidos sobretudo, a partir do *Segundo Discurso* e do *Emílio*, e em ambas as obras podemos encontrar a questão da felicidade perpassando-se entre os temas citados. No estado de natureza, por exemplo, encontramos uma felicidade efetivada, porém não podemos universalizar a ideia de felicidade desse estado como uma ideia acabada de felicidade para Rousseau, pois a felicidade que o selvagem usufrui é uma felicidade limitada pelo estado de natureza e pela liberdade natural, que não cabe ao homem civil¹⁰⁰. É possível enxergar, tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Emílio*, que a felicidade consiste em estar mais próximo da condição natural, no entanto não há como recuperar a paz e inocência perdidas, não se pode limitar as preocupações do homem moderno à sua alimentação, ao sexo e ao repouso, pois a vida tomou uma forma complexa tornando impossível regredir aos tempos em que não havia sociabilidade. Nesse sentido, como o homem moderno pode ser feliz se em muito se distancia de sua condição natural? Primeiramente, torna-se relevante aclarar o que seria, genericamente, essa condição natural. Tomando o apanhado de informações aqui expostas, baseadas e fundamentadas nas declarações de Rousseau, consideramos que a condição natural dos homens está, sobretudo, em serem livres, iguais e trajados de atributos que os impulsionam a prezar pela sua própria existência e que favorecem a perpetuação de sua espécie. Desse modo uma grande questão se coloca: Haveria como o homem moderno recuperar sua condição natural?

Sabemos que o homem não pode regredir ao estado de natureza para fruir dessa condição, assim, se faz necessário pensar meios de possibilidade para solucionar os problemas contidos no meio social. Esse ponto nos impõe a ressaltar a ligação existente entre quatro das principais obras abordadas na presente pesquisa. Em sua *Carta 2 ao Sr. de Malesherbes*, Rousseau (2005b) afirma que os dois *Discursos* e o *Emílio* perfazem juntos um mesmo todo. Cassirer (1999), em seu estudo acerca de Rousseau, afirma que o filósofo considerava o *Contrato* como uma

¹⁰⁰ Essa felicidade do selvagem só é possível pelo fato de que sua força e liberdade permitiam suprir suas necessidades. É nesse sentido que este homem era mais feliz do que o homem civil, já que que o homem civil possui necessidades que vão além do que seu poder e força permitem realizar.

continuação lógica e aperfeiçoamento das ideias dos dois *Discursos*¹⁰¹. Desse modo, apesar das aparências que enganam do *Primeiro Discurso* e a “queda” no *Segundo Discurso*, ainda é possível encontrar no fechamento de ambas as obras uma esperança de mudança e a educação entra como um elemento comum presente nessas duas obras que concorreram ao prêmio de Dijon. No *Primeiro Discurso*, o filósofo alerta para a educação insensata que corrompe o julgamento dos homens, no *Segundo Discurso* faz alusão a um tipo de educação que dispensaria a necessidade da lei, estas são as grandes temáticas desenvolvidas no *Emílio* e no *Contrato*.

É nesse sentido que reflexão sobre a sociedade evolui da crítica à tentativa de superação. Pissarra (2002) aponta que a solução está na transformação da sociedade, atendendo-se para o fato de que uma sociedade não-corrompida só poderia ser criada por homens não-corrompidos e sábios, sendo necessária assim uma transformação coletiva e também individual. Esse pensamento nos leva sem reservas a pensar no *Emílio* e no *Contrato Social* como possíveis meios de transformação dos homens e de seu modo de viver.

Arbousse-Bastide(1956) sugere que o plano de Rousseau deveria ser encarado como tendo duas direções, uma de “queda” e outra de “salvação”, de modo que a salvação só pode ser obtida caso se evite a queda, sentido esse que resume¹⁰² a ideia do *Emílio*. Arbousse-Bastide delinea, ainda, que nessa perspectiva do *Emílio*, o *Contrato Social* entra como uma ferramenta que auxilia o bom uso da razão nas relações humanas. São inúmeras as conexões feitas entre o *Emílio* e o *Contrato*, conjecturas que parecem ter sido permitidas pelo próprio autor, uma vez que encontramos no *Emílio* uma espécie de compêndio do *Contrato*, e que podemos encontrar no *Contrato* ideias presentes no *Emílio*, assim as conexões se mostram pertinentes considerando também que por um tempo as duas obras foram escritas simultaneamente. Launay (2004) vai além das puras conexões e semelhanças e assevera que não se pode separar o *Emílio* do *Contrato*, visto que as obras foram propositalmente escritas e publicadas ao mesmo tempo. Machado

¹⁰¹ Podemos encontrar no livro IX das *Confissões*, uma declaração de Rousseau em que afirma que tudo o que havia de ousado no *Contrato Social* já havia aparecido no *Segundo Discurso*.

¹⁰² Pois, uma vez evitada a queda, possibilitaria ao indivíduo tornar-se um ser de consciência e razão.

(1983), em sua introdução ao *Contrato Social*, declara que Rousseau tinha o *Emílio* como um elemento prenunciador do *Contrato*, ideia que parece bastante pertinente ao pensamento de que se deveria “estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas.” (ROUSSEAU, 1992, p. 266).

