

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcelo Ferreira Junior

O imperativo do paradoxo: natureza humana, desnaturação e perfectibilidade em Rousseau

São Carlos - SP

2024

Ferreira Junior, Marcelo

O imperativo do paradoxo: natureza humana,
desnaturação e perfectibilidade em Rousseau / Marcelo
Ferreira Junior -- 2024.
148f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Fernão de Oliveira Salles dos Santos
Cruz

Banca Examinadora: Fernão de Oliveira Salles dos
Santos Cruz, Pedro Paulo Garrido Pimenta, Pedro
Fernandes Galé

Bibliografia

1. Filosofia moderna. 2. Iluminismo. 3. Jean-Jacques
Rousseau. I. Ferreira Junior, Marcelo. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

Marcelo Ferreira Junior

O imperativo do paradoxo: natureza humana, desnaturação e perfectibilidade em Rousseau

São Carlos - SP

2024

Marcelo Ferreira Junior

O imperativo do paradoxo: natureza humana, desnaturação e perfectibilidade em Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz.

São Carlos - SP

2024

AGRADECIMENTOS

Não há muito que eu queira dizer. Espero apenas que, agradecendo a bem poucos, eu agradeça muito mais a cada um. Assim, manifesto meus agradecimentos:

Ao meu professor e orientador Fernão Salles, pela imensa paciência, tolerância e profissionalismo. Ao Pedro Galé e ao Thiago Vargas, por me honrarem participando desta banca de Mestrado. A todos os professores do DFil, sobretudo à Marisa Lopes, pelo cuidado. E muito especial e carinhosamente ao recém falecido Luís Nascimento, professor e amigo, cuja ética, ternura e entusiasmo pelos demais fornecem hoje o meu modelo prático das melhores virtudes.

À minha falecida avó, dona Aurora Juliani, por segurar as pontas. (*In Memoriam*). Ao André Carvalho, ao Fábio Galvão (*In Memoriam*) e ao Bentinho (*In Memoriam*) pela amizade.

A quem mais eu possa ter esquecido, mas que, já tendo provavelmente passado dessa para melhor, há de me perdoar.

Por fim, agradeço também à Capes, pela bolsa de pesquisa concedida, sem a qual a realização deste trabalho seria impensável.

Dedicado a Luís Fernandes dos Santos Nascimento (In Memoriam).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. CONTROVÉRSIAS E PARADOXOS.....	9
1.1 DA MULTIPLICIDADE DE INTERPRETAÇÕES	10
1.2 DOS RECORTES E FÓRMULAS	14
1.3 DA INSEPARABILIDADE ENTRE VIDA E OBRA.....	16
1.4 DO DISCURSO AOS DEVANEIOS.....	19
2. ENTRE OS LEMAS E OS DILEMAS DAS LUZES	24
2.1 DAS CARACTERÍSTICAS GERAIS DO ILUMINISMO.....	26
2.2 DO DESLOCAMENTO CONCEITUAL.....	29
2.3 DO CREPÚSCULO DA METAFÍSICA	36
2.4 DA EPISTEMOLOGIA EMPIRISTA.....	42
2.5 DO ILUMINISMO “DESNATURADO” DE ROUSSEAU.....	47
3. OBSTÁCULOS METODOLÓGICOS.....	61
3.1 DA ORDEM SOCIAL OU DO “MUNDO DE APARÊNCIAS”	62
3.2 DA LÓGICA DOS FATOS.....	69
3.3 DA NECESSIDADE DO “ESTADO DE NATUREZA”	76
3.4 DA ECONOMIA ANIMAL.....	84
3.5 DOS POVOS SELVAGENS, DA HISTÓRIA E DAS VIAGENS.....	90
4. NATUREZA HUMANA E AS OPERAÇÕES DA ALMA	98
4.1 DO PONTO DE VISTA FÍSICO.....	101
4.2 DAS NECESSIDADES, DO ISOLAMENTO E DO AMBIENTE EXTERNO.....	109
4.3 DO PARADIGMA DA DOENÇA.....	117
4.4 DOS PRINCÍPIOS ANTERIORES À RAZÃO	122
5. PERFECTIBILIDADE E DESNATURAÇÃO	127
5.1. DA LIBERDADE	127
5.2. DA FACULDADE DE APERFEIÇOAMENTO.....	130
5.3. DO PAPEL DAS CIRCUNSTÂNCIAS	135
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
6.1. DA DIMENSÃO ÉTICA.....	138
BIBLIOGRAFIA	140
OBRAS DE ROUSSEAU.....	140
TRADUÇÕES CONSULTADAS.....	140
BIBLIOGRAFIA CRÍTICA E OUTRAS REFERÊNCIAS.....	143

INTRODUÇÃO

Que muitos dos mais eminentes intérpretes do pensamento de Jean-Jacques Rousseau lhe atribuam sentidos tão distintos, a despejar em suas avaliações talvez tanta bÍlis quanto tinta, representa um fato de primeira ordem, e é pouco plausÍvel que esse perpétuo desacordo se explique apenas por contingências históricas. Para levar além a discórdia, e até mesmo por uma necessidade metodológica, é indispensável que nosso trabalho passe por uma contextualização da filosofia de Rousseau em relação aos seus contemporâneos, no contexto do Iluminismo, pois também não nos parece um registro de pouca monta que um único autor, um reles provinciano da pequena Genebra, tenha conseguido a façanha de – sozinho! – desentender-se com todo um século de pensadores do mais alto nível intelectual. Coincidência demais para ser uma arbitrariedade. Propomos, como hipótese de trabalho, que uma lógica propriamente filosófica e bastante singular de nosso autor ocasionou alguma influência na explicação desse dramático destino que coube à compreensão de seu pensamento, seja pelas controvérsias de suas leituras, seja pelo papel ambÍguo que Jean-Jacques exerceu entre os *philosophes* do Século das Luzes; além disso, convém que não recortemos o autor de seu lugar e tempo e que não lhe tratemos as ideias sem a devida contextualização. Em outras palavras, o pensamento de Rousseau faz parte do Iluminismo, e dizê-lo não é dizer pouca coisa. Devemos, portanto, ter em mente tais considerações. Mas de que se trata, precisamente, este estudo? Nosso argumento central é que boa parte dessas incompatibilidades apontadas, como muitas outras, emerge de uma atitude ética que anima os diversos escritos de Rousseau, e que essa atitude dá coerência a uma orientação filosófica em torno de problemas que se articulam no âmbito de sua “teoria do homem”, mais precisamente, do estatuto paradoxal da conceção de natureza humana e de sua inerente desnaturação. Em suma, é menos um conceito propriamente dito – embora a noção de perfectibilidade receba certo destaque – do que todo este percurso filosófico do problema o que tentaremos aqui analisar. A sequência do nosso trabalho pode assim ser dividida nos movimentos resumidos a seguir.

Em primeiro lugar, uma breve perspectiva das discussões e das divergências em torno das múltiplas leituras que cercam e chacoalham o pensamento de Rousseau, extraindo-lhe quase tudo quanto se queira, e o desfigurando a bel-prazer, pretendemos fazer uma contextualização da filosofia de Rousseau em relação aos seus contemporâneos, com o intuito de explicitar o lugar decisivo que as ideias do genebrino ocupam em meio às tendências de seu tempo e, assim, dentro dos limites propostos para nosso trabalho, analisar as principais tÓpicas da Ilustração

com as quais seu pensamento converge e aquelas às quais suas ideias irão contrapor-se, já que sua filosofia é inegavelmente inspirada pelas grandes questões de seu tempo, tanto no que há de concordância quanto no que ela recusa. Finalmente, partindo da ideia de perfectibilidade, estaremos em condições de interpretar as possibilidades da desnaturação humana, bem como os problemas e soluções que dela decorrem e que se podem verificar em diversos aspectos das instituições humanas, sempre com conotação essencialmente ambígua e paradoxal: na degeneração dos costumes da sociedade e também no estabelecimento dos princípios legítimos dos direitos políticos, na depravação da virtude tanto quanto na formação moral do indivíduo, entre tantas outras possibilidades que parecem definir o significado daquilo que é inerente e indiscutivelmente humano. No que diz respeito às obras que utilizaremos, embora não seja nosso intuito nos restringir em nenhuma de modo particularmente fixo, já que nosso tema permeia uma vasta parte da produção rousseauiana, podemos destacar com especial interesse aquelas que abordam o tema da natureza humana, da antropologia filosófica e da ciência do homem¹. Além disso, contaremos com o vasto instrumental bibliográfico sobre o pensamento do autor; cientes da complexidade e da amplitude da tarefa, julgamos pertinente determo-nos também na análise daquelas obras conhecidas como “autobiográficas”², nas quais Rousseau se põe como leitor de si mesmo, na medida em que, a despeito da temática pessoal, permanecem relevantes do ponto de vista filosófico, fornecendo reflexões e possíveis esclarecimentos para sua teoria. Não se trata aqui, portanto, de ignorar as obras filosóficas canônicas e os comentários exteriores, muito menos de ignorar a estrutura e a lógica interna da argumentação filosófica do autor, justificando-as por raciocínios que lhes são alheios, mas de apontar uma estratégia de interpretação que leve em consideração a utilidade desses expedientes nos quais Rousseau se coloca como objeto de autorreflexão, e a partir da apreciação de sua própria obra, distorcendo ou não sua imagem, dizem muito de sua filosofia.

¹ Quais sejam, o *Discours sur l'origine de l'inégalité* e o *Émile*.

² Destacamos as *Confessions*, os *Dialogues* e as *Rêveries du Promeneur solitaire*.

1. CONTROVÉRSIAS E PARADOXOS

Se não me julgam de modo algum pelo que eu disse, mas pelo que se garante que eu quis dizer; se procuram em minhas intenções o mal que não está em meus escritos, que eu posso fazer? Eles refutam meus discursos através de meus pensamentos. Se digo branco, afirmam que eu quis dizer preto. Colocam-se no lugar de Deus para fazer a obra do Diabo. Como livrar minha cabeça de golpes desferidos de tão alto?³

(**J.-J. Rousseau.** *Lettres écrites de la montagne.*)⁴

Tornou-se lugar-comum em boa parte da literatura consagrada ao pensamento de Rousseau a opinião de que há em suas ideias algo de inconsistente, de incoerente ou mesmo de contraditório. Tais afirmações não constituem novidades. Esse veredito certamente coincide com o caráter paradoxal da filosofia do genebrino que, do século XVIII aos nossos dias, insiste em intrigar seus leitores. De fato, seguir coerentemente o impacto e a influência de um pensamento que ressoou de forma tão intensa por gerações futuras, e ainda persiste como uma fonte constante de inspiração até os dias de hoje, custaria um esforço nada desprezível. Mas o que dizer, então, não de sua influência e herdeiros, mas de suas controvérsias e polêmicas? Bem mais que esforço, agora o caso é de ter estômago: talvez não seja algo recomendável e, sem dúvidas, parece-me um projeto quase inconcebível, sem uma considerável dose de masoquismo. Ao seguirmos ambos os trajetos, logo notamos que, apesar das dificuldades envolvidas, a primeira empreitada, isto é, seguir Rousseau pela sua influência na história da filosofia, ao menos não é uma tarefa inútil. Por essa via, no entanto, já não estamos mais em um plano dos comentários filosóficos propriamente ditos.

³ Esta e, salvo indicação contrária, as demais traduções das obras de Rousseau são de nossa autoria. Tomamos por base, na maioria dos casos, os cinco tomos das *Œuvres complètes* da consagrada edição da Pléiade (1959-1995). Também foi consultada uma vasta quantidade de traduções atualmente disponíveis em língua portuguesa, as quais foram de inegável auxílio em algumas decisões terminológicas de grande complexidade e, ainda que em muitos casos se tenha optado por uma solução diversa, julgamos indispensável listá-las junto da bibliografia utilizada. Quanto às obras dos demais autores, são de nossa autoria as traduções para cujos textos originais não havia versões em português (até onde se estava ciente); ou então, em havendo, julgou-se duvidosa sua qualidade. Por fim, quanto aos demais textos, seguimos as traduções mais confiáveis, sempre que possível em confronto com os originais. Em caso de observações relevantes a respeito das edições, faremos indicações em notas de rodapé.

⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres complètes (O.C.)*, t. III, *Lettres écrites de la montagne*, 1964, p. 696.

Por outro lado, a mera listagem das polêmicas e disputas rousseauianas não parece à primeira vista sequer digna de atenção: o que se ganharia com isso? Que relevância filosófica poderia haver aí? É precisamente o que tentaremos mostrar nesse caminho tortuoso das polêmicas que insistiremos em tomar como ponto de partida. Convém insistir sobre esse ponto, porque Rousseau é, por excelência, o autor sobre o qual todo mundo se julga apto a discutir, sem se dar ao trabalho de ler de fato sua obra. Quem fez essa observação, por volta de 1912, foi o filósofo francês Henri Bergson⁵. Ora, como já foi notado na extensa lista daqueles que discutiram e foram influenciados por suas ideias – como bem expôs a revisão bibliográfica de Ernst Cassirer – poucos pensadores “têm sofrido” tanto quanto Rousseau “nas mãos dos comentadores”: as obras do genebrino parecem mesmo condenadas à “extrema controvérsia” de seus intérpretes⁶.

Antes de abordar nossa questão mais propriamente filosófica, isto é, antes de uma análise dos princípios que serão estabelecidos na concepção rousseauiana de natureza humana, é importante, se quisermos levar a hipótese do paradoxo a sério, que comecemos por esboçar alguns traços das controvérsias mencionadas na *Introdução*. Além disso, o intuito desse recuo é, por um lado, justificar a pertinência ainda atual da análise, ao apresentar algumas das contribuições mais decisivas da fortuna crítica; e, por outro, oferecer com isso uma contextualização da história e literatura das controvérsias, de modo a ambientar o leitor ao recorte temático e situá-lo quanto ao estado atual da – assim chamada por Cassirer – “questão Jean-Jacques Rousseau”, uma vez que é em virtude dessas disputas que muito de seu pensamento tem sido obscurecido ou compreendido apenas em aparência. Examinar essa rica herança e preencher algumas lacunas prévias nos será de grande vantagem para o exame teórico da filosofia do autor. Contudo, tomando tal abordagem, não seria de se espantar caso já estivéssemos tateando distraidamente, à revelia de nossa intenção, algo de seus princípios filosóficos mais originais.

1.1 Da Multiplicidade de Interpretações

Comecemos por fixar o que há de indisputável sobre o assunto. De tudo o que já se disse sobre o escritor genebrino, se há algum fato que não se pode contestar e sobre o qual

⁵ Henri Bergson. Apud. Luiz R. Salinas Fortes. *O bom selvagem*. FTD, 1996, p. 7.

⁶ Ernst Cassirer. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999, p. 40.

praticamente todos os estudiosos de Rousseau parecem estar em pleno acordo entre si, querendo ou não, é precisamente a ausência de qualquer acordo possível, ao menos no que diz respeito às primeiras leituras acadêmicas das obras de Rousseau. A história posterior aos seus escritos o comprova pela própria heterogeneidade do que se escreveu a seu respeito. De fato, assistiu-se reinar uma enigmática confusão entre as interpretações sobre o que é que afinal de contas *quis dizer* esse “*homme à paradoxes*”⁷ com aquilo que defendera tão apaixonadamente em suas obras. Mas toda essa discórdia, entre tantos leitores, nos permite observar outro fato bastante singular e digno de nossa atenção, sobretudo em relação às acusações daqueles estudiosos que sustentaram não haver senão incoerências e contrassensos na filosofia de Rousseau. O que se constata é que uma boa parte das objeções que mesmo ainda hoje se lhe dirigem não são exatamente originais, uma vez que vários dos argumentos frequentemente utilizados surgiram quando de polêmicas às quais Rousseau esforçou-se para responder; ainda que sem muito sucesso em se fazer compreendido⁸.

Mas é a partir de sua morte que as interpretações das obras de Rousseau realmente ficaram à mercê de todo o tipo de impostura. O primeiro assalto se deu no terreno dos escritos políticos do autor. De fato, com a Revolução Francesa, não foram poucos aqueles que, tendo se acercado de suas ideias e delas se apropriado, vincularam-nas às causas que bem entenderam e fizeram Rousseau prestar-se a dizer quase de tudo⁹. Edmund Burke, em suas *Reflections on the Revolution in France*, de 1791, foi um dos primeiros escritores ilustres a

⁷ É o próprio Rousseau quem admite tal designação, como se lê, por exemplo, na alerta que direciona ao leitor no *Emílio*: “Leitores vulgares, perdoai-me os paradoxos: é preciso expressá-los quando se reflete; e, que dizeis o que bem quereis, eu prefiro ser um homem de paradoxos a ser um homem de preconceitos”. Cf. *O.C.*, t. IV *Emile*, Livro II, p. 323.

⁸ Para ficarmos apenas nas polêmicas referentes ao *Discours sur les sciences et les arts*, sobre as quais falaremos um pouco adiante, consultar o compêndio de textos que, em geral, os editores acrescentam à obra em diversas edições. Nas *Œuvres complètes*, t. III, da Pléiade (1964) ver *Lettre à M. l'abbé Raynal*, p. 31-34; *Observations de J.-J. Rousseau, sur la Réponse à son Discours [Réponse à Stanislas]*, p. 35-58; *Lettre de J.-J. Rousseau à M. Grimm*, p. 59-70; *Dernière réponse de J.-J. Rousseau [à Bordes]*, p. 71-96; *Lettre de J.-J. Rousseau sur une nouvelle réfutation de son Discours par Lecat*, p. 97-102 e *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, p. 103-107. Ainda sobre a mesma querela em torno do mesmo *Discurso*, ver também *O.C.*, t. II, *Préface de Narcisse*. Pléiade, 1961, p. 964.

⁹ Atualmente, é ponto discutível se a filosofia de Rousseau teria mesmo influenciado a Revolução Francesa de modo tão decisivo quanto geralmente se concebe pelo imaginário popular – é discutível, inclusive, de que lado do “campo de batalha” ela estaria. Não pretendemos entrar nessa polêmica: o objetivo da presente parte da dissertação é apenas indicar certas interpretações que apontam concepções mutuamente contrárias que se fizeram sobre (e apesar de) Jean-Jacques Rousseau.

estabelecer uma conexão entre a Revolução e o autor do *Contrato Social*¹⁰, enfatizando, entre outras coisas, o aumento da radicalização dos eventos. No mesmo ano, Louis-Sébastien Mercier também considerou Rousseau como uma das figuras centrais da Revolução, mas o afirmava no registro das honras e dos elogios¹¹. Porém, tanto os mais influentes contrarrevolucionários, como Joseph De Maistre, quanto os jacobinos em seu período revolucionário mais radical, como o próprio Robespierre, concordavam que o filósofo de Genebra havia sido um inimigo de peso dos governos despóticos do *ancien regime*. Assim, em ambas as perspectivas, Rousseau aparece bradando por liberdade e é tomado como paradigma de certo individualismo político¹². As obras de cunho mais propriamente literário do filósofo não foram menos poupadas. Não se passou muito para que o autor dos *Devaneios de um Caminhante Solitário* fosse também assimilado ao *Romantismo*¹³. De fato, os autores do *Sturm und Drang* aclamavam-no como um “profeta da vindoura liberdade” e Hölderlin o elegeu sua “musa”. Podemos¹⁴ ainda citar a poesia de Wordsworth e sua apologia da natureza e a prosa poética de Victor Hugo, em cujas obras não faltam notáveis inspirações rousseauianas.