Assim, o estudo da política se mostra estar não somente atrelado, mas põe-se como indissociável do estudo da moral. De fato, ousamos afirmar que além do próprio estudo, só podemos conceber a efetivação de uma política justa e igualitária em Rousseau ao alcançarmos uma moral manifesta no *Homem*¹⁰³ que permitirá torná-lo um *cidadão*¹⁰⁴ a fim de que se configure o *soberano*¹⁰⁵. Essa trajetória parece ser iniciada no *Emílio*, cuja proposta consistia em formar um jovem com o auxílio de sua natureza para torná-lo um homem bom e justo, que deveria estar preparado para viver em sociedade e para colocar o bem comum à frente de uma vontade particular. Em Rousseau, a natureza é o que há de mais confiável e por isso parece haver certo saudosismo por um estado de natureza que é provável que sequer tenha existido¹⁰⁶. Mas como já dissemos, é impossível retornar a esse estado das coisas, porém isso não exclui a possibilidade de a natureza poder falar em sociedade, e parece ser justamente este o objetivo de seu grande tratado de educação, uma vez que, segundo o próprio filósofo, o aluno Emílio “é um selvagem feito para viver na cidade.” (ROUSSEAU, 1992, p. 227). Nesse sentido, Launay nos diz:

Rousseau sabe que é ilusório querer educar livremente um homem livre numa sociedade onde a desigualdade domina, e que é ilusório esperar transformar a sociedade se não se dispõe de homens livres prontos para se sacrificarem por essa liberdade, pela igualdade de todos perante a lei [...] É precisamente por isso que Rousseau escreveu ao mesmo tempo o *Emílio* e o *Contrato Social* [...] Emílio terá de tal modo experimentado a liberdade e a

¹⁰³ “Saindo de minhas mãos, ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre; será primeiramente um homem, Tudo o que um homem deve ser, ele o saberá, se necessário, tão bem quanto quem quer que seja; e por mais que o destino o faça mudar de situação, ele estará sempre em seu lugar. (ROUSSEAU, 1992, p. 15).

¹⁰⁴ “Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de povo e se chamam, em particular, cidadão enquanto participantes da autoridade soberana” (ROUSSEAU, 1999, p. 22).

¹⁰⁵ “Em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, assim formada pela união de todas as demais [...] é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 22).

¹⁰⁶ Tal sentimento parece ocorrer pelo fato de que no estado de natureza o homem podia mostrar-se como de fato era.

igualdade que não poderá suportar a tirania ou a injustiça". (LAUNAY, 2004, p. XXII – XXIII).

Essa liberdade experimentada por Emílio se assemelha com o sentimento experimentado pelos selvagens. Emílio não conseguirá abrir mão de sua liberdade assim como os selvagens não abriam mão da sua¹⁰⁷. O selvagem é livre e possui características louváveis, mas seriam elas dignas de admiração visto que são frutos de reflexos instintivos ou de reações a um determinado estímulo? Rousseau parece ter deixado bastante claro que o selvagem não vivencia uma moralidade, já que é no meio social que o homem possui luzes suficientes que o possibilitam realizar a vocação comum a todos os indivíduos, que é o *estado de homem* e viver uma moralidade. Porém, ainda assim o selvagem dos primeiros tempos experimenta a liberdade adequada a seu estado, enquanto o homem moderno que ‘a toda parte se encontra a ferros’, não chega sequer a conhecer o que seria a liberdade que sua própria natureza exige. Isso faz o selvagem fruir de todos os benefícios que o estado de natureza pode oferecer, enquanto o homem moderno vive sem desfrutar dos proveitos que o estado civil poderia permitir. Como poderia um selvagem desprovido de razão efetivar sua liberdade e viver em igualdade com os demais, e o homem moderno dotado de luzes, não?

O selvagem tem a liberdade e independência de satisfazer seus desejos, sua força é suficiente para suprir suas necessidades. Já o homem civil acrescido de falsas necessidades e vivendo sempre na dependência dos outros, seja ele rico ou pobre, senhor ou escravo, não goza de sua liberdade, não pode nunca estar tranquilo, tampouco ficar satisfeito visto que suas vontades estão muito além de suas forças. Mesmo a seu modo, o selvagem é livre, já o homem civil nasce e morre na escravidão. Nesse sentido Mondolfo (1943) nos fala de uma superioridade do selvagem em relação ao homem civil, visto que o selvagem atinge o grau máximo de liberdade que seu estado oferece, enquanto o homem civil sequer conhece a sua, e ainda nessa perspectiva, o italiano proclama que o homem social não deveria ser inferior ao selvagem. Se no curso do *Segundo Discurso* foi possível ver o selvagem aperfeiçoando a si e a seu meio para facilitar sua existência, Rousseau tenta mostrar

¹⁰⁷ Como quando, por exemplo, combatiam com aqueles que queriam lhes dominar mesmo sem grandes chances de vitória, mas lutavam mesmo que tivessem que pagar com suas vidas o preço de sua liberdade.

que é possível que o homem civil adquira consciência da necessidade de aperfeiçoar a si e a seus meios para igualmente favorecer a própria existência, porém, em seu caso, isso só pode ser feito em comunidade. Nessa perspectiva, alguns aspectos se transformam ajustando-se ao novo estado das coisas. Rousseau nos dá um exemplo disso ao anunciar que:

A passagem do estado de natureza ao civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conduta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão sua razão antes de ouvir seus pendores. (ROUSSEAU, 1999, p. 25-26).

Essa consideração produz certas ramificações, primeiramente no que se refere ao *instinto pela justiça*, lembremos que Rousseau já traz esse pensamento no *Segundo Discurso*, no entanto nos traz no sentido primitivo de *piedade* que, no estado de natureza, substitui as leis, os costumes e a virtude. É a *piedade* que em vez da máxima de justiça: *fazes ao próximo o que queres que te façam*, inspira aos homens a seguinte máxima: *alcança teu bem com o menor mal possível para o próximo*. No estado de natureza imperava a segunda máxima, já no estado civil ela pode ser substituída pela primeira uma vez esse instinto de justiça passa a ser ajustado aos homens envergados de moralidade que visam uma sociedade justa.

Outro caminho a que a citação nos leva é em direção a liberdade, pois a atitude de elevar-se acima do instinto só é possível graças à ela. No entanto, a liberdade, aqui, não pode consistir no direito a busca de tudo o que se pode alcançar pois esse tipo de liberdade não mais cabe em uma sociedade complexa e deve ser abdicada por todos, entretanto, ao abrir mão de sua *liberdade natural*, o indivíduo tem um ganho muito maior do que sua perda, pois é vivendo em comunidade e vivendo de acordo com o pacto social que é possível fruir da verdadeira liberdade. No *Contrato* há a tentativa de assegurar a liberdade do indivíduo buscando instituir bases para apoiar a transição da *liberdade natural* para a *liberdade civil*¹⁰⁸. Nesse sentido, podemos compreender que “o retorno à simplicidade e à felicidade do

¹⁰⁸ Essa transição deve se dar porque o que autoriza o emprego da *liberdade natural* é o estado de natureza. O estado civil, por sua vez, só pode autorizar uma *liberdade civil*.

estado natural nos está vedado – mas o caminho para a liberdade permanece aberto, e ele *pode e deve* ser percorrido” (CASSIRER, 1999, p. 55, grifos nosso).

Para compreender esse percurso, desloquemo-nos para o primeiro livro do *Contrato Social* no qual podemos observar os motivos que levaram os homens a unirem-se, nesse sentido, Rousseau faz a seguinte análise:

Suponho que os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças de cada indivíduo pode empregar para manter nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-a a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo. (ROUSSEAU, 1999, p. 20).

Podemos observar que o filósofo procura manter a força e a liberdade dos indivíduos, porém garantindo que estas não prejudiquem ninguém. Este é o caminho que leva a necessidade e possibilidade de existência do contrato, que se atenta a:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. (ROUSSEAU, 1999, p. 20-21).

A liberdade é uma das temáticas mais trabalhadas na filosofia rousseauiana passando a adquirir certas atribuições. Vial (1937), como já visto, nos apresenta a liberdade como meio e ao mesmo tempo objetivo da educação. Mondolfo (1943) faz empreendimento semelhante ao de Vial ao indicar outro duplo papel para a noção de liberdade, tomando-a como direito, e, ao mesmo tempo, dever. Esse duplo papel pode ser visto no *Contrato*, quando, por exemplo, enquanto direito, Rousseau assegura que “o homem nasceu livre e por toda parte está agrilhado” (ROUSSEAU, 1999, p. 07); abraçando o papel de dever, Rousseau atesta que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem” (ROUSSEAU, 1999, p. 15). Assim, a liberdade se configura como um direito sublime e também como ditame, o que impede que seja usurpada ou transferida, pois ela é o que caracteriza o indivíduo como ser humano, ela é o princípio da moralidade, é a partir

dessa liberdade que o homem pode gozar de seus direitos e se comprometer com seus deveres de homem, e é graças a ela que o pacto pode ser adotado.

Desse modo, reafirmamos a correlação entre a moralidade e a política, pois o fato de aderir o pacto demanda um grau de moralidade que eleva o homem acima de si uma vez que não somente assimila suas necessidades e desejos, mas também percebe que a natureza fez os homens iguais, e nada de natural determina privilégios para uns e infortúnio para outros, esse homem compreende também que é de interesse de todos que todos tenham seus direitos assegurados e respeitados, pois:

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e sua natureza é tal que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um, senão pelo fato de não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? Eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, por conseguinte, da natureza do homem, de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência; de que deve partir de todos, para aplicar-se a todos. (ROUSSEAU, 1999, p. 39-40, grifo do autor).

Os direitos e deveres acordados em comunidade só podem ser garantidos uma vez que todos estejam dispostos a cumprir suas atribuições e a respeitar seus semelhantes, pois, como já alertava Rousseau (1999), tal é a integridade desse acordo que a menor violação o anularia e o homem então perderia a liberdade convencional conquistada. Mas além dessas observações, temos outras duas a destacar.