Para além da política e da literatura do século XIX, também é conhecida a profunda influência que a filosofia de Rousseau exerceu sobre a filosofia alemã, especialmente sobre Immanuel Kant e sua “filosofia crítica”, por meio da qual atingiria os representantes do

¹⁰ John T. Scott. *Paradoxes and Interpretations*, Vol. I, *Introduction*. In: SCOTT, John T (Ed.). *Jean Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, New York: Routledge, 2006, p. 1-10.

¹¹ L.-S. Mercier. *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers Auteurs de la Revolution*, p. 60.

¹² Alfred Cobban. *Rousseau and the Modern State* [1932]. London / New York: Routledge, 2019, p. 20-31.

¹³ “Nada era mais comum no século XIX do que os românticos reivindicarem Rousseau como um dos seus”. Cf. Mark Hulliung (ed.). *Rousseau and the Dilemmas of Modernity*. New York: Routledge, 2017. *Introduction*, p. ix. Essa filiação, em verdade, não precisaria de tantas justificativas, visto que mesmo atualmente nossos acadêmicos da área de literatura são quase unânimes em admiti-la. No entanto, para maiores detalhes, indico a consulta de Irving Babbitt. *Rousseau and Romanticism* [1919]. Cleveland/ New York: The World Publishing Company, 1955; Paul De Man. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979, p. 188-210; e, inclusive, de Gilles Deleuze: “As *Confissões* de Rousseau anunciam o romantismo”, Em: *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva (Estudos, 35), 1974, p.141.

¹⁴ Para ficarmos com alemães, britânicos e franceses, respectivamente.

movimento conhecido como *Idealismo Alemão*, tais como Fichte e Hegel¹⁵. Entretanto, no início do século seguinte, séc. XX – um século marcado por novos tumultos sociais, econômicos e políticos – a concepção individualista começa a dar lugar a uma perspectiva coletivista da teoria política de Rousseau: a liberdade passa a ser circunscrita e submetida ao ideal da igualdade. Assim, de um lado, temos as leituras de Émile Durkheim, Friedrich Engels e Karl Marx; mas, de outro lado, outros grandes pensadores leram algo mais: a teoria do contratualismo político de Rousseau renunciaria, em última instância, os regimes totalitários. Tal é a leitura de pensadores como Bertrand Russell, Karl Popper e Jacob Talmon¹⁶. Essa diversidade e todas essas divergências sobre nosso autor parecem dar razão ao crítico francês do séc. XIX, Émile Faguet, que, após ter lido o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* – ou *segundo Discurso*¹⁷ – ficou espantado com as posições de Rousseau no *Contrato Social*, classificando esta segunda obra como “um tratado do Estado déspota escrito por um anarquista”¹⁸.

Decerto, a interpretação de Faguet, longe de estar correta, e ainda mais longe de compreender intencionalmente o alcance da própria dificuldade que ela engendra, ao menos faz notar a constante inadequação do que se pretendia explicar, até então, sobre a filosofia de Rousseau; e, ao dilacerar as ideias do filósofo, destaca, paradoxalmente, a exigência de que se buscasse outro modo de resolver a questão. É nesse contexto que a análise de Gustave Lanson, em artigo publicado em 1912¹⁹, se torna decisiva, restituindo uma dignidade filosófica ao autor genebrino ao afirmar haver alguma unidade no pensamento de Rousseau – como o próprio tanto havia insistido –, o que seria o primeiro passo para toda uma nova

¹⁵ Ver David James. *Rousseau and German idealism: freedom, dependence and necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

¹⁶ John T. Scott. *Jean Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, New York: Routledge, 2006, p. 1-10.

¹⁷ Adotaremos uma nomenclatura usual para os *Discursos*: “*primeiro Discurso*” corresponde ao *Discurso sobre as ciências e as artes* [Discours sur les sciences et les arts], “*segundo Discurso*”, ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité]. Pouco menos frequente, mas também utilizada é a designação de “*terceiro Discurso*” para referir-se ao *Discurso sobre a economia política* [Discours sur l'économie politique].

¹⁸ Citado por Luiz Roberto Salinas Fortes. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996, p. 7.

¹⁹ Gustave Lanson. *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, VIII, 1912.

tradição de comentadores²⁰. De acordo com esse novo modo de compreensão, podemos superar parte das inconsistências que decorrem exclusivamente da querela interminável entre os intérpretes.

1.2 Dos Recortes e Fórmulas

Evidentemente, todas essas leituras não seguem um único horizonte temático. Os obstáculos para uma interpretação consensual parecem expandir-se por quase todas as partes das obras de Rousseau, e aquele que se crê o mais entendido em algum problema específico, não deixa de encontrar dificuldades em tantos outros. Em caráter de exemplo, indicamos alguns autores e casos paradigmáticos cujo elencar nos possibilita vislumbrar a abrangência e a multiplicidade do uso por vezes instrumental que se fez do pensamento rousseauiano. Mas esse cuidado não é suficiente; bastam algumas frases picotadas de seu contexto para que a obra de Rousseau se preste novamente à toda espécie de leitura. Como Victor Goldschmidt nos adverte: “nenhuma obra filosófica é feita com retalhos e pedras de mosaico”²¹. Com razão, Lanson nos lembra da facilidade com que se pode “construir uma contradição nos mais sérios sistemas filosóficos”, pois “a insuficiência da linguagem humana, mesmo empregada pelas maiores mentes, torna tudo muito fácil de confundir” – e completa: “basta recortar uma fórmula aqui, e outra ali que pareça desmenti-la, e isso nos permite ter sucesso em torná-las

²⁰ Na verdade, até mesmo nisso há divergências. A maioria dos comentadores oscilam quanto à atribuição da “origem” das leituras que buscaram estabelecer alguma unidade e sistematicidade à obra de Rousseau. É claro que não se exclui que outro erudito possa ter feito empreitada semelhante e ter permanecido relativamente desconhecido entre os estudiosos. De qualquer modo, geralmente esse ineditismo é atribuído ora a Cassirer, ora ao artigo de Lanson. Para o autor Bruno Bernardi, para mencionar um exemplo de renome, o que abriria o caminho para os trabalhos seguintes do séc. XX que finalmente “permitiriam que se reconhecesse o caráter plenamente filosófico e a profunda unidade do pensamento de Rousseau”, nas palavras de Bernardi, teria sido o “pontapé inicial dado por Cassirer”. (*Lire le Contrat social*, Vrin, 2012, p. 5-6). Ora, por maior e mais significativa que seja a contribuição de Cassirer, ao lhe atribuir esse pioneirismo Bernardi tropeça. Pois o próprio Cassirer atribui esse mérito a Gustave Lanson, como se lê na tríade de autores mencionados por Cassirer, do qual Lanson seria cronologicamente o primeiro: “a unidade da obra de Rousseau foi defendida na literatura recente, sobretudo por Hubert, (*Rousseau et l’Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau*, Paris, 1928), (...) essa unidade também é defendida, entre outros, por Schinz, (*La pensée de Jean- Jacques Rousseau*, Paris, 1929), e por Gustave Lanson (*Histoire de la littérature française*, 1912)”, In: Ernst Cassirer. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999, p. 152.

²¹ Victor Goldschmidt. *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*. 2ª Ed. Paris: Vrin, 1983, p. 9.

incompatíveis”²². Tal “técnica de leitura”, na verdade, corresponde apenas a uma das modalidades diversas de subversão da linguagem escrita. Não há melhor maneira de dizê-lo do que repetindo as próprias palavras de interpelação e suplício de Rousseau, quando chamado a esclarecer ou responder supostas refutações de seu *primeiro Discurso*:

Confessar-vos-ei – ele escreve ao Abade de Raynal, autor do *Mercure de France* – que considero os meus censores um pouco severos com relação a minha lógica; e suspeito que se teriam mostrado menos escrupulosos se eu tivesse sido de suas opiniões. Parece-me ao menos que se eles próprios tivessem um pouco dessa exatidão rigorosa que exigem de mim, eu não precisaria de modo algum dos esclarecimentos que lhes vou dirigir (...). Acaso não tenho motivo para me lamentar? Essas razões [que pediam seus detratores] são aquelas às quais me esforcei para responder; bem ou mal, eu o fiz. Ora, não se poderia dar a um autor prova maior de desprezo do que lhe replicar apenas com os mesmos argumentos que ele refutou. (...) ²³.

A esse ponto de vista tão recorrente, a saber, de que os esclarecimentos que lhe pedem já se encontram nos próprios textos que deles careceriam, Rousseau incessantemente pedirá “justiça aos seus censores”. Isso acontece não uma, duas ou três vezes, mas em praticamente todo o conjunto de suas *Respostas às objeções*. Elencar aqui essas passagens parece um bom modo de nos prevenirmos contra algumas observações de que talvez a filosofia de Rousseau nunca se tenha libertado por inteira, além de apontar a extensão dos embates que seus temas e juízos abriam no ambiente das discussões filosóficas e políticas de seu tempo. Acompanhemos, portanto, algumas dessas réplicas, a começar por uma resposta em que o procedimento em si de Rousseau é bastante significativo: ele escreve uma carta a Grimm na qual discorre, por cerca de dez páginas, sobre ele, Rousseau, não dever resposta alguma à objeção que sua obra recebera de Gautier²⁴. Tudo se passa como se, sob o pretexto de não ser necessário responder a algo que considera indigno de resposta, Rousseau fornecesse uma “resposta indireta”, sem que se visse obrigado a comprometer o argumento central do texto: seu adversário não combateu seu texto senão com os argumentos que já foram discutidos no próprio *Discurso*, o que, aos olhos do cidadão de Genebra, é uma grande forma de desprezo, como vimos em seu lamento ao editor do *Mercure de France*.

²² Gustave Lanson. *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 1912, p. 1-32.

²³ J.-J. Rousseau. *Œuvres complètes*, t. III, *Lettre à Monsieur l'abbé Raynal*, p. 31.

²⁴ O “Sr. Gautier”, como Rousseau o chama, era professor de Matemática e de História e membro da Academia Real de Belas-Letras de Nancy.

Assim, após dizer a Grimm que não acredita dever qualquer resposta ao sr. Gautier, ele acrescenta:

Quanto mais leio a refutação,²⁵ mais estou convencido de que não devo dar ao sr. Gautier outra réplica a não ser o próprio *Discurso* ao qual ele respondeu. (...) Vê-se em cada página da refutação que o autor não entende ou não quer entender a obra que refuta, o que lhe é decerto muito cômodo, pois, ao responder sem cessar ao seu pensamento e nunca ao meu, tem ele a mais bela ocasião do mundo para dizer tudo o que quiser. De outro lado, se minha réplica se torna mais difícil, ela torna-se também mais necessária: pois nunca se ouviu dizer que um pintor que expõe em público seu quadro seja obrigado a examinar os olhos do espectador e fornecer óculos aos que deles precisam. (...) Creio que concordareis que não vale a pena explicar-me uma segunda vez para não ser mais bem entendido do que na primeira. (...) O sr. Gautier, para refutar-me, contenta-se em dizer *sim* em todo lugar em que eu disse *não*, e *não* em todo lugar em que eu disse *sim*; logo, basta eu dizer *não* em todo lugar em que havia dito *não* e *sim* onde havia dito *sim*, que terei respondido com exatidão. (...) Não me deterei em todas as minúcias (...), mas terminarei com a seguinte observação: concedamos que sr. Gautier tenha razão, tiremos de meu *Discurso* tudo o que ele ataca, e minhas provas não terão perdido quase nada de sua força. Tiremos do escrito do sr. Gautier tudo o que não toca no fundo da questão, e não sobrá absolutamente nada. Concluo sempre que não se deve responder ao sr. Gautier²⁶.

Mas, se é verdade que nunca contamos como nos tempos de hoje com tantos estudos eminentes e enriquecedores sobre o pensamento de Rousseau, também se deve notar que esse curioso modo de leitura “à la Gautier” ainda permanece frequente entre muitos comentários. Ora, se a queixa de Rousseau possuía legitimidade, ao clamar justiça de seus leitores, podemos dizer que ainda a possui.

E, assim, retornamos ao mesmo ponto de que saímos: que sucesso podemos esperar obter em nosso trabalho quando muitos dos próprios estudos acadêmicos não estão, eles próprios, isentos dos mesmos enganos de quase três séculos atrás?

1.3 Da Inseparabilidade entre Vida e Obra

Vejamos, de nossa parte, para essa leitura que se nos apresenta cada vez mais complicada, se é possível conceber em nosso auxílio algum outro ponto de vista. É evidente que essa incompreensão, sintomática de um fazer filosófico pouco afeito tanto às fronteiras

²⁵ Rousseau refere-se aqui à autointitulada “refutação” de seu *Discurso* por Gautier, publicada no *Mercure de France* em outubro de 1751. Ver *O.C.*, t. III, *Lettre de J.-J. Rousseau à M. Grimm*, p. 59-70.

²⁶ Neste trecho, por julgá-la irretocável, seguimos a tradução de Maria das Graças de Souza. In: *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 95-114.

rígidas dos gêneros textuais quanto aos grilhões das correntes intelectuais em voga, produziu por consequência, como vimos, múltiplos caminhos interpretativos. Um expediente, ademais, é preciso ser considerado como um traço significativo para que se possa adentrar apropriadamente a constituição própria, por assim dizer, do universo teórico de Rousseau. Cassirer afirma que “num pensador desse tipo, não se pode separar o conteúdo e o sentido da obra da razão pessoal de viver”, a apreensão de ambos só pode se dar com um “esclarecimento mútuo de um pelo outro”, pois o “imbricamento interno desses dois momentos é tão forte” – escreve ele – “que toda tentativa de o resolver viola o homem e a obra, (...) cortando o verdadeiro nervo vital de ambos”²⁷.

De fato, dir-se-ia que os melhores intérpretes do filósofo têm sido uníssonos quanto a essa indissociabilidade entre vida e obra. “Com ou sem razão”, escreve Jean Starobinski, “Rousseau não consentiu em separar seu pensamento e sua individualidade, suas teorias e seu destino pessoal. É preciso considerá-lo tal como se apresenta, nessa fusão e nessa confusão da existência e das ideias (...)”²⁸. Não só isso é importante como também, tal como formula Peter Gay de modo brilhante, convém dar atenção ao seguinte fato:

Por quase dois séculos a filosofia de Rousseau tem intrigado seus intérpretes. Dentre os muitos comentadores que tentaram abordá-la, um dos maiores – não obstante ter sido um dos mais negligenciados – foi o próprio Jean-Jacques Rousseau²⁹.

No que diz respeito a tal “desmembramento de Rousseau”, Henri Gouhier radicaliza ainda mais a aposta ao sugerir que “toda a filosofia [de Rousseau] começa com o olhar do filósofo sobre o universo de sua vida cotidiana”, e que a compreensão de Jean-Jacques caminha rumo ao desígnio da unidade de seu pensamento: “é sempre a mesma voz que fala, aqui e ali. E para dizer as mesmas verdades”³⁰. No desdobrar das interpretações, Judith N.

²⁷ Ernst Cassirer. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, 1999, p. 41-42.

²⁸ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. 2ª Ed. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo, 2011, *Prólogo*, p. 9. Utilizamos-nos, para além da consulta à edição francesa (*Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971), de duas edições brasileiras, ambas com a mesma tradução de Maria Lucia Machado: Uma primeira edição consta do ano de 1991; e uma segunda edição, de 2011. Uma vez que a paginação não é coincidente, indicaremos sempre quando se tratar de uma e de outra.

²⁹ Peter Gay. *Reading about Rousseau*. In: *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York: Alfred A. Knopf, 1964, Vol. 1, Part 3, p. 211. O mesmo texto foi transposto como *Prefácio* da edição americana do livro supracitado de Cassirer: *Op. cit.*, p. 7.

³⁰ Henri Gouhier. *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*. 2ª éd. Paris: Vrin, 2000, p. 9.

Shklar, outra comentadora de renome, parece atenuar de certo modo essa chave de leitura, pois no segundo capítulo de seu livro sobre Rousseau³¹ a autora coloca em xeque o “teor” do verdadeiro comprometimento do autor das *Confissões*, cujo “escrever de si” expressaria, por vezes, uma espécie de “contra exemplo” de sua teoria do “homem natural” (de que falaremos no Cap. II), devido ao tortuoso “caminho de misérias” que relata ter sofrido em sua vida, ou melhor, à demasiada importância com que tais infortúnios afetam seu “sentimento sobre si, inflamando suas paixões”³². Mas, de um modo ou de outro, não é justamente essa a hipótese ou o pressuposto teórico daquilo que se verificaria no hipotético “homem natural”, caso inserido no seio de uma sociedade, sobretudo, uma que aos olhos de Rousseau já se encontraria deveras depravada?

Ora, parece conveniente, então, que consideremos o fato de que esse autor de ideias inquietantes compôs um espesso volume de obras que servem não apenas para se defender de seus adversários, mas também para explicar-se e tentar lançar luz sobre as posições de sua “incompreendida” doutrina. Em muitos desses textos, o genebrino defendeu-se exaustiva e obstinadamente de certa incompreensão com respeito às suas ideias fundamentais, exercendo um esforço imperturbável em tentar afastar os erros e fazer-se entender. Com efeito, Rousseau afirmou diversas vezes a existência de uma unidade essencial em sua doutrina. Ao ter seu livro – nesta ocasião específica, tratava-se do *Emílio* – condenado à fogueira e ter de ver expedida, além de uma ordem de prisão por parte do parlamento de Paris também uma reprovação pública das autoridades eclesiásticas da igreja católica, o autor de *Emílio*, sentindo-se caluniado tanto em suas ideias quanto em sua honra, entende-se assim obrigado a fazer uma defesa de si e de sua obra. Por um lado, declarando abusiva a *Carta Pastoral* do Arcebispo Christophe de Beaumont; e, por outro, lançando um olhar sobre sua própria obra, afirmando ter escrito sempre em coerência com uma e mesma doutrina:

Que perpétua inconstância encontrei nos julgamentos *a meu respeito*. (...) O público só me julgava segundo os caprichos e os interesses dos que o

³¹ Judith N. Shklar. *Men and Citizen: a study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

³² Para uma discussão mais aprofundada sobre o pretendido “alcance universalista” que Rousseau conferiria ao termo “homem”, tal como empregado em diversos textos do autor, cf. Judith N. Shklar. “The biography of Everyman” Em: *Men and Citizen: a study of Rousseau's social theory*. Cambridge, 1969, p. 33-57; e a interpretação de Jean Starobinski de modo geral, mas para uma apreciação concisa, ver o ensaio “Rousseau e a busca das origens” Em: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 366-377.

conduziam, e dificilmente *me via* com os mesmos olhos por dois dias seguidos. (...) Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se quiser, as mesmas opiniões. Juízos contraditórios, no entanto, foram feitos *sobre meus livros, ou, antes, sobre o autor de meus livros*, porque fui julgado pelos assuntos de que tratei muito mais do que por meus pensamentos³³

Note-se como, para o filósofo, os julgamentos que se faziam aparecem em uma estreita relação: aos olhos dele, julgam-se os livros pelo seu autor. Ora, que Rousseau enxergasse haver uma relação dessa natureza não pode ser considerado algo irrelevante para a compreensão de suas ideias em si mesmas.