Primeiro, o princípio do *cuidado de si mesmo* mostra-se presente na disposição do homem em cumprir seus deveres e prezar igualmente pelo direito dos outros, tendo em vista a reciprocidade que se espera do ato, Machado (1983) afirma que em virtude da concordância da vontade geral, cada um deve pensar em si pensando nos outros, e pensar nos outros, pensando em si. Em segundo lugar, analisemos mais cuidadosamente o seguinte trecho: “a *igualdade de direito* e a *noção de justiça* que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, *por conseguinte*, da *natureza do homem*” (ROUSSEAU, 1999, p. 40) Percebemos aqui que a igualdade de direito e a noção de justiça derivam da

preferência que cada um tem por si e, conseqüentemente, da natureza do homem¹⁰⁹, assim a natureza entra como um princípio da qual se deriva a igualdade de direito e a noção de justiça.

Uma questão que não pode ficar de fora quando falamos em liberdade na sociedade civil é a questão da igualdade, pois esta, juntamente com a liberdade, é um dos principais objetos a que o homem deve buscar e preservar. No *Segundo Discurso*, Rousseau trabalha a partir da desigualdade, denominada por ele como *desigualdade moral ou política*, que é um dos grandes males da sociedade e consiste “nos diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais reverenciados e mais poderosos do que aqueles, ou mesmo se fazerem obedecer por eles” (ROUSSEAU, 2005c, p.159). A igualdade é primordial para o alcance da liberdade, pois se esta não estiver presente os homens ficam propensos a submissão que se dá devido ao fato de os mais poderosos econômico-politicamente terem meios para sujeitar os outros a seus interesses particulares. Podemos aclarar tal questão com as palavras de Rousseau:

Já disse o que é a liberdade civil; a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que, quanto ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da classe e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar um outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. (ROUSSEAU, 1999, p. 62-63).

Não há como se efetivar a liberdade entre os homens em uma sociedade em que não siga o preceito da igualdade, pois é somente através desta que os homens podem instituir o contrato permitindo assim a liberdade civil.

Todos buscam viver juntos em condições de liberdade e igualdade, por isso, ao concordar com regras que asseguram direitos e prescrevem deveres para todos os membros da sociedade torna possível que esta seja igualitária e justa, pois

¹⁰⁹ É importante salientar que no *Segundo Discurso* o filósofo parecia bastante preocupado em encontrar a verdadeira essência do homem para através dela derivar as leis que melhor conviessem à sua condição. Neste mesmo estudo encontramos a *liberdade*, a *igualdade*, o *amor de si* e a *piedade* como características intrínsecas dos homens. Já no *Contrato Social* a proposta é encontrar regras de administração legítimas tomando os *homens como são* e as leis como podem ser. Tomando essas informações e certas passagens do *Contrato*, nos parece que Rousseau coloca em prática seu projeto tomando a noção de homem por ele concebida, e ajustando o modo de viver da sociedade à esse homem, fazendo assim uma integração entre o indivíduo e a sociedade.

cada membro possui o que lhe é de direito em uma sociedade na qual todos estão sob iguais deveres. Assim, Rousseau apresenta as motivações humanas para abraçar um contrato entre semelhantes e firmar uma sociedade democrática na qual

ao invés de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima a aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo ser desiguais em força ou em talento, todos se tornam iguais por convenção e de direito. (ROUSSEAU, 1999, p. 30).

Em uma época na qual a liberdade e a igualdade eram ainda limitadas pelo poder e por vontades particulares, Rousseau já enxergava que era papel do Estado resolver certos problemas que estavam para além da pura vontade e capacidade dos homens¹¹⁰. Para isso seria necessário que os indivíduos abrissem mão dos direitos individuais característicos do *estado de natureza* para a obtenção dos direitos civis característicos do estado civil, pois já que o homem não se encontra mais no estado de natureza, cabe ele adequar sua liberdade à liberdade do corpo político. A passagem dos impulsos naturais às leis que regulamentam a organização social apresenta vantagens e também uma restituição total para aqueles que abriram mão daqueles primeiros impulsos pois, aos cidadãos são assegurados direitos efetivos por meio das leis estabelecidas pelo soberano. Tal condição mostra-se mais vantajosa do que aquela que ocorria no estado de natureza na qual não havia nenhuma garantia, e mostra-se mais vantajosa também do que a da sociedade moderna que só beneficiava os grandes. E assim, ao garantir os direitos dos cidadãos mediante convenções legais, a sociedade compensa a perda da liberdade natural com a segurança de uma verdadeira liberdade, pois a liberdade:

Não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Ela se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima e si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade. E ele está concretizado na '*volonté générale*', na vontade do Estado. (CASSIRER, 1999, p. 55).

¹¹⁰ No entanto é importante reconhecer que Rousseau considerava certas desigualdades como legadas pela natureza, que no caso seria a *desigualdade natural ou física*. Como o próprio nome já adianta, esta está mais ligada à esfera física do indivíduo consistindo, por exemplo, na diferença de idade e na força física.