1.4 Do Discurso aos Devaneios

Ao aproximar e desenvolver uma breve comparação entre dois textos que pareceriam situar-se em polos extremos dessa ligação entre vida e obra, poderemos melhor elucidar o que foi afirmado até aqui, servindo-nos dessa comparação como uma espécie de conclusão desse tópico inicial. Confrontemos, portanto, esses dois textos, que de início parecem ser em tudo opostos: os *Devaneios do caminhante Solitário* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. O abismo que à primeira vista os separa, parece, de fato, gritante! Enquanto este é escrito em gênero de discurso acadêmico, de cunho reconhecidamente teórico; aquele, não à toa intitulado *Rêveries*, parece não assumir outro gênero que não o de romance, além de pretender um caráter autobiográfico explícito. Mas seria demasiado ingênuo conferir tanta autoridade à mera distinção da forma literária – sobretudo em uma época como a do Século das Luzes, conhecida, entre diversas subversões, pela ruptura ao menos parcial dessas fronteiras entre os gêneros literários. De fato, dois ou três outros traços presentes nesses textos parecem mais decisivos para compará-los, a saber, o *tema central* de que se ocupam as obras, dadas suas distintas perspectivas, e o *leitor visado* ou o “*público*” a que se dirigem.

Quanto à temática, o *Discurso sobre a Desigualdade* tem como ponto de partida um reposicionamento de uma questão – (falaremos em maiores detalhes sobre esses deslocamentos das questões no capítulo seguinte) – que pergunta pela fonte e pela legitimidade natural da desigualdade existente entre os homens. Se a desigualdade não é condizente com a atual condição dos homens, os quais são “naturalmente iguais entre si”,

³³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 928. Grifos nossos.

pensados como pertencentes a uma mesma “espécie humana”, a própria ideia de uma desigualdade, uma vez que não é natural, deve então possuir alguma origem; e, se a desigualdade teve uma origem, é evidente que foi precedida necessariamente de alguma igualdade – uma *igualdade natural* –, que teve afinal de sofrer alguma “transformação” ou “mudança” [changement]³⁴. Em outras palavras, o que Rousseau depreende é que a constatação ou mesmo a suposição de uma origem da *desigualdade* pressupõe, entre os homens, uma *igualdade* que lhe é anterior; assim, se há uma igualdade humana, então um estudo que permita algum grau do conhecimento da *natureza humana*, não se torna apenas possível, como também possui primazia na ordem dos conhecimentos. Afinal de contas: “como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, sem antes começar por conhecer a eles próprios?”³⁵. Enquanto, porém, o *segundo Discurso* trata do conhecimento do homem *em geral*, ou do humano considerado como parte de uma mesma espécie, integrante de um todo; os *Devaneios*, por sua vez, descrevem as *rêveries* de um homem *em particular*, isto é, Jean-Jacques Rousseau, e visa o conhecimento do homem, tomando-se a si mesmo como um caso particular, enquanto indivíduo do gênero humano. É claro, desse modo, que ambos os conhecimentos se implicam mutuamente. Mostrar-se “tal como se é”, em toda sua suposta singularidade e excentricidade em relação aos seus contemporâneos, deve revelar, ainda que em um caso particular, algo do geral, ou seja, algo da natureza humana. Assim, em ambos os casos, tanto o objeto central do *Discurso* é o leitor ou público que nele se idealiza; como também no caso dos *Devaneios*, de certo modo, não é muito diferente. No *segundo Discurso*, Rousseau anuncia que quer fazer um estudo do homem e que é desse “homem” que deverá ocupar-se. Mais precisamente: de todo e qualquer homem, isto é, do gênero humano, “esquecendo os tempos e os lugares”.³⁶ Nos *Devaneios*, verifica-se, a despeito de todas as distintas circunstâncias e das diferenças que verificamos em relação aos dois escritos, a mesma coincidência, tanto na permanência do tema como na do ouvinte idealizados. Eis, certamente, algumas estranhas simetrias e paralelos consideráveis para textos que pareceriam tão distintos.

Tudo se passa como se nesses dois textos houvesse apenas uma questão de graus de abrangência, mas sempre respeitando a ligação essencial que assumimos haver entre homem e obra. A experiência pessoal e a ideia de uma natureza humana implicam-se mutuamente em

³⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, p. 122-123.

³⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, p. 122.

³⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 133.

uma mesma “atitude filosófica”, como bem ressalta Groethuysen, em uma passagem que vale a pena acompanharmos:

Toda a atitude filosófica de Rousseau está dominada pela necessidade de conhecer-se a si mesmo; ele não concebe uma só ideia sem fazê-la passar por uma experiência pessoal; sua alma inquieta busca um princípio que possa dirigi-la em seus conflitos; quando se procura dar um sentido a sua vida, interroga a natureza. Para conhecer a si mesmo deve conhecer o homem. A história de um coração humano é determinada pela história da espécie humana. Ao lutar para continuar sendo o mesmo em seus debates, não é a sua própria causa que defende, mas também a do gênero humano: “ao atacarme, atacais a natureza”. Por um ritmo alternado, tão logo a experiência pessoal se torne ideia e, essa, logo se transforma novamente em experiência pessoal. A vida busca a ideia e a ideia busca a vida. O ser particular define-se pelo geral e o geral se anima pela experiência individual. Rousseau não poderia compreender sua alma e seu destino sem referir-se à natureza do homem, sem refundir a ideia em sua própria vida.³⁷

De acordo, portanto, com o projeto proposto nas primeiras páginas do *segundo Discurso*, o que Rousseau pretende realizar, *grosso modo*, é “um estudo sério sobre o homem, sobre suas faculdades”, sobre seu “estado e sua constituição original”. O ponto de partida, por assim dizer, é raciocinar por meio de hipóteses e conjecturas sobre as “transformações que participaram em sua conformação”, tarefa espinhosa, que passa também por uma “meditação” de discernimento entre aquilo que é próprio da essência ou fundo humano e aquilo que é da ordem dos artifícios adquiridos, dos quais uma vez despojado, o conhecimento humano teria caminho aberto para o esclarecimento “das primeiras e mais simples operações da alma humana”³⁸. Ora, se o objeto de estudo sofre um deslocamento do geral para o particular, nem por isso o projeto é inteiramente distinto. Na verdade, o vocabulário dos *Devaneios* não é muito diferente daquele do *Discurso*. Trata-se ali, nas palavras de Rousseau, de “um estudo severo e sincero do conhecimento de si mesmo” (enquanto pertencente ao gênero humano), ocupando-se apenas de si, de seu próprio estado, de suas “disposições interiores” e da “estranha condição em que se encontra”³⁹. Também nos *Devaneios*, fala-se em “meditações” que têm por finalidade dar conta “das modificações da alma e suas sucessões”. A questão abstrata ganha contornos concretos na figura do próprio Rousseau: “não devo nem quero mais

³⁷ Bernard Groethuysen. *Jean-Jacques Rousseau*. 2ª éd. Paris: Gallimard, 1949, p. 12-16.

³⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 133.

³⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Première Promenade, p. 998-1000.

me ocupar de outra coisa além de mim (...). Consagro meus últimos dias a me estudar”⁴⁰. Tal fusão e confusão entre o particular e o geral parece mesmo permear toda a “doutrina” que Rousseau sustenta haver em sua obra. Mas, se esse mérito lhe for devido, devemos pensá-lo em certo arranjo distinto daqueles dos sistemas tradicionais como tenderíamos a ler até o séc. XVII e, por vezes, no início do séc. XVIII⁴¹.

No *segundo Discurso*, Rousseau propõe um estranho problema, ainda por ser solucionado, com a advertência de que “seria preciso mais filosofia do que se pensa”, e acrescenta que sua solução não lhe pareceria “indigna dos Aristóteles e dos Plínios” de seu século. Eis como ele formula esse problema: “*Quais experiências seriam necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade*”⁴². Ora, em diversas obras Rousseau toma para si a posição de ser um homem estranho a seu tempo, e reiteradamente faz a apologia do homem natural em detrimento dos homens corrompidos diante de seus olhos. Aliás, não seria tão absurdo que se supusesse que Rousseau tenta oferecer a si mesmo como cobaia de uma experiência desse tipo. Não basta, para Jean-Jacques, estabelecer os princípios da natureza humana, tal como ela é, tal como poderia, ou tal como deveria ser, é preciso experimentá-los e fazer de si mesmo uma espécie de modelo empírico. A vida se dá como um argumento final em favor de seus princípios filosóficos.

Longe de reivindicarmos qualquer originalidade nessa tese, notemos que ela é apoiada por muitos comentadores. Pierre Manent, por exemplo, considera que o empreendimento literário e filosófico de Rousseau se aproxima, e em certos pontos até mesmo se iguala, àquele dos *Ensaio*s de Montaigne. De fato, ambos deram-se a si mesmos, continua Manent, a árdua tarefa de “reencontrar a natureza e, no que lhes diz respeito, de viver de acordo com essa

⁴⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Première Promenade, p. 1002.

⁴¹ É curioso notar que essa suposta sistematicidade de Rousseau antecipa o problema que seria melhor abordado apenas com os autores do chamado *Idealismo alemão*. As palavras de Fichte não soariam tão estranhas para uma apreensão do pensamento de Rousseau se disséssemos que, a despeito de não se tratar do que usualmente denominamos sistema de conhecimentos – nem de uma “Doutrina da Ciência” –, poderia bem ser, no entanto, uma unidade, “longe de ser uma simplicidade absoluta, um elemento último, átomo, mônada ou como se queira exprimir esse pensamento originário, haveria nele algo como uma unidade difusa e orgânica, uma fusão da multiplicidade na unidade e, ao mesmo tempo, uma dispersão da unidade na multiplicidade (...)”. Em: Fichte. *A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto*. Os Pensadores. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 258-259.

⁴² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 123-124. Vale a pena salientar que o grifo de todo esse trecho é do próprio Rousseau.

natureza”⁴³. Encontramos semelhantes afirmações em muitos outros comentadores notáveis⁴⁴. Nenhum deles, porém, poderia ser mais decisivo do que o próprio Jean-Jacques, ao dizer de si mesmo, em seus *Diálogos*:

De onde o pintor e apologista da natureza, agora tão desfigurada e caluniada, pode ter tirado seu modelo, senão de seu próprio coração? Descreveu-a como a sentia em si mesmo. Os preconceitos aos quais não estava subjugado, as paixões factícias de que não era vítima não ofuscavam seus olhos como aos dos outros para esses primeiros traços, tão geralmente esquecidos ou mal compreendidos. Esses traços, tão novos para nós e tão verdadeiros, uma vez traçados, ainda encontravam provas de sua justeza no fundo dos corações, mas nunca se teriam mostrado por si próprios se o historiador da natureza não tivesse começado por remover a ferrugem que os escondia⁴⁵.

Podemos ver aqui o quão fecunda pode ser a proposta de dar voz ao próprio Jean-Jacques ao recorrer aos textos nos quais ele comenta a si mesmo, possibilitando-nos, assim, muitas vezes, escaparmos do labirinto das opiniões. Seja como for, no que diz respeito à inumerável quantidade de interpretações conflitantes, ao modo pelo qual devemos proceder em nossa análise e de quais outros devemos afastar-nos, que esse breve sobrevoo de uma “leitura das leituras” sobre a filosofia do autor baste a título de considerações iniciais.

⁴³ Pierre Manent. “Montaigne and Rousseau: Some Reflections.” Chap. 14 of *The Challenge of Rousseau*, ed. Eve Grace and Christopher Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 313.

⁴⁴ Cf. Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, Companhia das Letras, 2011; Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Slatkine, 1973; Christopher Kelly. *Rousseau's Exemplary Life*. Cornell University Press, 1987; entre outros.

⁴⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Troisième dialogue, p. 936.

2. ENTRE OS LEMAS E OS DILEMAS DAS LUZES

« Tantôt avec Leibniz, Malebranche et Newton,
 Je monte ma raison sur un sublime ton,
 J'examine les lois des corps et des pensées ;
 Avec Locke je fais l'histoire des idées ;
 (...)

Tantôt, à la physique appliquant mes problèmes
 Je me laisse entraîner à l'esprit des systèmes :
 Je tâtonne Descartes et ses égarements,
 Sublimes, il est vrai, mais frivoles romans.
 (...)

J'abandonne bientôt l'hypothèse infidèle,
 Content d'étudier l'histoire naturelle ».

(**J.-J. Rousseau.** *Le verger des Charmettes.*)⁴⁶

Escritor do século das Luzes, Jean-Jacques Rousseau protagoniza um papel de difícil circunscrição e mensuração no cenário do Iluminismo francês. Aqui, uma vez mais, nosso homem de paradoxos ocupa um lugar ambíguo, conflituoso e fugidio: como se a própria tentativa de o definir fosse responsável por torná-lo indeterminado; ele sempre escapole aos dedos, sempre desliza através de um descontínuo vai-e-vem entre a multiplicidade de perspectivas não lineares de possíveis. Enquanto nos limitarmos a fórmulas, recortes fáceis e quase arbitrários dos escritos de Rousseau, não devemos esperar grandes avanços no entendimento dessa figura tão fascinante quanto profunda. Visando escapar de uma interpretação dessa natureza, talvez nos seja útil, senão indispensável, situar o pensamento de Rousseau em seu lugar próprio, ocupando-nos por um instante da atmosfera teórica que vigorava em seu tempo, para em seguida notarmos como isso será ora assimilado, ora recusado ou criticado. Assim, dentro do escopo temático a que de início nos propusemos, analisaremos alguns dos traços mais marcantes que compõem o contexto filosófico dentro do qual o cidadão

⁴⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. II, 1961, p. 1128. Advertimos que, por se tratar de um poema, com certo ritmo e métrica próprios, optamos pela manutenção do excerto em sua língua original, sem arriscarmos uma tradução especiosa. Tal decisão, contrariando a padronização adotada no restante do texto, em que mantivemos as citações de corpo do texto em língua portuguesa, não deve, entretanto, acarretar grandes incompreensões, já que a epígrafe figura aqui apenas com a finalidade ilustrativa de evidenciar algumas das predileções de autores influentes para o pensamento de Jean-Jacques Rousseau.

genebrino, harmônica ou desarmonicamente, por força das circunstâncias de seu destino pessoal, não se pôde desvencilhar.

Essa contextualização de Rousseau em relação à filosofia de seu tempo, ainda que de modo breve, também é pertinente por apontar para uma espécie de carência bibliográfica. Com efeito, Mark Hulliung, em uma obra divisora de águas, *The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the philosophes*, afirma que “a relação entre Rousseau e os *philosophes* tem sido relativamente negligenciada”. Em seguida, reconhecendo uma certa extravagância de tal afirmação, em meio às inumeráveis produções tanto sobre Rousseau quanto sobre o *siècle des lumières*, Hulliung prossegue explicando-se:

À primeira vista, alegar que os intercâmbios entre Rousseau e os *philosophes* não foram suficientemente examinados pode parecer estranho. Afinal de contas, não faltam artigos cujos títulos ligam Rousseau a um ou outro filósofo e, embora os livros sobre o mesmo tópico sejam mais difíceis de encontrar, eles também existem. (...) No entanto, nenhum estudo geral sobre o debate entre Rousseau e os *philosophes* foi escrito. É justo dizer que, entre as leituras de maior abrangência do Iluminismo, as mais notáveis têm surpreendentemente pouco a dizer sobre Rousseau, e que os livros mais notáveis sobre Rousseau têm relativamente pouco a dizer sobre o Iluminismo⁴⁷.

O caso é, de fato, tão confuso e ambíguo que é difícil determinar se Rousseau foi mais benéfico ou prejudicial às causas que eram importantes para seus contemporâneos. Temos um exemplo perfeito diante de nossos olhos. Uma das obras-primas sobre as Luzes, entre os escritos em nossa língua, é a obra *Desejo e Prazer na Idade Moderna* de Luiz Roberto Monzani. Nela, Jean-Jacques é uma figura praticamente inexistente. E Monzani tem toda a razão ao pretender que Rousseau não é a figura mais apreciável para a compreensão desse período. Por certo, ignorá-lo, por um lado, livra-nos de muitas dificuldades; por outro lado, no entanto, perde-se também em vários níveis de profundidade. Que seriam, por exemplo, das várias querelas e debates públicos que mobilizaram tantas ideias decisivas para a Idade Moderna se antecipadamente ignorássemos uma de suas vozes mais eloquentes e radicais? Ainda que se

⁴⁷ Essa avaliação de Hulliung, para cuja sustentação ele fornecerá maiores argumentos no texto mencionado, não é de pouca monta. Ao que tudo indica, o comentador não pretende, com isso, negar a importância de trabalhos de inquestionável qualidade, como ele mesmo o diz: “O problema também não é de qualidade. Ninguém pode estudar o Iluminismo francês sem reconhecer uma dívida com, entre outros, Jean Morel, René Hubert, Jean Fabre, Jacques Proust, Henri Gouhier e Robert Wokler, cada um dos quais enriqueceu nossa compreensão da relação de Rousseau com um ou mais filósofos”. In: Mark Hulliung. *The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the philosophes*. Cambridge University Press, 1994, “Introduction: Rousseau and the *Philosophes*”, p. 2.

ignorasse tudo o mais de suas realizações, o simples fato de tomarmos Rousseau como esse elemento caótico ao século; cão sem coleira, à margem do decoro e decência dos salões, latindo por todo lado, devíamos tentar lhe dar ouvidos pela mesma razão que se tende a ignorá-lo: a dificuldade mesma que ele traz consigo. É preciso tolerá-lo, mesmo que ele nos incomode. Quem sabe se reconsiderando as cartilhazinhas das Luzes não fazamos um bom negócio?

No mais, oferecer uma ideia mais precisa da multiplicidade do pensamento iluminista significaria, em última instância, uma análise suficientemente detalhada para especificar em que se identificam e diferem todas as suas manifestações de acordo com suas circunstâncias⁴⁸ – autores, lugares e tempos –, o que nos afastaria de nosso problema. Ainda que cientes de todas essas inegáveis limitações, podemos contentar-nos em assinalar o que há de mais ou menos constante nos aspectos gerais das reflexões e atividades filosóficas das concepções iluministas, a fim de tornar possível circunscrever de que modo e em que medida o pensamento de Rousseau se vincula a tais ideias.

Finalmente, cumpre observar ao leitor que limitamos nossa discussão, no presente capítulo, a apenas algumas das muitas questões que dinamizaram o Século das Luzes. Servirmo-nos, para tanto, em todo o desenvolvimento dos tópicos que se seguem, da judiciosa interpretação de Ernst Cassirer em sua obra “*A filosofia do iluminismo*”.