Assim, a verdadeira liberdade só é possível no contexto da sociedade civil mediante leis estabelecidas com base no acordo que promove o cumprimento da vontade geral. Esse estado civil não exclui a liberdade, pelo contrário, a garante em um nível mais elevado, pois acrescenta ao homem “a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor se si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 26). Ser verdadeiramente livre não consiste na independência característica do estado de natureza, pois, em sociedade, a liberdade decorre das leis que os próprios cidadãos estabelecem para as suas ações tendo em vista a organização da vida em grupo.

Desse modo, em virtude da vontade e necessidade de retomar os direitos da humanidade em meio social, a natureza chama o homem para fruí-la através da liberdade, do cuidado de si e do amor à humanidade. Assim, é através da liberdade alcançada, em união com o que há de mais puro na natureza humana, que os homens podem alcançar uma dimensão de convivência superior a qualquer outra conhecida.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão pela busca da natureza do homem é capaz de despertar simpatizantes e opositores. Apesar de exaustivamente usado, o próprio termo natureza desperta certa inquietação por ser de difícil conceituação, todavia apesar das dificuldades que o conceito carrega não se pode deixar de lado importância de investigá-lo. Assumindo as dificuldades, mas também lançando luz para a importância que este estudo carrega, Prado Jr. nos diz:

Se é tão difícil definir o conceito de natureza, na filosofia das Luzes, é talvez porque ela seja menos um conceito do que um *horizonte* de toda a conceitualização possível [...] Lendo os historiadores do conceito de natureza no século XVIII, somos tentados a fazer pastiche de Wittgenstein e recomendar: “*Don’t ask for the meaning, ask for the use*”¹¹¹. (PRADO JR., 2008, p. 403).

É importante destacar que a Europa, entre séculos XVII e XVIII, vivia um momento em que buscava no *Jusnaturalismo* a fundamentação do direito e da organização da vida. Era nesse intuito também que o genebrino Rousseau fazia uma busca incessante pela natureza do homem, pois a ideia de natureza desempenhava um papel de regulador¹¹² da vida prática e por isso torna-se tão importante entender verdadeiramente a noção de natureza. O filósofo, que se tornou um dos grandes nomes da modernidade, era também um severo crítico dela como podemos perceber no discurso de Lakanal na cerimônia que levou as cinzas Rousseau ao Panteão:

Num tempo em que todas as homenagens eram prestadas ao berço, às grandezas, às riquezas, atacou a todos esses velhos preconceitos e proclamou a igualdade natural; colocando em seu devido lugar, que dizer, no vazio, os títulos de nobreza: atacou frontalmente os favoritos, lançou sobre a culposa e estúpida opulência todo o desprezo da sabedoria e toda a indignação da virtude. [...] Sua alma só respirava para a liberdade dos

¹¹¹ “*Não pergunte o significado, pergunte pelo uso*”. (PRADO JR., 2008, p. 403, tradução nossa).

¹¹² Essa parecia ser a intenção dos filósofos que investigavam este tema, pois para além da pura definição estava seu uso. Se os homens são viciosos, devem submeter-se a uma autoridade para a própria proteção; se alguns indivíduos nascem para exercer tarefas superiores, é necessário que tenha inferiores exercendo um papel aviltante; se os indivíduos são iguais e tendem ao bem, devem associar-se igualmente e ter direitos e deveres iguais. Assim se mostra que função da investigação da natureza está em encontrar o que há de mais essencial no indivíduo para então refletir o melhor meio de organização social.

homens, e isto o fez um estrangeiro entre seus contemporâneos. (LAKANAL *apud* SABORIT, 2009, p. 301 e 302).

O genebrino narrava as mazelas da sociedade rechaçando-as vigorosamente como se estivessem a todo o momento sob seu olhar. Rousseau(1992) declarava que as palavras *pátria* e *cidadão* deveriam ser riscadas da língua moderna, pois não acreditava que as instituições públicas serviam aos homens e nem que os homens serviam a fins que não fossem seus próprios interesses, e, por isso, o problema se mostrava claramente à seus olhos. Filho do século das luzes, herdou dele o desejo de mudanças e a confiança de que o homem poderia gerir a própria vida, no entanto, o filósofo enxergava que algo estava errado tanto com os homens quanto com a maneira que levavam suas vidas e acreditava intensamente que os homens tornam-se o que são através da sociedade. Toda a submissão ultrajante que impera na sociedade e todos os vícios estampados em sua face, diziam respeito ao homem social e não ao homem natural. O filósofo tinha a convicção de que os vícios que tornavam a vida desnaturada não eram de modo algum advindos da natureza e então, resolve tentar compreender de que era composta a natureza do homem.

Garcia (2012) chama a atenção para a importância do tema na filosofia rousseuniana, destacando esse tema como obrigatório para a compreensão da filosofia de Rousseau, por isso buscamos aqui compreendê-la o mais próximo possível dos olhos do filósofo. No conjunto de sua obra, enxergamos um movimento de desconstrução pautada na crítica e negação da sociedade moderna, sendo possível ver também a desconstrução de um homem corrompido; todavia, é nessa crítica que encontramos as bases de uma futura (re)construção. Se o homem está corrompido, isso significa que ele foi alterado, ou seja, se sua natureza encontra-se corrompida é porque havia um estado antes dessa alteração.