2.1 Das Características Gerais do Iluminismo

Muitas vezes intitulado como o “Século da Filosofia” por alguns de seus mais insígnis protagonistas, as grandes ideias do também chamado Século das Luzes, como sempre assinala

⁴⁸ Assim, por exemplo, ao longo de todo seu período, se tivéssemos de demarcá-los, que corresponderia de modo aproximado e generalizante, do final do séc. XVII até algumas décadas antes do final do século XVIII, segundo as marcações mais frequentes, notar-se-ia que não se trata de um período indiscernível do início ao fim; é bem possível dividi-lo em momentos que possuem características que são mais próprias a uns ou a outros tempos: os momentos iniciais da Era das Luzes, por exemplo, diferem-se bastante dos traços da segunda metade do século XVIII, por exemplo. Ademais, outro ponto importante que não ignoramos é que talvez o mais preciso fosse falar em “Iluminismos”, no plural, sem identificá-los a uma vertente única. Em outras palavras, não se trataria de compreender o iluminismo “em si”, como se fosse uma disposição filosófica única, absoluta e universal. Por certo, essa compreensão cartesiana, por assim dizer, de uma verdade pronta e acabada do Iluminismo seria um tanto inusitada: à força de explicá-lo, acabaríamos por contrariá-lo em seu próprio espírito. Ora, o Iluminismo que, em traços gerais, anima o gosto na França difere – por óbvio com muitas exceções – daquela disposição mais científica da Inglaterra; mais distinto ainda, entre os lugares, é o espírito do pensamento iluminista na Alemanha. Se, portanto, é possível identificar diferenças quanto aos períodos e quanto às nações, com mais facilidade falaríamos dos autores que se abrigam sob o mesmo guarda-chuva do chamado Iluminismo. Sobre essas diferenças intestinas às Luzes, ver o próprio *Discurso préliminaire* de d’Alembert.

a boa crítica, não tiveram propriamente a sua origem no século XVIII. Época de conclusão, de recapitulação e de síntese, as Luzes herdaram seus conceitos e problemas de séculos precedentes. Em tal acolhimento, contudo, as velhas ideias deslocam-se e sofrem uma “mudança característica de significação”, e nisto se manifesta mais propriamente o “Espírito das Luzes”: “Os ingredientes são antigos, no entanto sua combinação é nova”⁴⁹. O conteúdo que lhe cai nas mãos adquire outros sentidos e sua mistura fermenta um novo horizonte filosófico. Cassirer comenta que “o Iluminismo começa por quebrar o molde obsoleto do conhecimento filosófico, a forma do *sistema metafísico*. Não acredita mais no privilégio nem na fecundidade do ‘espírito de sistemas’ (...)”⁵⁰. Por sua vez, em sua apresentação aos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, obra paradigmática de Fontenelle, Luiz Roberto Monzani define, entre diversos outros pontos fulcrais do Iluminismo, as dificuldades e condições de apreciação da “nova mentalidade” nascente que se expressa na Idade das Luzes do seguinte modo: “é praticamente impossível compreender com clareza todo o desenvolvimento da problemática do século XVIII se não acompanharmos o conjunto lento de uma “*dilaceração conceitual*”, sublinhando, um pouco adiante, o seguinte aspecto de sua importância: “nesse hiato onde o clássico convive com o novo”, “novas formas de percepção e pensamento (...) delineiam a *nova concepção de saber* que se desenha nessa época”⁵¹.

Sendo assim, nessas indicações gerais, tomemos três desses aspectos que nos parecem de fundamental importância para nossos propósitos de investigá-los à luz de sua relação com a filosofia de Rousseau, quais sejam: a “dilaceração conceitual”, a crítica da tradição metafísica e a nova concepção do conhecimento, perfazendo o que poderíamos chamar de uma atitude crítica, uma forma de “nova mentalidade” frente ao debate das grandes questões postas pelos séculos precedentes e oferecendo uma postura contrária sobretudo ao dogmatismo de certas correntes metafísicas e teológicas. Estes três traços característicos – combate à metafísica tradicional, reconfiguração conceitual e uma nova concepção dos saberes – incorporam praticamente todos os domínios do espírito do projeto Iluminista. Dissemos “incorporam” em pleno sentido: *dar corpo*, revestir algo de uma forma material. Eis a preocupação que o projeto das Luzes jamais perde de vista. De fato, tudo se passa como se a ideia central fosse a reabilitação do conhecimento pela *experiência* do mundo sensível. Para tanto, seria preciso

⁴⁹ Tzvetan Todorov. *O Espírito das Luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa, 2008, p. 14.

⁵⁰ Ernst Cassirer. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral, 1994, p. 10. Grifo nosso.

⁵¹ Luiz Roberto Monzani. *O papel de Fontenelle na constituição da razão Iluminista*. In: *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. 2ª Ed. Unicamp, 2013, p. 9-19. Grifos nossos.

renunciar à sedução dos “romances da alma”⁵² e arrancar de uma vez por todas a influência insidiosa do chamado racionalismo e de suas variantes. Isso porque todo o avanço dos saberes deve libertar-se da raiz metafísica que, na metáfora de Descartes, não apenas possuía a primazia na hierarquia dos conhecimentos, como também era o próprio sustentáculo que assegurava a veracidade e a solidez dos demais conhecimentos. Toda a filosofia é descrita por Descartes, em sua obra *Princípios da Filosofia*, como “uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que saem deste tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral”⁵³. Logo, em tal sistema de conhecimentos, toda a filosofia, ciência ou qualquer atividade de que pudesse suspeitar-se o exigir de um direito de cidadania, de deter algum quinhão de verdade ou saber legítimo, encontra-se sujeito ao império e ao poder único da rainha Metafísica. Acaso será preciso pagá-la com tributos e render-lhe cultos? Não é exagero, vale lembrar, que o regime político e religioso em vigor na França da época era o de uma monarquia absolutista, com frequentes guerras civis, e que a igreja católica era prodigiosa em suas perseguições. Um sistema de ideias – restrito, aliás, a um seletivo público de leitores eruditos – que em última instância arvorava-se em Deus, não seria dos mais inconvenientes.

Ora, é claro que esse novo espírito científico, essa atitude emancipadora, também rivalizaria com as autoridades estabelecidas na reivindicação concreta de dirigir o modo de organização da história dos homens. Nesse sentido, a transcendência cede lugar à imanência também nos domínios políticos, como bem resume Salinas Fortes quanto a essa faceta do programa iluminista: “a crítica sistemática e tenaz do espírito teológico e dos dogmas da tradição religiosa constituirá precisamente uma das grandes frentes de batalha para homens como os enciclopedistas”⁵⁴. Exemplo disso são, de fato, as teorias políticas, em especial as que se baseiam na Revelação. Os livres-pensadores, não sem consequências, passam a questionar os fundamentos de governos, as diversas formas de direitos e a própria legitimidade dos poderes

⁵² Importante expressão cunhada por Voltaire – talvez inspiração para o poema de Rousseau que serve de epígrafe para o presente capítulo – que sintetiza e dá corpo ao espírito da crítica à metafísica: “Tantos raciocinadores [Descartes, Malebranche etc.] tendo escrito *o romance da alma*, veio enfim um sábio que modestamente escreveu sua história. Locke desenvolveu a razão humana para o homem, como um excelente anatomista explica as molas do corpo humano”. Em: *Cartas Inglesas. Décima Terceira Carta*. Trad. Marilena de Souza Chauí. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 27.

⁵³ René Descartes. *Princípios da Filosofia*. Apud. Gilles-Gaston Granger. *Introdução ao Discurso do Método*. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁵⁴ L. R. Salinas Fortes. *O Iluminismo e os reis filósofos*. 3ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 15.

instituídos. As instituições religiosas, por sua vez, se é que lhe resta algum espaço (o que negariam alguns autores materialistas do século⁵⁵), não devem nutrir a superstição e o fanatismo entre os homens, mas tão somente fortalecer os laços entre os indivíduos e, tal como as leis, servir como freio para apetites prejudiciais ao bem-estar comum. Tudo conflui, por meio dessa devolução ao homem de sua parte corpórea e pelo bom uso de sua razão, para que ele se reconheça como um ser de ação, cuidando para que seu caráter e temperamento tenham efeitos moralmente bons e virtuosos. O saber iluminista deveria, assim, considerar as comodidades da vida, atreladas ao progresso, para as novas maneiras de existir em sociedade.

Importante se mostra, portanto, não só a apreensão no domínio das ideias para o pensamento setecentista, mas também e sobretudo a sua posição interessada em agir no âmbito da vida social. Cassirer – como sempre nosso guia – comenta que “nenhum pensador enciclopedista põe em dúvida que o homem não pode viver de qualquer outro modo senão nas formas da ‘sociabilidade’ e da ‘sociedade’ e que seu verdadeiro destino não pode ser cumprido alhures”⁵⁶. A própria *Enciclopédia*, empreendimento editorial monumental, cuja concretização provavelmente não aconteceria sem uma ampla colaboração e comprometimento de numerosas mãos em um esforço conjunto – uma *Société de Gens de Lettres*, dirá d’Alembert em seu *Discours préliminaire* –, é ela, também, a manifestação mais íntegra desse movimento, ao mesmo tempo intelectual e moral, que promove a divulgação e circulação do saber para esferas cada vez mais amplas da sociedade. Começemos por explorar aqueles aspectos com os quais podemos conciliar o cidadão genebrino com a filosofia de seu tempo e a herança em comum que o arrasta na mesma corrente pelo turbilhão das ideias de seu século.

2.2 Do Deslocamento Conceitual

Para melhor compreendermos os laços e os possíveis impasses entre essas orientações do pensamento iluminista e o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, começando pela ideia de um deslocamento conceitual, tomemos seus dois *Discursos* iniciais⁵⁷, escritos como respostas para a Academia de Dijon. Neles, deparamo-nos com reposicionamentos dos problemas propostos, que implicam reformulações de conceitos que estão implícitos nas questões. Nesse sentido, acompanharmos esse desenvolvimento parece importante para uma reflexão sobre

⁵⁵ Entre outros, Barão d’Holbach, La Mettrie, Helvétius etc.

⁵⁶ Ernst Cassirer. *A filosofia do iluminismo*, 1994, p. 353.

⁵⁷ A saber, o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755).

como esse procedimento característico do pensamento de Rousseau de certa maneira *espelha* o espírito de seu século e, paradoxalmente, – na defesa de algumas teses –, o contrária, ao mesmo tempo.

Não se trata de afirmar que os *Discursos*, especialmente no que toca ao seu conteúdo, seriam reflexos da filosofia em vigor na França do século XVIII; mas, e esse é o fato relevante, de analisar de que modo a reformulação conceitual e a atitude contrária ao pensamento dogmático nas reformulações mesmas da linguagem e dos problemas operados, em sua própria forma e estilo, encontram uma imagem bastante reveladora e pertinente à Filosofia Iluminista. Além disso, a reformulação das questões propostas pela Academia de Dijon fornece margem para importantes esclarecimentos prévios e para o confronto de noções centrais tomadas logo como ponto de partida na exposição da concepção do que constituiria o lugar próprio dos princípios da filosofia de Rousseau. Examinemos melhor essa hipótese. Antes, porém, uma breve contextualização é bem-vinda.

Considerada a primeira grande obra de Rousseau⁵⁸, o *Discurso sobre as ciências e as artes* havia conquistado o prêmio da Academia de Dijon e conferido ao cidadão de Genebra grande reputação entre seus contemporâneos. É por meio dessa obra que Rousseau se torna conhecido do público e célebre entre *les gens de lettres*. Nela, ainda que de passagem, já se alude à questão essencial que a partir de então continuará a ecoar em praticamente todo seu pensamento, a saber, o problema da possibilidade do conhecimento do homem, bem como o estatuto que possui sua natureza, sua constituição e seus princípios.

É preciso admitir que, por mais crítica que a posição de Rousseau se mostre no *primeiro Discurso*, ao folharmos as passagens iniciais, vemos termos elogiosos que se repetem tanto em seu *Prefácio* quanto, com a mesma exaltação, na exortação de abertura da *Primeira Parte*. Por sua vez, a proposta de tema, a saber, “se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes”, é considerada pelo aspirante a escritor como uma das mais “grandes e mais belas questões a jamais ter sido incitada”⁵⁹; igualmente, algumas linhas

⁵⁸ Exceto, talvez, pelo próprio Rousseau, que a julgará severamente no oitavo livro de suas *Confissões*: “esta obra, cheia de calor e de força, é absolutamente falha de lógica e de ordem; de tudo o que saiu de minha pena, é a mais fraca de raciocínio e a mais pobre em termos de harmonia”. In: , *Œuvres complètes*, t. I, *Les Confessions*, Livre VIII. Éd. Pléiade, 1959, p. 352. Deve-se observar, no entanto, que Rousseau empenhou sua pena por quase uma dezena de vezes apenas para defender essa mesma obra; e não é menos verdadeiro que o *primeiro Discurso* está entre aquelas obras que o autor afirma compor parte indissociável de seu sistema, como se verá adiante.

⁵⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III. *Discours sur les sciences et les arts*, p. 3.

adiante, o progresso e o esclarecimento humanos alcançados pelas Luzes da razão são descritos como um “grande e belo espetáculo”⁶⁰. Vê-se que a “*grandeza*” e a “*beleza*” são as adjetivações predominantes. Porém, imediatamente na sequência do parágrafo, vemos aludir-se a algo que, em termos de grandiosidade, é considerado superior: “(...) o que é ainda de maior grandeza e ainda mais difícil”⁶¹ é voltar-se para si mesmo a fim de “*estudar o homem e conhecer sua natureza*”⁶². Ora, o desenrolar da trama mostraria que aquilo que parecia ser da ordem das “grandes” questões revelar-se-ia como algo “ainda maior” [encore plus grand] para o simples cidadão de Genebra, e o entusiasmo com que se tomava a aparência de “belo espetáculo” ocultava, na realidade, uma questão bem “mais difícil” [plus difficile]. Era o próprio conhecimento da natureza humana, concebido em outros termos, que já se prenunciava aqui como questão de fundo.

Contudo, se no interior do *primeiro Discurso* podemos entrever algumas palavras-chave que parecem situar o estudo ou ciência do homem como um assunto de maior grandeza, é apenas no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que Rousseau delimitará em todas as suas cores a caracterização desse problema, ainda por ser investigado. Além de elevar a grandeza da questão, passará também a sublinhar dois outros aspectos significativos: a importância e a dificuldade do assunto. Quando se analisa a terminologia e seu campo semântico, encontramos uma notável mudança de léxico. O que parecia ser um acréscimo apenas em termos de “grandeza” – “encore plus grand”, como vimos – assume um acento de seriedade: de “grande” o tema torna-se “importante”, e, de “bela”, a questão torna-se “espinhosa”. Com efeito, as expressões de que Rousseau se serve para caracterizar suas avaliações das questões deixam transparecer sua preocupação, ou antes, sua atitude crítica frente às próprias formulações das questões. Ele averigua a legitimidade, as condições e os limites delas, e não se contenta em discuti-las tais como são propostas; reformula-as, muda-lhes os sentidos. Ele as impõe em seus próprios termos, obstinando-se em não as responder como um autor de seu século talvez o fizesse, ou como se esperaria que o fizesse, mas como ele mesmo pensa que deva ser.

⁶⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III. *Discours sur les sciences et les arts*, p. 6.

⁶¹ No original : « encore plus grand et plus difficile »

⁶² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III. *Discours sur les sciences et les arts*, p. 6. Grifo nosso.

À ocasião desse seu *segundo Discurso*, entretanto, não contou com um destino tão “feliz” quanto o do primeiro⁶³. Muito pelo contrário. Encontraríamos aí, o que não é incomum (como discutimos no Cap. I) a primeira das diversas incompreensões que tão frequentemente se enxerga haver entre uma obra e outra de Rousseau: a recepção de um *Discurso* e de outro dificilmente podiam ser mais contrárias. Além de lhe render críticas de rivais de uma outra envergadura intelectual, dentre os quais por exemplo consta a célebre resposta de Voltaire, Rousseau recebe, também, um desonroso informe de seus juízes, tal como se relata na nota do registro acadêmico de Dijon sobre o exame de sua obra: “Não se terminou de lê-la em razão de sua extensão e de sua má tradição etc.”⁶⁴ Mas ambos os discursos, separados por poucos anos de distância, fariam parte das obras que estabelecem, na opinião de seu autor, os princípios de um mesmo sistema. Ao menos é isso o que podemos depreender de imediato a partir de uma breve passagem de uma de suas *Cartas a Malesherbes*:

Tudo o que retive dessa multidão de grandes verdades (...) foi muito esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos, a saber: o meu *primeiro Discurso*, aquele sobre a *Desigualdade* e o *Tratado de Educação* [Emílio]; que são três obras inseparáveis e formam juntas um mesmo todo.⁶⁵

Ora, então como entender essa reviravolta entre duas avaliações tão distintas? É Jean-Starobinski quem nos fornece uma primeira pista. O célebre comentador sustenta, na

⁶³ É verdade que, mais adiante, ao comentar nas suas *Confissões* a efervescência com que fora tomado quando da escrita do *primeiro Discurso*, Rousseau descreve sua ascensão à glória literária como o marco da “longa cadeia de suas desgraças”; quando resolveu “dar largas às ideias e concorrer ao prêmio”, diz ele: “(...) desde então fiquei perdido. Todo o resto de minha vida e de minhas infelicidades foram o inevitável efeito daquele momento de desvario”. In: J.-J. Rousseau. *Œuvres complètes*, t. I. *Les Confessions*, Livre VIII, 1959, p. 349-351.

⁶⁴ Obtivemos tal informação através de Jean Starobinski no texto introdutório ao *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, t. III, *O.C.*, Ed. Pléiade, p. XLIII. O mesmo texto é reproduzido como o *Segundo Ensaio* em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, onde Starobinski nos sugere consultar Roger Tisserand. *Les concurrents de Rousseau à l'Académie de Dijon* (Paris, 1936). Ver Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 379; p. 537 nota 1.

⁶⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I., *Lettres a Malesherbes* (Carta de 12 de Janeiro de 1762), *Fragments Autobiographiques*, p. 1136. Notar que é essa a citação que Victor Goldschmidt usa para justificar seu “recorte temático”: o *primeiro Discurso*, o *segundo Discurso* e o *Emílio*, conjuntamente, seriam suficientes para estabelecer os “princípios do sistema de Rousseau”. A ausência do *Contrato Social* é compreensível porque ainda não havia sido publicado quando da escrita desta carta, embora a redação do texto, como se sabe, encontrava-se praticamente acabada. De qualquer modo, Goldschmidt também chama atenção para o fato de que a importância do *Contrato* já se encontrava subentendida e muito bem anunciada no Livro V do *Emílio*. Ver Victor Goldschmidt. *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*. 2ª Ed. Paris: Vrin, 1983.

Introdução de sua edição crítica das *Œuvres complètes*, que na passagem de um *Discurso* para o outro haveria um “progresso intelectual decisivo” de Jean-Jacques, do ponto de vista de sua doutrina filosófica. Vejamos o trecho nas palavras de Starobinski:

Não se trata, desta vez [quer dizer, no *segundo Discurso*], de brigar pelos sufrágios dos acadêmicos de Dijon – Rousseau já é conhecido, e pouco lhe importa agradar e ganhar o prêmio – mas de se distinguir e de se distanciar de uma outra forma: pela amplitude, pela coerência e, ao mesmo tempo, pela intransigência da doutrina. Enquanto o *primeiro Discurso* comportava alguns versos destinados a atrair as boas graças dos juízes, o *segundo Discurso*, com o que tem de abrupto e de puro, parece desdenhar as precauções e as concessões que lhe poderiam valer os aplausos (...). Ele despreza todas as conveniências, e, em primeiro lugar, a da brevidade. Avança uma verdade difícil, afronta os preconceitos, mas desejaria, por esse desafio mesmo, comunicar a exaltação de um pensamento que retoma os grandes problemas a partir da origem.⁶⁶

Sem dúvidas, verifica-se aí, com a usual perspicácia do comentador, uma observação muito importante para a compreensão da recepção da obra. Mas é preciso chamar atenção também para outro ponto: esse posicionamento de intransigência da doutrina, de desdém e afronta, talvez tenha em vista, também, a própria formulação das questões. Razão essa que, ao menos em partes, nos ajuda a compreender a avaliação pouco acolhedora que receberia o *segundo Discurso*.