Seguindo esse caminho, procuramos mostrar a forma de governo e de organização social que o filósofo rechaçava veementemente. Podemos encontrar facilmente denúncias acerca da valorização do luxo, dos perigos da opulência e de uma ideia de felicidade que nunca está dentro do próprio homem:

E quanto não custam essas voluptuosidades cruéis que um pequeno número adquire às custas da multidão? O luxo das cidades leva ao campo a

miséria, a fome, o desespero; se alguns homens são mais felizes, o gênero humano é apenas mais digno de lástima. Ao multiplicar as comodidades da vida para alguns ricos, nada mais se fez além de forçar a maior parte dos homens a se considerar miserável. Que felicidade bárbara é essa que só se sente às custas dos outros? Amas sensíveis, digam-me, o que é uma felicidade que se compra com dinheiro? (ROUSSEAU, 2005d, p. 148).

Destaquemos também os perigos da falsa polidez e das aparências:

Dizei-nos ainda: os conhecimentos tornam os homens mais brandos, nosso século é menos cruel, derramamos menos sangue. Ah, infelizes! Fazeis porventura derramar menos lágrimas? E quanto aos infelizes que se fazem morrer de inanição durante toda uma vida, não prefeririam eles perdê-la de uma só vez sobre o cadafalso? Por serem mais brandos sois vós menos injustos, menos vingativos? É a virtude menos oprimida, o poder menos tirânico, o povo menos abatido? Veem-se menos crimes, são os malfeitores mais raros, estão as prisões menos cheias? Que ganhastes, então, ao vos abrandar? Aos vícios que trazem a marca da coragem e do vigor substituístes aqueles próprios das pequenas almas. Vossa brandura é baixa e pusilânime, vós atormentais de forma oculta e protegida aqueles contra quem antes teríeis usado a força abertamente. Se sois menos sanguinários, isso não é virtude mas fraqueza; não é em vós senão um vício a mais. (ROUSSEAU, 2005d, p. 149).

A citação acima faz parte de uma carta escrita poucos anos depois da publicação dos dois *discursos* e contém ideias presentes nestes ao mostrar, por exemplo, o desprezo de Rousseau pela organização social e pelos vícios disfarçados de mansidão. É devido a esse tipo de crítica que procuramos ao máximo compreender o movimento do pensamento do filósofo, tentando fazer esforço semelhante ao apresentarmos o contexto político e social que o filósofo repugnava, essa ordem que concedia privilégio para alguns poucos em detrimento de milhares, uma ordem social estabelecida na desigualdade dos homens como se aqueles primeiros tivessem uma natureza superior ao último, coisa que o filósofo declarava ser inexistente. Teóricos também se pautavam na ideia de que a natureza estabelecia como deveria a vida deveria ser organizada – teorias estas que em muitas vezes visava os interesses dos grandes. Rousseau vai contra essa ordem e assegura que não existe na ordem natural algo que diferencie essencialmente os homens de modo a oferecer vantagens a uns em prejuízo de outros, essa desigualdade moral e política é puramente convencional.

Assim como Rousseau não aceitava o modo de vida que os homens levavam, não aceitava também as noções de homem que eram preferidas e por isso

sua filosofia parece sempre seguir a via da negativa, pois para conceber uma noção de homem, precisava primeiro negar tudo aquilo que estava sob seus olhos – a própria noção de natureza é uma ideia que aparece como um artifício para negar a sociedade que a nega¹¹³. Assim, após analisar o modo de vida que o homem não deveria levar e perceber o que o homem não era, fomos para a fase de reconstrução em busca do homem rousseauiano. Nessa fase, nos utilizamos de dois de seus grandes escritos em que coloca o homem no papel de protagonista¹¹⁴ que nos fez chegar na *liberdade*, na *capacidade de aperfeiçoar-se*, no *amor de si* e na *piedade* como qualidades que compunham a própria natureza humana nos fazendo perceber também que tais atributos eram os que mais contribuía para a confiança que o filósofo tinha na natureza do homem.

Conforme sua obra se desenvolve, desenvolvem-se também os conceitos que compõe o homem. No estado de natureza a *liberdade natural*, a *piedade natural* e o *amor de si* se mostram realizados em virtude de um instinto natural que é espontâneo. No *Emílio* podemos também encontrar essas características, porém de um modo diferente, nele, esses atributos adquirem função importante no desenvolvimento da criança. Entre essas características, a *liberdade* parece destaca-se e isso já se mostra na possibilidade de rompimento com a natureza tornando o homem capaz de não segui-la cegamente como fazem outros seres sensíveis. É a *liberdade*, em união com a *perfectibilidade*, que permite os progressos da humanidade e a partir de então ela transcende tornando-se uma característica própria do homem, torna-se o meio através do qual o homem deve ser formado e deve ser o objetivo a se atingir, passando ainda a ter um caráter de direito essencial e dever fundamental do homem enquanto indivíduo.