De fato, por pouco que esse “detalhe” pareça interessar a um leitor atual da obra de Rousseau, esse episódio é emblemático por um outro motivo, que já mencionamos. É que não podemos limitar nossa interpretação acerca de que o deslocamento das questões, tal como postas, seja apenas fruto de certa irreverência de Rousseau, mas, antes, devemos compreendê-lo como parte importante da crítica da sociedade de seu tempo e de sua orientação crítica frente ao referencial conceitual dos sistemas de ideias estabelecidas: aos olhos de Rousseau, a civilização, na voz de suas autoridades intelectuais, faziam de sua época uma ideia enganosa; não percebiam que muitas vezes tomavam por virtudes o que na verdade não passavam de vícios. Na crítica de tal deslumbramento, por meio do qual se produzia apenas um “simulacro de perfeição”, a condenação de Rousseau também se reflete na desconfiança prévia em relação às questões. Tal intenção é expressa, por exemplo, no *Prefácio* do *segundo Discurso*, em que Rousseau admite ao leitor que escrevera sua obra “menos com a esperança de resolver a questão

⁶⁶ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Companhia das Letras 2011, p. 378–379.

do que com o propósito de esclarecê-la e reduzi-la a seu verdadeiro estado”⁶⁷. Dito de outro modo, há uma espécie de recusa do abandonar-se cegamente ao espírito de progresso de seu século sem que se faça uma avaliação crítica preliminar dos próprios termos em que as questões são postas. Averiguemos como isso se dá mais concretamente.

No *primeiro Discurso*, por exemplo, eis como a questão foi originalmente proposta: “se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes”⁶⁸. Mas Rousseau a enuncia, no *Preâmbulo* do texto, da seguinte maneira: “O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar *ou para corromper* os costumes? É o que se trata de examinar”⁶⁹. A mudança é sutil, mas as consequências são grandes. Nos termos propostos pelo concurso nem mesmo se coloca a possibilidade de o restabelecimento das ciências e das artes terem prejudicado os costumes. Ou eles bem contribuíram positivamente ou não chegaram a tanto. No pior dos cenários, é um “bem” que ainda não se alcançou, ou que é simplesmente neutro. Um “mal” não é sequer cogitado⁷⁰. Essa perspectiva, em termos especialmente claros, reaparece, como dissemos, no *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, obra em que Rousseau, aproveitando-se de uma nova questão proposta pela Academia de Dijon, poderia desenvolver e aprofundar seus princípios sobre a “espinhosa questão” da natureza humana, que se via apenas anunciada na obra anterior. Resta-nos, então, no presente tópico, sustentar de que modo Rousseau reformula a questão proposta no *segundo Discurso*, tal como fizemos com o primeiro.

Nele, a modificação operada é mais evidente. Rousseau, bem mais que uma modificação sutil da questão, dessa vez a utiliza em proveito próprio ao advertir o que entende por “natural”, ou ao menos o que pretende pôr em discussão a partir de uma crítica da formulação da questão. A Academia de Dijon propusera a seguinte pergunta: “Qual é a fonte da desigualdade entre os homens, e ela é autorizada pela lei natural?”⁷¹. Essa questão, se pensada exatamente nesses

⁶⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 123.

⁶⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 1.

⁶⁹ Grifamos aquilo que é acréscimo de Rousseau em relação à questão originalmente proposta pela Academia.

⁷⁰ Tracy Strong já havia reconhecido que Rousseau modifica as questões acadêmicas. Diz ela, referindo-se ao *primeiro Discurso*: “[Rousseau] reformula a questão da Academia para incluir uma terceira possibilidade de que a restauração das artes e ciências nem aprimorou os costumes e nem foi neutra, mas talvez os tenha corrompido”. In: STRONG, Tracy B. *Jean-Jacques Rousseau: the politics of the ordinary*. 2ª Ed. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield, 2002, p. 21.

⁷¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 129.

termos, talvez tenha sido muito facilmente respondida por Rousseau apenas com os três ou quatro parágrafos iniciais⁷²; isso se o autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* não houvesse conduzido uma alteração do registro lógico de diversos elementos. Deve-se notar que a formulação original da questão compreende, não uma, mas duas questões, relacionadas em uma única sentença. Tanto é assim que podemos desmembrá-la. Primeira questão: qual é a fonte da desigualdade entre os homens? Segunda questão: a desigualdade entre os homens é autorizada pela lei natural?

O que não passou despercebido por Rousseau, tal como podemos notar, antes de tudo, pela própria escolha do título que deu a sua obra, explicitamente indicando que a resposta à questão inicial abordaria duas categorias: a *origem* responde à primeira questão; e os *fundamentos* respondem à segunda. (Aliás, também não é por acaso que o autor do *Discurso* divide a obra em duas partes, cada qual destinada a responder uma das questões compreendidas na mesma formulação da Academia). Com efeito, há em ambas as partes da questão um fator em comum que não se pode negligenciar, a saber: *a existência da desigualdade entre os homens*. Essa primeira proposição é tomada como um fato⁷³. Assim, Rousseau iria ainda distinguir a desigualdade em dois tipos: a primeira seria uma desigualdade natural ou física, e a segunda, uma desigualdade moral ou política. Os homens também seriam avaliados sob o crivo de um procedimento analítico – do ponto de vista físico, moral e metafísico. E os próprios termos da questão, a saber, o sentido de “lei natural” bem como da própria palavra “lei” e da noção de “natureza”, sofreriam uma reinterpretação e uma avaliação crítica em relação aos moldes em que a questão estava posta.

Ora, o que se pretende destacar aqui é como a maneira de enfrentamento das questões parece indicar, ou antes, refletir, o próprio movimento dessa “nova mentalidade” do espírito das luzes, que através de um deslocamento conceitual do conteúdo que lhe chega em mãos coincidirá com uma verdadeira inversão do “espírito de sistemas” setecentista por uma atitude que não se deixa abalar nem mesmo diante das convicções dadas como certas e que não deixa de submeter o repertório do saber precedente ao mais rigoroso crivo da crítica.

⁷² Goldschmidt, mais exigente que nós, afirma que a questão seria resolvida em uma frase. Cf. Victor Goldschmidt. *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983, p. 110.

⁷³ Não é verdadeiro, portanto, que Rousseau comece por “descartar todos os fatos”, como veremos no capítulo seguinte.

2.3 Do Crepúsculo da Metafísica⁷⁴

Sabe-se que a metafísica cartesiana marcou profundamente grande parte das concepções filosóficas do século XVII, o século frequentemente conhecido pelos grandes sistemas racionalistas. Não raro, quando aludimos à filosofia do Iluminismo estamos nos referindo, em larga medida, a correntes de pensamento que se opuseram a essas concepções tradicionais que remontam, como vimos, a uma certa concepção de saber desvinculado de qualquer intervenção atuante no mundo, em consonância com “l’esprit des systèmes”, tendo por resultados, muitas vezes, a obtenção de conhecimentos inteiramente alheios à prática⁷⁵.

Se quisermos falar à maneira de Rousseau em seu poema de juventude: por mais que raciocine de modo “sublime”, o que compõe Descartes, um dos protagonistas dessa cena filosófica, não é mais que um “frívolo romance”. Ora, a hostilidade em relação a Descartes bem enfatiza que os tempos estavam mudando. As mesmas soluções e os mesmos modelos já não iriam satisfazer as novas preocupações e exigências dos novos tempos.

Assim, a tradição metafísica representa uma estrutura de valores a ser combatida e superada pelos *philosophes*, que devem mantê-la sob rédeas curtas dentro de seus limites; precisamente porque seus sofismas teóricos não são estéreis do ponto de vista da prática, mas, ao contrário, deles decorrem efeitos perigosos para a vida social. Logo, também os conhecimentos humanos devem justificar-se por outros critérios: o filósofo nascente não deve estar alheio ao trânsito de conversações da sociedade; ao se enclausurarem em torres de marfim, isentam-se da matéria mesma que constitui o saber. A ideia dessa ruptura que o descrédito da metafísica produz nos modos como os filósofos concebem o saber é menos banal do que parece. É ela que substitui as investigações filosóficas: sejam os *assuntos* das discussões, que, de um

⁷⁴ Expressão emprestada de Bento Prado Jr, em *A Retórica de Rousseau*.

⁷⁵ Usualmente Rousseau empregará para tais conhecimentos designações como “especulações estéreis”, “sutilezas metafísicas” etc., em oposição ao que considera o conhecimento útil para a vida humana, O binômio especulação-prática não é novidade no Século XVIII: A esse respeito, o verbete « *Especulação* », atribuído a Diderot, é especialmente instrutivo: « [Spéculation] é o examen profond & réfléchi de la nature & des qualités d'une chose. Ce mot s'oppose à *pratique*. La *spéculation* recherche ce que c'est que l'objet ; la *pratique* agit. Ainsi l'on peut dire que la philosophie, la vertu, la religion, la morale, ne sont pas des sciences de pure *spéculation*. Celui qui n'en a que la *spéculation*, n'est que le fantôme d'un philosophe, d'un homme vertueux, religieux, moraliste. La physique a ses *spéculations*, qu'il faut mettre à l'épreuve de l'expérience ; que seroit-ce que les mathématiques sans les problèmes d'utilité, auxquelles on arrive par la démonstration de ses propositions spéculatives? Les théorèmes sont la partie de *spéculation*. Les problèmes sont la partie de *pratique*”. Denis Diderot. “Spéculation”, In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 15, p. 448.

modo geral, tratam menos de desígnios divinos, de substâncias e corpos supralunares, do que as coisas são em si mesmas, e assim por diante. Os próprios critérios do exame: os limites e a precisão pretendida, a adequabilidade dos graus de certeza esperados de objetos distintos, os métodos e modos dos raciocínios empregados, a eficácia na escolha dos argumentos, e até mesmo a utilidade para que se realize um dado estudo.

Com a passagem do século XVII para o XVIII, o sistema das ideias inatas, assim como todo o corpus da metafísica tradicional, começaria a declinar após o abalo causado pelas novas teorias científicas produzidas para descrever o mundo, tais como as que procediam da física experimental de Newton – o grande paradigma da era das Luzes –, as quais ganhavam cada vez mais peso. Esse movimento de inversão do centro de gravidade do próprio estatuto da realidade lança o conhecimento ao plano da experiência do mundo sensível sob nova luz; a razão ainda pode mover-se para uma multiplicidade de objetos, contanto que não extrapole os limites dos procedimentos, em geral de análise, dos dados experienciados pela percepção sensível do exterior ou por seu sentido interno. Ora, se todas as ideias derivam dos sentidos, não há mais espaço para ideias inatas: ou tais ideias podem ser decompostas em ideias que encontram correspondência na realidade empírica; ou estamos enganados e não temos verdadeiramente ideias que sejam mesmo inatas. Assim, a ordem metafísica tradicional é convertida em uma epistemologia, pois se as ideias que temos não são inatas, então é necessário que, não sendo eternas, elas possuam uma origem⁷⁶, e, não sendo interiores ao espírito humano, que elas venham de alguma causa que lhe seja externa; logo, é preciso recorrer à experiência. Encontramos, então, nas ciências naturais – dentre as quais, a física experimental de Newton, que ocupará um lugar privilegiado – mas há também a história natural preconizada por Buffon, além da Anatomia e da Fisiologia, entre outras – tais instrumentos e áreas do saber, via de regra, subordinando-se à Moral de um homem que, enquanto agente livre e reincorporado ao mundo

⁷⁶ Talvez também por isso essa seja uma época em que os textos, mais do que nunca, se propõem a buscar a origem de diversas ideias, a ponto de tal desígnio ser manifesto nos próprios títulos. Citemos alguns a fim de ilustrar: *Second Treatise: An Essay Concerning the true Original extent and end of civil government* [1690] de Locke; *De Rerum Originatione Radicali* [1697] de Leibniz; *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* [1710] de Berkeley; *An Inquiry Into The Origin Of Moral Virtue* [1722] de Mandeville; *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* [1725] de Francis Hutcheson; *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746] do Abade de Condillac; *Considerations concerning the First Formation of Languages* [1767] de Adam Smith; etc. Além, é claro, do próprio *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755] e do *Essai sur l'origine des langues* [1781] de Jean-Jacques Rousseau.

da ação prática, pode agora aventar seu aprimoramento individual e as transformações históricas no seio de sua própria sociedade.

Será, então, preciso encontrar em sábios como Locke e Newton – para ficarmos em algumas das figuras mais célebres – os alicerces nascentes de outros paradigmas para uma nova concepção do conhecimento humano. Ocupando-se com questões psicológicas, ontológicas, epistemológicas etc., a Filosofia, em cumplicidade com os métodos de investigação da física-experimental, daqui por diante, identificar-se-ia indistintamente como Ciência. Desses grandes sábios, retenhamos somente algumas consequências das ideias que viriam a ser reforçadas no *Discurso préliminaire*, texto redigido por d’Alembert para introduzir ao público aquele que é, sem dúvidas, um dos mais extraordinários legados do século das Luzes: a *Encyclopédie*. Um dos objetivos desse *discurso* é expor “a ordem e o encadeamento dos conhecimentos humanos”, tarefa cujo passo inicial, conforme observa o editor, deve “examinar a genealogia e a filiação de nossos conhecimentos, as causas que devem tê-los feito nascer e os caracteres que os distinguem; numa palavra: remontar até a origem e formação de nossas ideias”⁷⁷. Sem nos estendermos muito pelas várias páginas nas quais d’Alembert defende o importante ponto para os enciclopedistas de que as ideias não são inatas, contentemo-nos com a seguinte cadeia de raciocínios. Primeira premissa: há apenas duas espécies de conhecimentos, os diretos e os refletidos. Segunda premissa: “todos os nossos conhecimentos diretos reduzem-se aos que recebemos pelos sentidos”; ao passo que os conhecimentos refletidos se formam pela união e combinação daqueles da primeira espécie; do que se conclui que “é às nossas sensações que devemos todas as nossas ideias”⁷⁸. A consequência, em última instância, é concluir que “todos os nossos conhecimentos se reduzem primitivamente a sensações”⁷⁹. Vê-se por esse itinerário como importa levar a cabo o enterro do racionalismo metafísico e “mandar para o além”, por assim dizer, o “espírito de sistemas” que teria nele seu último sopro de vida.

Na esteira de seus contemporâneos, o desdém de Rousseau pela Metafísica tradicional é evidente em numerosos trechos de suas obras. Já no *Prefácio* de seu *primeiro Discurso*, após o elogio da questão, Rousseau anuncia que de modo algum irá tratar “dessas *sutilezas metafísicas* que”, prossegue ele, “se propagam em todas as partes da literatura e das quais os

⁷⁷ Jean le Rond d’Alembert. *Discours Préliminaire*. In: Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Vol. 1: Discurso preliminar e outros textos. São Paulo: Unesp, 2015, p. 46.

⁷⁸ Jean le Rond d’Alembert. *Discours Préliminaire*, 2015, p. 48.

⁷⁹ Jean le Rond d’Alembert. *Discours Préliminaire*, 2015, p. 86.

programas das Academias nem sempre são isentos”⁸⁰. No *segundo Discurso*, a crítica de Rousseau torna-se ainda mais acentuada ao condenar a controvérsia verbal, tanto entre os antigos quanto entre os modernos, envolvida na definição de “lei natural”, e, por conseguinte,

definindo essa lei cada qual a seu próprio modo, estabelecem-na todos sobre princípios tão *metafísicos*, que, mesmo entre nós, existem pouquíssimas pessoas em condição de compreender esses princípios, quanto mais de conseguir encontrá-los por si mesmas⁸¹.

A condenação da metafísica, em Rousseau, tem como um de seus pontos-centrais a relação que essa ciência possui com uma certa obscuridade que parece ser inerente aos que a ela se aplicam. Considera-a, também, alheia à realidade das coisas, parecendo sempre acompanhada de jargões ininteligíveis, o que a torna não apenas inapropriada como modelo de formação moral, mas também faz do próprio conhecimento, ou antes, faz do desejo de aquisição do *verdadeiro conhecimento*, um cúmplice da infelicidade e um aliado dos vícios.

Entre as diversas críticas que poderíamos mencionar, um de seus ataques mais ferozes contra a metafísica cartesiana entra em cena em suas *Cartas Morais*⁸², obra árdua e especiosa, quer pelo gênero da escrita, quer pela intransigência das máximas, ou mesmo pelo adensamento teórico que ali se concentra de modo extremamente conciso. Nessa obra, o amigo apaixonado da Condessa Sophie d’Houdetot, pretendendo inspirar-lhe virtudes “menos pela exposição de lições que por expor seus sentimentos sobre práticas da vida”, estabelece uma importante consideração:

Nesse imenso labirinto dos raciocínios humanos, aprendereis a falar da felicidade sem a conhecer, aprendereis a discursar e não a viver, e vos perdereis nas *sutilezas metafísicas*. (...) Que obtivemos com todo esse fútil saber senão querelas, ódios, incertezas e dúvidas? Cada seita é a única a ter encontrado a verdade. Cada livro contém, apenas ele, os preceitos da sabedoria; cada autor é o único que nos ensina o que é o bom⁸³

Em seguida, após a recusa geral desses sistemas, Rousseau passa a examinar mais especificadamente a metafísica de Descartes. Ele prossegue na sua *terceira carta*:

⁸⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 3.

⁸¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 124-125.

⁸² Obra frequentemente comparada ao *Discurso do Método* de René Descartes. Ver Robert Derathé. *Le Rationalisme de J. J. Rousseau*. Paris : Presses Universitaires de France, 1948.

⁸³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettres Morales*, Lettre 2, p. 1087-1088.

Não nos espantemos, portanto, ao ver a orgulhosa e vã filosofia perder-se em extravios, os mais belos gênios se consumirem em puerilidades. Com qual desconfiança devemos entregar-nos a nossas fracas luzes quando vemos o mais metódico dos filósofos, aquele que melhor estabeleceu seus princípios e mais consequentemente raciocinou, perder-se desde os primeiros passos e afundar-se de erro em erro em sistemas absurdos. Descartes, querendo cortar de um só golpe a raiz de todos os preconceitos, começou por colocar tudo em dúvida, submeter tudo ao exame da razão. Partindo desse princípio único e incontestável: *penso, logo existo*, e avançando com as maiores precauções, acreditou que se dirigia à verdade, mas não encontrou senão mentiras. Com base nesse primeiro princípio, ele começou por examinar-se: depois, tendo encontrado em si propriedades muito distintas e que pareciam pertencer a duas diferentes substâncias, dedicou-se inicialmente a bem conhecê-las, e, deixando de lado tudo o que não estava claro e necessariamente contido na ideia dessas substâncias, definiu uma como a substância extensa e a outra como a substância que pensa. Essas definições são sábias na medida em que deixam, de certo modo, indecisa a obscura questão das duas substâncias, e porque delas não se seguia absolutamente que a extensão e o pensamento não pudessem se unir e penetrar em uma mesma substância. Ora, essas definições aparentemente incontestáveis foram destruídas em menos de uma geração. Newton fez ver que a essência da matéria não consiste absolutamente na extensão; Locke mostrou que a essência da alma não consiste absolutamente no pensamento. Adeus a toda a filosofia do sábio e metódico Descartes.⁸⁴

Caberia a partir de tais pontos afirmarmos uma afinidade entre o pensamento rousseauiano e o soprar filosófico dos ventos de seu tempo? No caso de Rousseau, assimilar um caráter seminal e exaustivo é sempre perigoso. É o que pode nos mostrar, por exemplo, a leitura de Henri Gouhier, em sua obra “*As Meditações Metafísicas de Rousseau*”. Assim como sugere o título provocante, a obra tem como um de seus objetivos evidenciar, em sua análise, certa proximidade entre a filosofia de Rousseau e a metafísica cartesiana. Na verdade, a sua principal alegação sobre esse ponto consiste em nos fazer notar que grande parte do empreendimento rousseauiano possui um caráter explicitamente inspirado no método de Descartes, razão pela qual, mesmo quando afirma afastar-se das “sutilezas metafísicas”, o autor genebrino não poderia afastar-se inteiramente. Gouhier oferece, de fato, argumentos convincentes quando pretende chamar a atenção do leitor para as similaridades quanto aos procedimentos de investigação filosófica de ambos os autores, ou quando adverte para o emprego de raciocínios hipotéticos e condicionais, e, sobretudo, quando os compara do ponto de vista da operação construtiva que os dois fazem de certa extensão metódica da dúvida como ponto de partida filosófico⁸⁵. Henri Gouhier expõe em favor de sua leitura uma primeira

⁸⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettres Morales*, Lettre 3, p. 1093-1094.

⁸⁵ É louvável que o comentador não se intimide e decida enfrentar o desafio de mostrar a pertinência da sua comparação, dentre outros modos, pela análise das já mencionadas *Cartas Morais* de Rousseau.

aproximação entre os autores, já que ambos iniciam a busca por alguma verdade a partir de um estado de dúvida generalizada, mas rapidamente é impelido a deter-se. A interpretação de Gouhier logo reconhece seu próprio limite, na medida em que passa a analisar a posição de Rousseau à luz do pensamento de Descartes quanto ao uso da *razão* e à *origem do conhecimento humano*.

Primeiramente, no que diz respeito ao uso da razão, Gouhier inicia, não sem ressalvas, afirmando que “tal como Descartes no início de sua metafísica, Rousseau impõe ao pensamento uma autocrítica, mas que se volta imediatamente contra aquele que deu o bom exemplo”. O genebrino usaria da razão apenas “como um convite a Sophie para desconfiar da própria razão, e a se preparar para recorrer ao sentimento”. Acrescentaríamos, por nossa conta, que a utilização “instrumental” que Rousseau faz dessa qualidade que, segundo Descartes, seria o que há de mais bem distribuído entre os homens, possui uma pretensão de outra ordem, que não se limita à simples expansão da desconfiança em termos de um meio de condução para a busca da verdade nas ciências, mas que opera uma oposição no nível de sua eficácia ética, isso é, um meio de condução que é imediatamente moral e visa o agir virtuoso e o bem humano enquanto tais. Parece-nos, aliás, que Rousseau jamais admitiria uma tal coisa como uma “moral provisória”; e certamente não podemos dizer o mesmo quanto à busca do conhecimento.

Ora, perigosamente desconsiderando tais aspectos, Henri Gouhier afirma que “o texto [de Rousseau], avançando por nuances, poderia mesmo ser admitido por um cartesiano”. Em segundo lugar, e à despeito dessa conclusão um tanto precipitada, ao avançar um pouco mais, o próprio comentador acaba por consentir que Rousseau, “aceitando amplamente a filosofia de seu tempo, não questiona a rejeição de ideias inatas e mantém a estátua do Abade de Condillac

Mas é provável que seu verdadeiro mérito esteja em expor a semelhança metodológica existente entre a *primeira parte do segundo Discurso* de Rousseau, na qual a aproximação humana com os animais atinge seu grau mais radical, sendo praticamente indiscerníveis uns dos outros, posto que ambos agiam a princípio por instintos, e o método da dúvida hiperbólica de Descartes. Aproximar a condição humana à pura animalidade segue, por certo, uma inspiração próxima do que pretende Descartes com a descoberta do ponto fixo – ou do cogito cartesiano – pelo menos do ponto de vista do procedimento do método. Poder-se-ia, nesse sentido, comparar a radicalidade de Jean-Jacques com o método de Descartes na extensão de sua dúvida metódica: por um lado, se Descartes se utiliza da dúvida hiperbólica com a finalidade de verificar se poderia restar algo de indubitável, Rousseau, por sua vez, pretende tomar como falso na constituição humana tudo aquilo que pode ser compreendido como aquisição, aproximando-o do animal tanto quanto lhe seja possível. Ora, despi-lo de todas as máscaras sociais a ponto de torná-lo uma criatura puramente instintiva ou, se quisermos, pouco mais que uma “máquina engenhosa”, é o que permitirá a ocasião de verificarmos se restaria algo inerentemente humano. Ver Henri Gouhier. *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*. 2ª éd. Paris: Vrin, 2000. Para uma crítica mais detalhada contra a interpretação de Gouhier ver, especialmente, Paul Audi. *Rousseau. Éthique et Passion*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997, p. 31-ss.

em seu museu de ensino”, acrescentando que “certamente o sensualismo das próximas linhas chocaria qualquer cartesiano”.⁸⁶

E quais seriam as tais linhas que chocariam qualquer cartesiano?

Nossos sentidos são os instrumentos de todo o nosso conhecimento. É a partir deles que obtemos todas as nossas ideias. (...) O entendimento humano, limitado e encerrado em seu invólucro, não pode, por assim dizer, penetrar no corpo que o comprime e age somente por meio de sensações. (...) Nossos sentidos nos são dados para nos preservar, não para nos instruir, para nos advertir do que é útil ou contrário a nós e não do que é verdadeiro ou falso: seu propósito não é ser empregado na investigação da natureza; quando fazemos uso deles, são insuficientes, nos enganam e nunca podemos ter certeza de encontrar a verdade por meio deles⁸⁷.

O choque cartesiano e o desespero metafísico diante da recusa do inatismo das ideias passam pela consideração da própria epistemologia, no que diz respeito ao modo de aquisição do conhecimento, parecendo-nos assim um excelente ponto de partida para retornarmos a um último tópico de nossa análise acerca de algumas características gerais da filosofia das luzes.

2.4 Da Epistemologia Empirista

Sem dúvidas, esse parece ser um dos elementos distintivos que talvez melhor caracterize o pensamento iluminista. Se, em seu lado crítico, condenam-se os “romances da alma” e suas sutilezas metafísicas, expurgam-se os sistemas de inatismo das ideias, proscrevendo-se enfim diversas tópicas do pensamento que são quase tão mirabolantes quanto mágicas – sobre gênios malignos, glândulas pineais, turbilhões e afins. Por outro lado, despontam-se igualmente outras tantas questões e dificuldades propiciadas graças à essa *inversão epistemológica* operada, ou ao menos consolidada, pelos filósofos do século XVIII, que tendem a descrever os mecanismos de apreensão do conhecimento, não por simples introspecção intuitiva do próprio intelecto, mas partindo de dados empíricos que são fornecidos pelas sensações e pela experiência.

Poderíamos enveredar por diversas filosofias, se fosse o caso, que buscam explicar a origem do conhecimento sempre por figuras sensíveis. Com efeito, cada filósofo possui algum desses exemplos para chamar de seu. Voltaire, figura central da Ilustração, exerce um impacto tremendo nas imaginações quando, pretendendo mostrar o quanto são inócuas muitas das reflexões puramente abstratas da metafísica da tradição, põe-se a investigar se uma pedra possui

⁸⁶ Henri Gouhier. *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*, 2000, p. 59.

⁸⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettres Morales*, Lettre 3, p. 1092-1093.

pensamentos; ora, talvez não haja algo que em nossas convicções seja “mais inanimado” que uma pedra. Mais que isso: como se pode demonstrar, questiona Voltaire, que uma pedra necessariamente *não* pense? E quem afinal não se sente ridículo quando se percebe divagando sobre a atividade cognitiva de uma pedra? Temos, ainda, a já mencionada imagem da estátua de mármore do Abade de Condillac⁸⁸, figura essa que se tornaria uma espécie de tópica comum ao século das luzes, e que, embora o mármore possa ser tomado como uma espécie de pedra, enquanto elemento do reino mineral, trata-se do caso singular de uma “pedra” lapidada à imagem de um homem. Ora, uma vez que a nova metafísica⁸⁹, se assim podemos dizer, própria ao século XVIII, recusa-se a partir de ideias interiores para conhecer a realidade, proibindo-se, por isso mesmo, da aceitação do inatismo das ideias, compreende-se então sua posição de se pensar acerca da possibilidade de se construir empiricamente o saber. Tal como Hume e Voltaire, que procuram dispor-se de exemplos que nos remetem ao universo das coisas materiais, e, ainda com mais razão, como Condillac e sua imagem paradigmática, também Diderot possui sua própria estátua de mármore: uma escultura de Falconet. Da bateria de argumentos de Diderot para negar o dualismo metafísico entre Deus e o mundo, entre alma e corpo, ou ainda entre espírito e matéria, guardemos apenas essa imagem empregada para explicar a possibilidade do aparecimento da vida e da origem do pensamento sem um fundamento transcendente à própria matéria. Ora, essa explicação deve cobrir a possibilidade de duas passagens, sem recorrer a instâncias imateriais, a saber: a passagem da existência “animada” para o corpo inerte e vice-versa. A primeira é bastante óbvia e seria preciso negar o fenômeno conhecido como “morte” para negarmos essa passagem, ou, na gramática de Diderot, a passagem da sensibilidade ativa para a sensibilidade inativa. E há mesmo quem o faça – e com bastante sutileza⁹⁰ –, o que não vem ao nosso propósito. A segunda passagem (da

⁸⁸ Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984.

⁸⁹ Ao aludirmos aqui a uma “metafísica” que seria perfeitamente compatível com o pensamento geral do século XVIII, observe-se que não mais nos referimos ao termo em seu sentido mais rigoroso – enquanto ciência dos seres puramente espirituais –, mas a tomando no sentido que o próprio Diderot lhe atribui no verbete “Métaphysique”, no 10º volume da *Encyclopédia*: “[Metafísica é a] ciência das razões das coisas. (...) Quando o objetivo da Metafísica é restringido a considerações vazias e abstratas sobre o tempo, o espaço, a matéria, o espírito, ela é uma ciência desprezível; mas, considerada a partir do verdadeiro ponto de vista, é outra coisa. Somente a difamam os que não têm penetração suficiente”. In: *Encyclopédia, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. 2: O sistema do conhecimento. São Paulo: Unesp, 2015, p. 394.

⁹⁰ Para Leibniz, por exemplo, rigorosamente falando, em sentido metafísico estrito, não há sequer morte: substâncias compostas (como os corpos) são compostas de simples, e estas não podem ser destruídas ou criadas senão instantaneamente, de modo que o que consideramos “morte” é uma diminuição de um ser que se tornou mais sutil, de modo a tornar o princípio de vida imperceptível a

sensibilidade inativa para a ativa), no entanto, é um problema bem mais espinhoso; é esse o problema que a estátua de Diderot procura tornar concebível. Vejamos como Maria das Graças descreve e nos ajuda a entender esse processo:

Tomemos a estátua, reduzimo-la a pó; esse pó é misturado à terra vegetal ou húmus, no qual, depois de um tempo tão longo quanto desejarmos, plantamos legumes, que em seguida comemos, transformando-os assim em “carne”. Por esse processo “animalizamos” o mármore. (...) É certo que a transformação da estátua em carne se torna concebível se considerarmos que a natureza não estabelece limites definidos entre os chamados três reinos, e que existe, na verdade, uma circulação dos seres uns nos outros.⁹¹

De fato, o materialismo de Diderot permite-lhe um avanço significativo em relação à grande parte dos autores que escreveram sobre as origens das ideias – e talvez da origem mesma enquanto tema – por representar uma radicalização dos esforços de uma certa via do empirismo que buscava conferir, entre os seres animados, não apenas a primazia do que seria a “substância” material em relação à “substância” espiritual, mas reduzir esse composto em uma única e mesma instância: a vida é apenas matéria. Isso implica, entre outras coisas, uma verdadeira demolição do que fora considerado uma espécie de limite metafísico entre a variedade de seres; e, desse modo, Diderot rompe também com a linha que os dividia a partir de um critério ontológico de superioridade a partir da perfeição das almas. Daí as tentativas de explicação das cadeias e hierarquias entre os seres vivos, as distinções entre atividades racionais e as afecções sensíveis na divisa das espécies, e, mais especificamente, as operações do espírito humano, já que o animal humano, diziam os rumores, era o mais privilegiado dos seres. Mas talvez tenhamos ido longe demais; retornemos ao que havíamos proposto para o presente tópico. Se nos alongamos um pouco é porque nos pareceu de alguma utilidade descrever algumas ideias para compararmos com o pensamento de Rousseau no que diz respeito a este tema. O fato é que essas múltiplas abordagens, que certamente possuem muitas singularidades que deixamos de

nós; mas não há morte: o mundo é pleno ou repleto e as almas não perecem. De qualquer modo, é verdade que o próprio Leibniz não parece reconhecer que essa virada de perspectiva do que se entende por vida e por morte seja suficientemente sólida para responder aos desafios do problema da teodiceia, explicando a conciliação da existência dos males no mundo com sua defesa das infinitas perfeições e presciência divinas por argumentos bem mais sólidos. Para o argumento mencionado nesta nota, conferir G. W. Leibniz. “Sobre a Origem Fundamental das Coisas”. In: *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*. Gallimard, 2004 ; ver também *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

⁹¹ Maria das Graças de Souza. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Unesp, 2002, p. 51. A passagem em questão que a professora elucida, salvo engano, diz respeito às obras “Diálogos de D’Alembert” e “Sonho de D’Alembert”.

lado, provavelmente têm seu embrião comum na *tábula rasa* de John Locke. Do mesmo modo, talvez não chegue a surpreender, num primeiro exame, a afirmação de que também Rousseau siga essa tese fundamental e promova, ao menos em termos gerais, esse mesmo programa epistemológico que compartilha com boa parte de seus contemporâneos, baseado em alguma versão do empirismo⁹², se com isso entendermos que o conhecimento tenha como origem a experiência sensível, da qual se adquirem, ou se derivam, todas as nossas ideias.

A importância da compreensão do modo pelo qual se concebe a apreensão do conhecimento é de particular interesse, não apenas para situarmos Rousseau no contexto de seu tempo, mas também porque sua consequência desemboca na espinhosa questão do conhecimento da natureza humana. De fato, a discussão sobre o modo pelo qual o pensador genebrino concebe o conhecimento que o homem pode adquirir de si mesmo depende, antes, de uma compreensão mais ampla sobre como ele concebe o conhecimento em geral, do qual o conhecimento da natureza do homem é obviamente apenas um caso particular; ainda que talvez seja um dos casos mais complicados.

Não ignoramos que uma teoria do conhecimento propriamente dita deveria enfrentar uma série de dificuldades e envolver muitas coisas que precisariam de explicações aprofundadas inerentes ao tema. E se exigíssemos esse rigor sistemático na análise dos textos de Rousseau, como que buscando encontrar algo como um tratado sobre o entendimento humano, além da imolação de um esforço perfeitamente inútil, ficaríamos bastante frustrados. Isso porque não há no corpus do autor uma obra dessa natureza. E por que haveria? Ora, não seria mesmo de se esperar que um autor para quem o conhecimento é um dos principais objetos de desconfiança, e para quem pouco importa saber conhecer quando não se sabe agir – quer dizer, agir virtuosamente: de tal maneira que parece haver uma exigência ética, como defenderemos à frente, cuja primazia sobre qualquer saber é inquestionável, não sendo raros os casos nos quais Rousseau prefere a ignorância. Tema esse que tangenciaremos novamente no próximo capítulo, e que desenvolveremos mais adiante, no Cap. 4.

De todo modo, como já tivemos a oportunidade de vislumbrar por um trecho das *Cartas Morais*, tudo se passa como se não houvesse problema algum em atribuir ao pensamento de Rousseau, no entrecruzamento de outros temas, uma base epistemológica de fundo muito parecida com a qualificação geral que demos ao empirismo de matriz lockeana. E parece que não seria sem um surpreendente malabarismo metafísico que se pudesse atribuir alguma outra

⁹² Cf. André Charrak. *Rousseau de l'empirisme à l'expérience*. Paris: Vrin, 2013.

teoria do conhecimento que fosse muito divergente do espírito geral da Ilustração. Ora, para compreendermos essa caracterização, duas obras (além das *Cartas Morais*) parecem privilegiadas: o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Emílio*, já que são nelas que vemos a teorização de um homem nascente que ainda não atingiu a “idade da razão”, seja do ponto de vista da espécie, seja do ponto de vista do indivíduo, e, por isso, oferecem imagens exemplares, quer do homem natural – ou seu exemplo próximo, que é o selvagem – quer da própria criança, na figura do aluno Emílio, que ainda não desenvolveu plenamente suas faculdades.

No *segundo Discurso*, Rousseau afirma que “todo animal tem ideias”. Por quê? Porque “possui sentidos”. Logo, sem sentidos não é possível ter ideias. Ele afirma ainda que os animais também chegam a “combinar suas ideias até um certo ponto”⁹³ e nesse aspecto é pequena “a diferença entre o homem e o animal”, que quanto a esse aspecto consistiria apenas numa diferença de graus, não de natureza, afinal de contas, com exceção dos “atos puramente espirituais” da alma – que de modo algum podem ser explicados pelas leis da mecânica – “a física, de certo modo, explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias (...)”⁹⁴. Igualmente, podemos desde logo perceber que o mesmo arcabouço conceitual de inspiração das teorias sensualistas produz impactos notáveis também na obra *Emílio*, sobretudo nos primeiros livros, em que se tratam das primeiras fases do desenvolvimento infantil, onde as prescrições pedagógicas são relativas à educação do corpo, à saúde e ao vigor físicos do aluno Emílio. Nessa primeira etapa do tratado de educação, preceitos sobre o entendimento não são tão condizentes; a criança é ainda um ser que se define pela sensação e cujas ideias ainda mal pode conceber. Segundo Rousseau, “a infância é o sono da razão”⁹⁵, pois

No início da vida, quando a memória e imaginação estão ainda inativas, a criança só atenta ao que afeta seus sentidos imediatamente. Sendo as sensações os primeiros materiais de seus conhecimentos, oferecê-las em uma ordem conveniente é preparar sua memória para um dia apresentá-las na mesma ordem ao seu entendimento, (...)⁹⁶.

A aplicação desses mesmos princípios dos mecanismos do conhecimento aparece, como já chamamos atenção, entre algumas das máximas expressas nas *Cartas Morais*. No seguinte trecho, também já mencionado, Rousseau pouco parece diferir-se do espírito de seu século:

⁹³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 141.