Rousseau (2005d) declarava que o objetivo da vida humana era a felicidade e que o homem mais próximo à sua condição natural é o mais feliz, nesse sentido o que parece ser o modo mais viável de recuperar essa condição natural é otimizando essas características naturais a fim de elas auxiliem o homem ao encontro de seu verdadeiro ser e o melhor modo de viver para então encontrar a felicidade. Starobinski (2011) resume a ideia afirmando que a função suprema da

¹¹³ Pois o homem o homem não tinha a maldade, servidão ou algo que aviltasse seu papel de homem e cidadão.

¹¹⁴ Nos referimos ao *Segundo Discurso* e ao *Emílio*.

educação e do direito, ambos fundados na *liberdade*, é permitir que a natureza desabroche na cultura, e a formação do homem nesse processo longe de adaptar a natureza do homem à sociedade, buscava essa natureza para que através dela fossem derivadas as leis que melhor conviessem aos homens. Assim, as noções apresentadas no capítulo 3 foram dadas em sua origem e aplicação em um indivíduo que será preparado pra viver em sociedade. Nesse processo, a natureza se mostra como um guia e a liberdade constitui o caminho através dos qual os atributos naturais devem ser desenvolvidos.

O caminho que percorremos em busca de compreender o que moveu o filósofo a negar a sociedade, buscando captar também sua noção de homem e como formá-lo, nos leva inevitavelmente aos caminhos de possibilidade deste homem. Não há dúvidas de que o filósofo não propunha um retorno ao estado de natureza, mas também é fato que o tema da natureza não deixa de existir em suas considerações. Na sua grande obra política, o *Contrato Social*, o tema natureza ainda se faz presente, é ela que permite a afirmativa da *liberdade* como parte inerente ao indivíduo; podemos enxergar a natureza também na alusão que o filósofo faz ao “instinto natural por justiça” bem como no interesse que o homem tem de que todos tenham direitos e deveres e que ajam conforme eles, uma vez que espera a reciprocidade de seus semelhantes. A *perfectibilidade* é o que permite o desenvolvimento e a *liberdade* eleva-se, torna-se meio de desenvolvimento e finalidade, é tida como direito e dever. A *liberdade* rompe com aquela primeira natureza, mas chama de volta seus princípios para atuar, pois é a partir do próprio homem através da otimização de suas potencialidades naturais que é possível abolir as injustiças e o modo imperfeito que os homens vivem.

O prefácio do *Segundo Discurso* é rico em informações sobre grandes preocupações e certas noções de Rousseau. Uma delas é a preocupação com o direito natural que era tomado de forma preocupante, pois era baseada em uma natureza tomada equivocadamente, depreendia-se o direito pelo fato e Rousseau sabe que para ser verdadeiramente natural, esse direito deveria ser manifesto diretamente pela voz da natureza expressa no homem. No mesmo escrito, Rousseau expressa o *amor de si* e a *piedade* como princípios dos quais devem decorrer as regras do direito natural, no entanto devem ser reconhecidas pela razão em seguida restabelecida sob outros fundamentos. O direito natural é estabelecido

pela natureza, contudo, uma vez que homem vive em sociedade, este deve ser reestabelecido sob a forma de direito civil, mas podemos ver que o que há de basilar é o que permite a ascensão do direito natural ao civil. Assim, o que antes a natureza impunha agora o homem faz de livre vontade tendo a moralidade como seu pressuposto.

Destarte, essa ideia vem desde o traslado de suas cinzas ao Panteão quando foi considerado um “Político sublime, sempre sábio e benfeitor, *estabeleceu a legislação segundo seus princípios de bondade*. Afirmou [...] que não podemos ser justos se não nos sentirmos humanos.”¹¹⁵ Tal consideração corrobora com o pensamento de que a natureza deve ser resgatada e ajustada visando melhor servir o homem em sua vida particular e em sociedade, ponto esse que nos faz insistir na ligação necessária entre moral e política, pois é com base na moral que Rousseau parece estabelecer os preceitos do *Contrato Social*, moral esta que parece ter seu gérmen na natureza. Lembremo-nos da epígrafe do *Emílio*¹¹⁶ na qual parece se depositar na natureza o meio e força de corrigir os homens e suas vidas. Assim, a partir do conhecimento de si e o reconhecer-se no outro, o homem atinge o entendimento da tarefa da humanidade podendo se sentir de fato parte de um corpo que visa ao mesmo tempo a manutenção de si e do todo, pois faz parte de um corpo moral e político.

¹¹⁵ Discurso pronunciado pelo presidente da Convenção Nacional, em razão do traslado da urna funerária de Rousseau ao Panteão. Ver Saborit, p. 306.

¹¹⁶ A epígrafe se trata da seguinte citação de Sêneca: “Sofremos de uma doença curável, e, nascidos para o bem, somos ajudados pela natureza em nos querendo corrigir” (ROUSSEAU, 1992, p. 05)

REFERÊNCIAS

ABOUSSE-BASTIDE, Paul. **Jean-Jacques Rousseau, a vida e a obra**. In: ABOUSSE-BASTIDE, Paul; MACHADO, Loudes Santos; MACHADO, Lourival Gomes (Org.). **Obras de Jean-Jaques Rousseau**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1958.