⁹⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 142.

⁹⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Manuscrit Favre*, p. 113; *O.C.*, t. IV, *Emile*, Livro II, p. 344.

⁹⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Emile*, Livro I, p. 284.

Os sentidos são os instrumentos de todos os nossos conhecimentos. É deles que nos vêm todas as ideias, ou, pelo menos, todas são por eles ocasionadas. O entendimento humano, restrito e confinado em seu envoltório, não pode, por assim dizer, atravessar o corpo que o comprime, e só age por meio das sensações.

Esse trecho, ainda que sucinto, parece um esboço definitivo de uma teoria do conhecimento de viés empirista. Essas máximas negam, por exemplo, a possibilidade de que haja ideias inatas, já que situa a origem de todas as ideias, ou de sua ocasião, exclusivamente nos sentidos. Há também, ainda nessa passagem, a explicação de um critério limitador inerente às operações da alma ou espírito⁹⁷, na medida em que o entendimento humano, que outra coisa não é senão “a alma enquanto concebe ou recebe ideias”⁹⁸, encontra-se estreitamente restrito e confinado ao nosso próprio interior ou envoltório corporal, do que se segue, em última instância, que a conformação dos órgãos não deve ser de pouca influência na aquisição e no progresso das ideias e, portanto, do conhecimento.

2.5 Do Iluminismo “Desnaturado” de Rousseau

Mas como fica Jean-Jacques verdadeiramente nessa história? Será mesmo que o genebrino acompanha seus contemporâneos até as últimas consequências, seja em relação à tradição metafísica, seja em relação ao problema do conhecimento humano, de modo tão harmonioso como temos indicado até aqui?

Por certo, o vínculo do pensamento de Jean-Jacques Rousseau com aquele de boa parte de seus contemporâneos da filosofia Iluminista, especialmente os *philosophes*, não podia deixar de ser regido pelo imperativo da ambiguidade e do paradoxo, como não cansamos de assinalar. Por um lado, é verdade que, no que diz respeito a esses aspectos que privilegiamos, seria-nos lícito situá-lo como uma das personagens mais emblemáticas da filosofia da Ilustração – cuja influência dos tempos marcaria toda a maneira de se pensar a filosofia desse ponto em diante

⁹⁷ Aliás, até mesmo o escocês David Hume, célebre empirista, ao discutir a existência das ideias externas também insistirá nessa limitação: “Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites do universo. Na realidade, jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que apareceram dentro desses estreitos limites. Tal é o universo da imaginação, e não possuímos nenhuma ideia senão as que ali se produzem”. Cf. David Hume. *Tratado da Natureza Humana*. Livro I, Parte II, Seção 6, §8.

⁹⁸ Essa definição do verbete “Entendimento”, encontrada na *Enciclopédia*, parece condizente com o pensamento da época e pouco susceptível de controvérsias aqui em questão – o que, diga-se de passagem – não costuma ser sempre o caso.

na história moderna – e o cidadão de Genebra, quer reconheça, quer não, certamente teria não apenas sofrido tal influência, como também seria um de seus reflexos mais reveladores. De outra perspectiva, no entanto, não é menos verdadeiro que um exame do quadro completo nos apresenta um pensador bem menos simpático para com essa mesma filosofia. De fato, é incontestável que, num balanço de contas, Rousseau tanto admitiu quanto rejeitou diversos dos preceitos que encontrou entre os pensadores de seu tempo. Mas é preciso cautela: Jean Starobinski chega mesmo a afirmar que toda “crítica interna” de um texto do autor deveria ter como tarefa “mostrar como a palavra de Rousseau indica, para além do estrito significado, um poder caloroso que a ultrapassa e a subverte”. Por isso, nosso exame desse pequeno número de elementos, mais ou menos regulares entre as várias vertentes dos “*Iluminismos*”, abordados neste capítulo, possibilita-nos melhor situar o pensamento de Rousseau. É importante, sem dúvidas, reconhecermos o quanto de suas ideias preservam, na fonte, sem adições, correções ou supressões, diversas concepções que o autor herdara de outras autoridades intelectuais. Mas, a essa tarefa, que não é simples, acrescenta-se uma outra, que consiste em fazer alguma justiça à posição singular de Rousseau. “Esquece-se”, como nos lembra Starobinski, de que “Rousseau concebeu seu sistema contra os sistemas”⁹⁹. Inclusive, contra os próprios princípios antissistemáticos de seu século.

Então, para respondermos adequadamente o quanto o genebrino deve e o quanto não deve a seu século, não deveríamos subestimar esse território sempre cinzento que tanto apraz o mundo das ideias de Jean-Jacques. Cumpre-nos, no próximo passo, situar quais são as mais significativas dessas divergências.

Tal como Condillac e Diderot, Rousseau também se utiliza frequentemente de imagens, e, em especial, de estátuas¹⁰⁰. Mas aqui o contraste é significativo: o mármore em Rousseau não é signo de um conhecimento sendo construído; pelo contrário, ele revela um impasse da própria possibilidade do conhecimento. A estátua, com efeito, aparece aos olhos de Rousseau não apenas por como ela se mostra em sua aparência imediata, mas especialmente pelo que nela

⁹⁹ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, 2011, p. 367.

¹⁰⁰ Podem-se identificar três delas: uma que aparece no *Fragmento Alegórico*, uma segunda é a famosa Galatéia, a qual aparece na versão de Rousseau da peça teatral *Pigmalião*. Por fim, a famosa estátua de Glauco, exemplo utilizado por Platão no décimo livro de sua *República* e retomado por Rousseau nas linhas iniciais de seu *Segundo Discurso*. É digno de nota que todas elas figurem como alegorias de implicações de problemas sobre o conhecimento e seu modo de aquisição. Dentre tais metáforas visuais, limita-nos a abordar apenas a última das mencionadas.

reconhecemos estar oculto na imobilidade de sua figura: a sucessão do tempo e das coisas, as etapas através das quais ela se alterou para que se encontrasse então no estado em que a vemos, em uma palavra: a estátua nada nos informa de sua própria *história*.

Trata-se, além disso, de um exemplo eloquente, porque, em certo sentido, ao comparar a alma humana com um objeto do reino mineral, já constituído no tempo, Rousseau está sugerindo que um *processo de erosão* semelhante deve ter sido responsável pela desfiguração da natureza humana; e, como consequência disso, também expõe os limites da experiência como método mais adequado para esse caso especial do conhecimento, em que o objeto que se quer conhecer é também aquele que conhece. (Apenas isso já não alteraria, por assim dizer, a análise objetiva dos fatos?) Seja como for, o dilema consiste no seguinte: observar o modo como os homens atualmente se comportam não é *o mesmo* que compreender a natureza que originalmente lhes seria própria. Aos olhos de Rousseau, desse processo gradual de desnaturação, ligado ao convívio social, é que teria ocorrido a corrupção da natureza original da espécie humana. Ora, se em comparação com sua suposta origem, os homens tornaram-se irreconhecíveis, faz-se necessário despi-los das paixões, erros, preconceitos e quaisquer qualidades adquiridas, modificadas ou alteradas historicamente – portanto, artificiais e contingentes – para então abstraí-los em sua condição humana anterior à sua situação tal como se apresenta, visto que ela está presentemente transformada. Eis porque, entre as inumeráveis opções de imagens de que dispunha para compará-las à alma humana e sua alteração “no seio da sociedade”, Rousseau retoma precisamente a imagem de Platão¹⁰¹ da “estátua de Glauco”, que, tal qual o homem social, seria vítima das transformações, tornando-se quase incapaz de ser reconhecida. Eis a descrição:

À semelhança da estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado a ponto de ela se parecer mais com um bicho feroz [bête féroce]¹⁰² do que com um Deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade

¹⁰¹ Platão. *A República*. Livro X, 611a.

¹⁰² Optamos por verter o termo francês “bête” por “bicho”, seguindo o exemplo das traduções de passagens feitas por Luiz Roberto Salinas Fortes e Bento Prado Jr. Essa opção deve-se a duas razões: em primeiro lugar, constata-se que, no *segundo Discurso*, o termo empregado, em geral, não está associado a nenhum significado especialmente depreciativo, razão pela qual não optamos por “besta”, que não raro possui uma carga negativa em português. Em segundo lugar, quando utiliza o termo em questão, Rousseau está referindo-se a todos os animais com exceção do homem, e por essa razão consideramos que a opção de tradução do termo por “animal” é insuficiente, já que não exclui o ser humano; além do mais, Rousseau também utiliza-se do francês “l’animal/animaux”, quando é o caso. Reconhecemos, todavia, que nessa passagem, ao tratar de estabelecer um contraste entre “deus” e “bicho”, qualquer uma dessas alternativas nos pareceria adequada; o que não acontece em outras partes da obra. De qualquer modo, optamos por manter a uniformidade.

por mil causas que se renovam incessantemente, pela aquisição de uma multiplicidade de conhecimentos e de erros, por mudanças na constituição dos corpos e pelo contínuo choque de paixões, adquiriu, por assim dizer, outra aparência, a ponto de ser quase irreconhecível. No lugar de um ser orientando-se sempre por princípios verdadeiros e invariáveis, e da celestial e majestosa simplicidade com a qual seu autor o marcou, tudo o que se encontra é o disforme contraste entre uma paixão que se crê razoável e um entendimento que delira¹⁰³.

Que uso do mármore! Como bom desmancha-prazeres, Rousseau faz questão de distinguir-se dos pensadores cuja cultura intelectual lhe era mais próxima. Nessa passagem, conceitualmente bastante densa, podemos vislumbrar um imenso obstáculo: Rousseau opõe ao ponto comum das teses iluministas o problema fundamental do progresso e de seus desdobramentos históricos. Sua crítica não recai somente sobre os quase inquestionáveis benefícios dos conhecimentos e das aquisições advindas de uma razão esclarecida e cultivada, mas também sobre a própria maneira como o progresso dessa aquisição civilizatória, “no seio da sociedade” – repetimos –, é acompanhada de um “disforme contraste”: é que o *progresso da desigualdade* é também *a desigualdade do progresso*. Portanto, o progresso, enquanto fato histórico, teria uma parcela considerável de responsabilidade por modificar o homem e lhe mascarar a própria essência. Assim, é preciso supor na estátua de Glauco, bem como naquela de Falconet ou na própria Galateia, um progresso e um transcorrer temporal sem os quais a obra de arte final prescindiria de um bosquejo anterior, e este nunca deixaria de ser um bloco de mármore ou uma mera pedra.

Com efeito, o exemplo paradigmático do mármore é revelador em muitos sentidos. O caso do conhecimento do homem, por exemplo, é especialmente dramático, como bem explica Lourival Gomes Machado:

O *progresso da desigualdade* assume, pois, as dimensões de todo o progresso do homem, incluindo-se na expressão até o travo de reprovação ética que já vinha do *primeiro Discurso*. (...) Rousseau, no limiar do discurso, defronta a primeira dificuldade, devendo escolher, entre as muitas feições da criatura, aquela que, sendo a única verdadeira, representará a necessária referência de juízos e avaliações. Perscruta a “estátua de Glauco” cujos traços, corroídos pelo passar do tempo e pelo roçar dos elementos que transformaram a fronte divina em face bestial, simbolizam o desfiguramento do homem puro e verdadeiro pela erosão social. A primeira aparência humana não só se desfigurou, mas, como o fragmento de estátua caído ao mar, temporariamente deixou de existir para o conhecimento, pois a mesma força que deformou o

¹⁰³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 122.

homem natural, também engegueceu o homem civilizado, policiado, que já não sabe como encontrar-se a si mesmo¹⁰⁴.

Eis aí, pois, a principal dificuldade e o ponto que examinamos sobre a figura paradigmática da estátua velada, tão cara ao século XVIII. É significativo que, para ilustrar o desfiguramento humano pela representação icônica da estátua de Glauco, Rousseau compare a transformação da “aparência da alma”, por assim dizer, com um Deus que aparenta um bicho. Escolha arbitrária de uma imaginação fértil?

Difícilmente¹⁰⁵, quando nos lembramos que essas primeiras linhas do *segundo Discurso* são imediatamente precedidas por uma epígrafe que nos remete à *Política* de Aristóteles¹⁰⁶. O contexto a que somos remetidos trata da discussão sobre a natureza e o desenvolvimento da *pólis*. Para o pensador grego, é imprescindível que se forje a vida política como intrinsecamente ligada à natureza humana. Desse ponto de vista, existiria um vínculo ontológico entre homem e vida política, que seria uma implicação metafísica da própria natureza. Entende-se que a natureza fez do homem um animal cuja finalidade natural realiza-se em sua atuação na cidade. É, portanto, o ajustamento fundamental e necessário da *pólis* em relação à concepção de homem enquanto tal que o define como um “animal político”. Para Aristóteles, em outros termos, só é possível dizer-se “homem” a partir da vida praticada socialmente “na” e “para” a *pólis*. A partir dessa noção, lemos no texto do estagirita as seguintes implicações:

A comunidade perfeita de muitos povoados é uma cidade [pólis], já que tem, por assim dizer, ampla capacidade de autossuficiência; que nasceu por causa da vida, e existe por causa do bem viver. (...) Portanto, a partir desses elementos, é evidente que a cidade existe por natureza, também que *o homem é por natureza um animal político* [politikòn zôion], e o homem sem cidade, não por acaso, ou é insignificante, ou está acima do homem. (...) Pois, como dizemos, a natureza não faz nada em vão. (...). Mas o ser que não for capaz de participar de uma comunidade, ou não *necessitar* dela, em razão da *sua autossuficiência*, e que não faz parte da cidade, desse modo *ou é um bicho*

¹⁰⁴ Lourival Gomes Machado. *Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins Editora S. A., 1968, p. 91-92.

¹⁰⁵ A mesma ideia reaparece no contexto das *Confissões*. Em um comentário sobre o papel da utilização de imagens nas obras autobiográficas, Starobinski escreve que “o retrato escrito, para fazer compreender como Rousseau se tornou [est devenu] aquilo que ele é, deve incluir uma dimensão temporal. Apenas assim ele está apto a manifestar a singularidade de um destino único, e, de uma só vez, a multiplicidade descontínua de momentos e de sentimentos. Tal é a dificuldade da qual Rousseau está plenamente consciente: a partir de uma vida em que Jean-Jacques foi frequentemente tão dessemelhante de si mesmo, ele deve estabelecer a melhor das semelhanças”. In: Jean Starobinski. *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 2012.

¹⁰⁶ Aristóteles. *Política*, Livro I, Cap. II, 1253b36: “Devemos examinar os seres pelos que estão mais em conformidade com a natureza, e não pelos depravados”.

feroz ou um deus. Então, por natureza, existe o impulso em todos para formar uma comunidade desse tipo; e o primeiro homem que a fundou é o responsável pelos maiores bens.¹⁰⁷

Em Rousseau, há algo de semelhante quanto à concepção de que o homem se define por uma determinada constituição original que lhe é própria, embora para o autor moderno essa constituição também conserve a possibilidade de degradações e alterações a ponto de tornar-se, até mesmo, “quase irreconhecível”. Independentemente das transformações que a modificam, essa natureza do homem possuiria ainda algo que seria inalterável, por pertencer à “sua própria essência” [*son propre fond*]¹⁰⁸. De fato, Rousseau considera que, originalmente, há uma *igualdade natural* entre todos os homens, e isso, quando escreve seu *segundo Discurso*, ele supõe ser algo de comum acordo [*commun aveu*] em seu tempo¹⁰⁹.

Trata-se, de fato, de negar que haja uma autoridade natural entre os homens, ideia central que se repete em seu pensamento sob diversas formulações, inclusive quando os homens já não são considerados mais como *abandonados a si mesmos*: “na grande família (ou sociedade)” – escreve Rousseau na *Enciclopédia* – “onde os membros são naturalmente iguais, apenas a convenção pode fundamentar a autoridade política, puramente arbitrária quanto à sua instituição, e o magistrado só pode comandar os outros em virtudes das leis”¹¹⁰. Também no *Contrato Social*, Rousseau ocupar-se-á de refutar as falsas doutrinas que fundamentam a autoridade natural de um homem sobre outro, teses com as quais o genebrino não poderia concordar sem que negasse a existência de uma igualdade humana por natureza. Desse modo, a autoridade, em todas as suas instâncias legítimas, e as relações de poder entre os homens não podem ter outra fonte que não a convenção. Dessa vez Rousseau não deixará de nomear ao menos alguns dos principais alvos de sua crítica:

Grotius nega que todo poder humano seja estabelecido em favor daqueles que são governados; ele cita a escravidão como exemplo. (...) Segundo Grotius, portanto, é duvidoso se o gênero humano pertence a uma centena de homens,

¹⁰⁷ Aristóteles. *Política*, Livro I, Cap. II, 1252b30-1253a 31.

¹⁰⁸ No original, o “fundo” [*fond*] relaciona-se aos “fundamentos” [*fondments*], mais precisamente, àquilo que é inerente a algo e não poderia sofrer modificações. Em geral, as traduções brasileiras optam, não sem razão, pelo termo “essência”, pois se trata, de fato, de algo que é próprio de uma constituição original [*originelle*], e sem o qual não se poderia conceber a alma humana enquanto tal, já que modificar o fundo seria alterar a própria substância responsável pela sua definição. Ressaltamos, no entanto, que o termo “essência”, propriamente dito, é mais afeito ao *Emílio*, no qual encontramos o seu equivalente francês: “l’essence”.

¹⁰⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 123.

¹¹⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’économie politique*, p. 241-242.

ou se essa centena de homens pertence ao gênero humano, e por todo seu livro ele parece inclinar-se para a primeira opinião. É também esse o pensamento [sentiment] de Hobbes. Assim, eis a espécie humana dividida em rebanhos de gados, cada qual com seu chefe, que lhes toma conta para devorá-los¹¹¹.

Tais chefes, na opinião desses autores, possuiriam uma natureza superior àquela de seus povos. Na sequência dessa passassem, sabendo o quanto o exemplo é mais poderoso que o preceito, Rousseau recorre a um caso histórico, descrevendo que era precisamente esse o modo como “raciocinava o imperador Calígula”. Sendo, pois, “dessa analogia que se concluía facilmente que ou os reis eram deuses ou os povos eram bichos [bêtes]”. No parágrafo seguinte do *Contrato Social*, Rousseau acrescenta ainda que “o raciocínio de Calígula conduz ao de Hobbes e de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também afirmara que os homens não são naturalmente iguais, uns nascendo para a escravidão e outros para a dominação”¹¹².

*
**

Por mais que tenhamos oferecido algumas breves indicações que podem conferir certa razoabilidade ao modo como Rousseau interpretou os autores que ele menciona, não buscaremos encontrar, em seus próprios sistemas, argumentos favoráveis ou contrários às leituras que Rousseau fez desses eminentes autores. É suficiente notar, de qualquer modo, que os esforços das críticas do genebrino dizem menos respeito aos autores que à aplicação de uma certa “maneira constante de raciocinar”, segundo a qual procederiam de modo a “estabelecer o direito pelo fato”¹¹³. Em outras palavras, trata-se de uma operação que se baseia em tomar a situação factual e estabelecê-la como sendo legítima, como se o que existe, por si só, já possuísse um estatuto de ser tal como é *por natureza*. Ora, é exatamente o conselho da epígrafe

¹¹¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Du Contrat social*, Livro I, Cap. II, p. 352-353. Ver Hobbes. *De Cive*, Cap. X, §15-18. In: *De Man and Citizen*. Edited with an Introduction by Bernard Gert. Indianapolis: Hackett, 1991, p. 232-234.