_____. Introdução ao Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: **Os Pensadores**. Rousseau. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ADAMOV-AUTRUSSEAU, Jacqueline. A “Aufklärung”, o Romantismo. In: CHÂTELET, François (Org.). **O iluminismo: o Século XVIII**. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1974.

ARISTÓTELES. **Política**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BABBITT, Irving. **Rousseau and Romantism**. Houghton Mifflin Company: Boston and New York, 1919.

BERLIN, Isaiah. **Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **As raízes do romantismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

BERNARDO, Luís Miguel. **Histórias da luz e das cores**. 2. ed. Editora da Universidade do Porto, 2009.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, Jaime (Org.) **O Romantismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

BRÉHIER, Émile. **Histoire de la Philosophie**. Tome II. La philosophie moderne. Paris: Librairie Félix Alcan, 1932.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1992.

_____. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CHAABANI, Hassen. The modern man: a revision of his definition and a new estimation of his emergence date. **International Journal of Modern Anthropology**, n.1, p. 9-38, 2008.

DALBOSCO, Claudio Almir. *Perfectibilité* e a formação humana no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. In: ESPÍNDOLA, Arlei (Org.). **Rousseau: pontos e contrapontos**. São Paulo: Barcarolla. 2012.

DENT, N.J.H. **Dicionário Rousseau**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESNÉ, Roland. A Filosofia francesa no século XVIII. *In*: CHÂTELET, François (Org.). **O iluminismo: o século XVIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.

FLEMING, Harold C.; ZEGURA, Stephen L.; HARROD, James B.; BENGTON, John D.; KEITA, Shomarka O.Y. The Early Dispersions of Homo sapiens sapiens and proto-Human from Africa. **Mother Tongue** – Journal of the Association for the Study of Language in Prehistory, v. XVIII, p.143-188, 2013.

GARCIA, Claudio *Boeira*. Rousseau: natureza e política. *In*: ESPÍNDOLA, Arlei (Org.). **Rousseau: pontos e contrapontos**. São Paulo: Barcarolla. 2012.

HAMLIN, Kiley J/ WYNN, Karen/ BLOOM, Paul. Social evaluation by preverbal infants. **Nature**. Vol 450: 557-560, 2007.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Eric. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES. 1981.

LAUNAY, Michel. Introdução: educação e política. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. **ALCEU**, Rio de Janeiro, v.2, n.4, p. 158-172, 2002.

MACHADO, Lourival Gomes. **Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1956.

_____. Introdução ao Do Contrato Social. *In*: **Os Pensadores**. Rousseau. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MONDOLFO, Rodolfo. **Rousseau y la conciencia moderna**. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1943.

MOSCATELI, Renato. A Monarquia segundo Jean-Jacques Rousseau. **Mediações** – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v.9, n.2, p. 53-66, 2004.

NEUHOUSER, Frederick. The Critical Function of Genealogy in the Thought J.-J. Rousseau. **The Review of Politics**, v.74, 371-387, 2012.

PANSARELLI, Michelle Larissa Gandolfo. **Natureza e educação**: uma leitura do Segundo Discurso e do Emílio de Rousseau. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2014.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **Rousseau - a política como exercício pedagógico**. São Paulo: Moderna, 2002.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RIBEIRO, Raquel Alexandra Oliveira da Silva. **Romantismo**: contextualização histórica e das artes. Instituto Politécnico de Castelo Branco. Portugal: Escola Superior de Artes Aplicadas, 2010.

RODRIGUES, Alexnaldo Teixeira. **Afinal, para que educar o emílio e a sofia?: rousseau e a formação dos indivíduos**. Dissertação. Salvador, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettres philosophiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

_____. Discurso sobre as ciências e as artes. *In: Os Pensadores*. Rousseau. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

_____. Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo. *In: Os Pensadores*. Rousseau. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

_____. **Emílio, ou da Educação**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992.

_____. **Do contrato social**. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005a.

_____. Quatro Cartas ao Senhor Presidente de Malesherbes. *In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005b.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens precedido de Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

_____. Cartas Morais. *In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005d.

_____. **Confissões**. São Paulo: EDIPRO, 2008a.

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008b.

_____. **Textos autobiográficos e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. Artigo sobre a economia política. *In: Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4: Política/ Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SABORIT, Ignasi Terradas. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais/ SciELO Books, 2009.

SAHD, Luis Felipe Netto de Andrade e Silva. A noção de liberdade no *Emílio* de Rousseau. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.2, n. 1, p. 109-118, 2005.

_____. **Rousseau e as máximas do governo do Estado**. Florianópolis: Nefipo, 2010.

STAROBINSKY, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. **Ciência Política e Teoria Geral do Estado**. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

TRINDADE, Syomara Assuite; MENEZES, Irani Rodrigues. A educação na modernidade e a modernização da escola no Brasil: século XIX e início do século XX. **Revista Histedbr**. Campinas, n.36, p. 124-135, 2009.

VIAL, Francisque. **La doctina educativa de J.J Rousseau**. 2. Ed. Spain: Editorial Labor, 1937.

XIRAU, Joaquín. Rousseau e as ideias políticas modernas. *In: BENJAMIN, Cesar (Org.)*. **Estudos sobre Rousseau**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.