¹¹² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Du Contrat social*, Livro I, Cap. II, p. 353. Ver Aristóteles. *Política*, Livro I, Cap. II, §§2-7, 1252a26-1252b26. Destacamos o seguinte trecho, que parece ser, especialmente, visado por Rousseau: “aquele que governa o faz por sua própria natureza; e quem é governado, assim o é pela sua segurança. Pois, por um lado, quem é capaz de prever algo pela sua capacidade de raciocínio é por natureza governante, também é um senhor de escravos por natureza; mas, por outro lado, quem é capaz de trabalhar arduamente com o seu corpo é por natureza um governado, também é um escravo por natureza; por isso o mesmo ocorre ao senhor de escravos e ao escravo”.

¹¹³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Du Contrat social*, Livro I, Cap. II, p. 352.

de Aristóteles que se volta contra si mesmo; é por julgarem o mármore tal como se apresenta diante dos olhos que se chega a tomarem deuses como bichos ferozes. O que nos importa destacar é que é justamente nas consequências dos raciocínios empregados nessa concepção aristotélica que encontramos a primeira semente que viria a produzir, na opinião de Rousseau, uma multidão de raciocínios errôneos em diversas das teses de seus contemporâneos, ainda que à revelia deles próprios; e é sobretudo contra essas teses, e os raciocínios nos quais elas se fundam, que o autor do *Contrato Social* destinará seus mais duros ataques.

Quanto a essa igualdade natural, comum ao gênero humano, Rousseau não parece estar em desacordo com seus companheiros *philosophes*, embora não deixe de demonstrar desconfiança com relação à correspondência entre o que dizem e o que, de fato, eles fazem, quando parecem defender certos ideais de uma humanidade inteira esclarecida e virtuosa, sempre como teoria e nunca os colocando em prática, tal como adverte ao leitor logo no início de seu *Emílio*:

O essencial é ser bom com as pessoas com quem se vive. (...) Desconfiai desses cosmopolitas que vão procurar ao longe, na distância dos seus livros, os deveres que desdenham cumprir ao seu redor. Tal filósofo ama os tártaros para estar dispensado de amar seus vizinhos¹¹⁴.

A mesma ideia aparece também no *Manuscrito de Genebra*, obra considerada uma primeira versão do *Contrato Social*, embora, em diversos momentos, contenha elaborações próprias e distintas daquelas que comporiam o texto sobre os princípios do direito político. No *Manuscrito*, Rousseau combaterá a suposição de haver uma ideia determinada de uma “sociedade do gênero humano”, apoiada na “arte de generalizar ideias”, da qual essa ideia deve derivar-se. Assim, escreve:

Consultará ele, [o filósofo], os princípios escritos do direito, as ações sociais de todos os povos, as convenções tácitas até mesmo para os inimigos da humanidade? A dificuldade inicial continua de pé; a ordem social que imaginamos é derivada da que existe. Concebemos a sociedade em geral com base em sociedades determinadas. A criação de pequenas repúblicas nos induz a pensar sobre uma grande república, e só começamos de fato a nos tornar homens, quando nos tornamos cidadãos. Fica claro assim como devemos avaliar aqueles supostos cosmopolitas que, justificando seu amor pela nação pelo amor que dedicam à espécie humana, vangloriam-se de amar a todos para ter o direito de não amar ninguém¹¹⁵.

¹¹⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Emile*, Livro I, p. 249.

¹¹⁵ J.J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Manuscrit de Genève*, Livro I, Cap. II, p. 286-287.

Além disso, tomando os autores das luzes com grande generalidade, o que parece marcar a distinção mais decisiva entre eles e o pensamento de Rousseau é uma outra concepção de um atributo da natureza humana, que bem pode ser descrita como a “tese da sociabilidade natural”¹¹⁶. O autor genebrino, seguindo o exemplo de autores como Hobbes, discordará da ideia de origem aristotélica do homem como um “animal político”, transportada e popularizada para o século das Luzes pela noção jusnaturalista de Pufendorf de um *doux commerce* entre os indivíduos, sendo esse um dos caracteres próprios à espécie humana.

Rousseau rejeita, antes de tudo, o critério teleológico de uma autossuficiência, por meio do qual haveria a existência de um “impulso natural” que levaria os homens a *necessariamente* formar uma comunidade política, uma sociedade civil, ou mesmo vínculos de dependências inerentes ao espírito humano: “meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão”, concluindo que se poderia fundamentar o estabelecimento das sociedades apenas “pelo concurso e pela combinação que nosso espírito é capaz de fazer desses dois princípios [amor de si e piedade], sem que seja necessário incluir-lhes o da sociabilidade”¹¹⁷. Mas as objeções de Rousseau contra a concepção comum à maior parte dos autores iluministas não se encerram apenas no pressuposto desse princípio de uma sociabilidade natural ao homem, a partir do qual, remontando até Aristóteles, o homem seria necessariamente – isto é, por natureza – um animal político, realizando-se essencialmente na cidade; como se houvesse uma espécie de *télos* que se expressaria por meio de uma dependência mútua necessária aos indivíduos do gênero humano, desde sempre, e que se traduziria no princípio de uma *sociabilidade natural*. No limite, Rousseau condena a própria noção de uma estrutura mental constituída por certa racionalidade inata.

O que, na verdade, parece bem mais desconcertante, aos olhos de Rousseau, é o fato de haver nessa concepção antropológica uma suposição de que o homem, desde sua condição original, seja uma criatura extraordinariamente hábil na arte de pensar. Isso se dá porque lhe atribuir essa qualidade de sociabilidade equivaleria a supô-lo como um ser naturalmente constituído de uma tal forma, a ponto de já possuir formada uma capacidade, por exemplo, de imaginar e de fazer previsões daquilo que nunca havia visto; ou, ainda, capaz de sentir certas necessidades [*besoins*] de coisas das quais nunca precisara antes. Ora, a recusa de Rousseau é

¹¹⁶ Ver Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. Cap. III, Seção III – “A teoria da sociabilidade natural”. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla/ Discurso Editorial, 2009, pp. 216-228.

¹¹⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 125-126.

justamente em relação a atribuições à constituição original humana de qualidades que seriam *adquiridas* e, portanto, não *naturais*.

Nesse contexto, o ataque desferido por Rousseau contra o direito natural pouco tem a ver, como acontece na maioria dos casos entre aqueles que criticam tal direito, com uma defesa empreendida em nome da história, tomada como irreparável em seus progressos e aquisições. Não é pelo fato de não haver uma suposta uniformidade de opiniões ou por encontrarmos uma indefinida variedade de noções do justo e do injusto etc., ou seja, por não haver princípios imutáveis de justiça, em uma espécie de consenso de toda a humanidade, embora essa variedade não deponha a favor da causa, não é – como dizíamos – por essa constatação de perspectiva historicista que Rousseau opõe-se à concepção vigente em seu tempo do direito natural. O que Rousseau censura, na verdade, é o fato de o “direito natural ser racional e de sua descoberta pressupor o cultivo da razão”¹¹⁸. Pressuposição essa que há muito é tomada como o traço distintivo do homem em relação aos demais animais. Aos olhos de Rousseau, a prática da virtude é preferível à cientificidade da razão: “quem não preferiria as ilusões de um espírito generoso, que supera todos os obstáculos, à razão seca e repulsiva, cuja indiferença ao bem-estar da humanidade é sempre o principal obstáculo a todos os esquemas destinados a alcançá-lo?”¹¹⁹ A crítica da razão se estende para as exigências do estado de sociedade:

Se a ordem social fosse realmente um trabalho da razão, como se pretende, e não da paixão, teríamos tardado tanto a ver que ao dar-lhe forma nossa felicidade teve importância excessiva ou insuficiência? Teríamos levado tanto tempo para ver que, como cada um de nós se encontra no estado civil com respeito aos concidadãos, mas no estado de natureza no que se refere ao resto do mundo, tomados todos os tipos de precaução contra as guerras particulares, mas incentivamos a guerra entre nações, mil vezes mais terrível? E que, ao reunir em um Estado determinado grupo de homens, e o que fizemos foi declarar-nos inimigos da espécie humana?¹²⁰

A moral, os costumes e usos dos avanços civilizatórios não são vistos, por ele, com melhores olhos: Paris parece-lhe o exemplo máximo da depravação das virtudes, do reino da vaidade e do orgulho, do luxo e da falsa polidez etc. Rousseau opõe-se a tudo isso, declarando sua preferência pela rusticidade, pela simplicidade e mesmo pela ignorância. Menos modesto, Rousseau pretenderia, segundo Henri Bergson, “remodelar o espírito humano”, indispondo-se

¹¹⁸ Leo Strauss. *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 11.

¹¹⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Écrits sur la Paix Perpétuelle*, p. 563.

¹²⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Écrits sur la Paix Perpétuelle*, p. 564.

contra certo “movimento que desembocou na racionalização da humanidade”¹²¹, entendendo-se esse movimento, ocasionado pelos efeitos do progresso, em um sentido pejorativo.

Com efeito, na contramão de boa parte de seu século, Rousseau é seguramente um dos mais ferozes críticos de certo ideal de *progresso* dos saberes científicos, técnicos e artísticos; talvez não em si mesmos, vale lembrar, mas certamente, segundo o autor, pelas consequências moralmente danosas que esse suposto progresso tende a promover nas relações humanas, em todos os seus níveis: relações entre os próprios homens, uns com os outros, entre eles e o mundo e até mesmo deles consigo mesmos. De maneira bastante inflamada, algumas ideias sobre as desvantagens do reestabelecimento das ciências e das artes são trazidas à tona desde o *primeiro Discurso*. Ali, a tese principal é de que o progresso das ciências e das artes na civilização teria promovido a corrupção dos costumes, o favorecimento dos vícios e a formação de homens cada vez mais ensimesmados em seus interesses próprios¹²². Destaquemos um trecho de bastante fôlego dessa crítica:

Hoje, quando as pesquisas mais sutis e um gosto mais refinado reduziram a arte de agradar a princípios, reina em nossos costumes uma uniformidade vil e enganosa, e os espíritos parecem ter sido todos postos numa mesma fôrma. A polidez põe exigências intermináveis, a conveniência ordena que sejam cumpridas; seguem-se os usos, e não o próprio gênio. Ninguém mais ousa parecer o que se é, e nessa coerção perpétua os homens que formam o rebanho chamado sociedade farão todos, nas mesmas circunstâncias, as mesmas coisas, se motivos mais poderosos não os desviarem¹²³.

Tais críticas do autor genebrino não poderiam ser mais contrárias à exaltação dos supostos avanços e progressos, nem poderiam ser mais opostas ao pensamento Iluminista corrente na metade do século XVIII. Ademais, os ataques vorazes de Rousseau não possuíam como alvo uma obra ou corrente filosófica em particular, tampouco tinham em vista apenas a sociedade de seu tempo, mas a própria noção de natureza humana:¹²⁴

Antes que a arte tivesse modelado nossos modos e ensinado nossas paixões a falar uma linguagem afetada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e as diferenças de comportamento anunciavam, à primeira vista, as dos

¹²¹ Henri Bergson. *A filosofia francesa*. Trad. Silene Torres Marques. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 261.

¹²² Falar-se-ia, em terminologia anacrônica, de uma “ideologia do progresso”.

¹²³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 8.

¹²⁴ É verdade, também, que Jean-Jacques não possuía especial apreço pelas conquistas da civilização europeia de então, no que diz respeito a colonizações e a imposições culturais, no que ia uma vez mais de encontro com muitos dos intelectuais de seu tempo.

caracteres. *A natureza humana, no fundo, não era melhor*, mas os homens encontravam uma segurança na feliz possibilidade de se interpenetrarem uns aos outros, e essa vantagem, de cujo valor não temos ideia, resguardava-os contra muitos vícios¹²⁵. (...)

Evidentemente, Jean-Jacques não passaria ileso das mais variadas objeções. Afinal, a estes homens de letras que se ofenderam com as severas palavras de Rousseau, parecia incoerente a acusação de um homem que critica as ciências e as artes através de obras das belas-arts, usando do próprio objeto em questão para censurá-las. Trata-se de uma objeção com a qual Jean-Jacques teve de conviver desde sua primeira obra, e contra a qual, em seguida, ele deu diversas explicações. Assim, explicar-se-á, em seu *Prefácio de Narciso*: “a ciência [e a arte], tomada de modo abstrato, merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo”¹²⁶. O que equivale a dizer que quando Rousseau submete à crítica o progresso desses saberes, como bem expressam as palavras de Franklin de Mattos, o que se passa é que

sua condenação da ciência e das artes não tinha nada de absoluto. Alguém poderia, em sã consciência, desprezar, em si mesmos, as Luzes, a razão, as leis, os conhecimentos, a moral, a educação etc.? Porém, todos esses termos são desprovidos de qualquer valor e não passam de “palavras grandiosas”, caso não se sujeitem à verdade e à virtude, que falam mais alto aos ouvidos não corrompidos.¹²⁷

De qualquer modo, podemos tomar como uma obra paradigmática a esse respeito a *Carta a d’Alembert*, cuja condenação dos efeitos indesejáveis produzidos pelo teatro, à primeira vista, parece referir-se apenas a sua instalação tão somente em sua querida Genebra. Em seguida, a crítica é ampliada, recaindo na estrutura representativa dos espetáculos teatrais modernos de um modo mais geral¹²⁸. Porém, uma leitura mais atenciosa não se deve esquecer de que nem tudo é desamparo. No fim das contas, ainda que persistente nos apontamentos

¹²⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 8. Grifo nosso.

¹²⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. II, *Préface de Narcisse*.

¹²⁷ Franklin de Mattos. *Outra versão das Luzes*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 22.

¹²⁸ Bento Prado Jr. descreve toda uma movimentação argumentativa na *Carta a d’Alembert* que se inicia por uma crítica “Moral”, depois “Metafísica”, culminando em uma crítica “Política” dos espetáculos. Movimentação essa que era privilegiadamente apontada em sala de aula pelo professor Luís Fernandes Nascimento dos Santos, em suas inesquecíveis aulas de *Estética*. Não me pude furtar a compartilhar essa curiosidade com o leitor. Para a análise detalhada, ver. Bento Prado Jr. “Gênese e estrutura dos espetáculos”, In: *A Retórica de Rousseau*, Unesp, 2018, p. 251-299.

críticos, o filósofo genebrino nos deixa vislumbrar pequenos feixes de esperança em um longínquo horizonte – tais como o teatro clássico a céu aberto e as festas populares dos camponeses –, para que a possibilidade de um efeito salutar advindo dos espetáculos não seja inteiramente descartada. O segredo está na apropriação das condições circunstanciais de cada povo. Afinal, segundo Rousseau:

Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é levantar uma questão demasiado vaga; é examinar uma relação antes de ter fixado os termos. Os espetáculos são feitos para o povo, e é somente por seus efeitos sobre ele que se podem determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; há, de um povo a outro, uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos, de caracteres. *O homem é uno*, admito; mas *o homem modificado* pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom aos homens em geral, mas o que é bom para eles em tal tempo ou em tal país¹²⁹.

Desse modo, quaisquer que fossem os empregos metodológicos para que se examinassem os homens de uma sociedade, de nada importariam para o conhecimento de sua natureza; ainda que se obtivesse um conhecimento perfeito desse ou daquele membro que a compõe. Trata-se, portanto, menos de condenar seus objetos que de expor os danos das ciências e das artes ao progresso moral dos povos; ou seja, como bem resumiu o próprio autor, não se trata de uma revolta absurda; tampouco uma crítica absoluta e em si da razão e dos saberes. Todas as recusas obedecem a uma certa exigência ética: “não é a ciência que maltrato, (...) é a virtude que defendo”¹³⁰.

Com efeito, como bem observou o estudioso da filosofia das Luzes, Tzvetan Todorov, “nenhum mal-entendido tem atormentado o pensamento de Rousseau por tanto tempo quanto o projeto atribuído a ele de banir as artes e as ciências do Estado”¹³¹. Esse esforço seria inútil: o mal já foi feito. Ainda mais grave, tal banimento teria inevitavelmente um resultado negativo, pois a barbárie se somaria à corrupção. Embora derivadas do declínio do homem no estado atual das coisas, as artes e as ciências servem como barreiras para um declínio ainda maior. Exatamente o mesmo pode ser dito com relação à vida social em geral. “O quê!”, exclama

¹²⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. V, *Lettre à d’Alembert*, 1995, p. 16. Grifos nossos.

¹³⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 5.

¹³¹ Tzvetan Todorov. *Frail Happiness: An Essay on Rousseau*. Trad. John T. Scott e Robert D. Zaretsky, 2001, p. 10-12.

Rousseau em uma nota do *segundo Discurso*, “devemos destruir as sociedades, aniquilar o teu e o meu, e voltar a viver em florestas com ursos? Uma conclusão à maneira de meus adversários, que prefiro antecipar em vez de deixá-los com a vergonha de tirá-la”¹³². Essa solução é inconcebível para a sociedade em geral e inaceitável para o cidadão de Genebra.

À guisa de conclusão deste capítulo, podemos concluir que há muitas semelhanças conceituais em comum entre o pensamento de Rousseau e aqueles traços mais gerais do Iluminismo, razão pela qual não estaríamos equivocados em situá-lo sob esse mesmo epíteto. Entretanto, como buscamos destacar no final do capítulo, também nos parece lícito concluir que, contrariamente à opinião comum da maioria dos *philosophes* de seu tempo, Rousseau sustenta que o homem não nasce com suas qualidades morais já desenvolvidas, e que não é tanto pela sociabilidade ou pela razão que ele se caracteriza como tal, isto é, o homem não é, aos olhos de Rousseau, um ser sociável por natureza. Quase todas as suas faculdades não passam de produções adquiridas por um longo processo – em geral de depravação, como vimos – que de modo algum estariam presentes em sua constituição original. A maioria das divergências parecem decorrer, por um lado, de uma concepção singular da natureza humana; e, por outro, do método mais adequado para conhecê-la. É, portanto, sobre tais noções que nos aprofundaremos nos capítulos seguintes.

¹³² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 207, nota 9.

3. OBSTÁCULOS METODOLÓGICOS

O grande defeito dos Europeus é insistir em filosofar sobre a origem das coisas a partir do que se passa ao seu redor. (...) Se o intuito é estudar *os homens* é preciso observar perto de si; mas, para estudar *o homem*, deve-se aprender a lançar a vista ao longe. É preciso primeiro observar as diferenças, para depois descobrir as propriedades.

(**J.-J. Rousseau.** *Essai sur l'origine des langues*)¹³³

O tema sobre o conhecimento que o homem pode obter de si mesmo não é exatamente uma novidade da filosofia de Rousseau. Pelo contrário, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* inicia-se com a retomada de uma das mais antigas tradições filosóficas, invocada pelo preceito observado por Sócrates. É com esse recuo aos primeiros tempos da Filosofia que, nas primeiras linhas do *Prefácio*, Rousseau pronuncia que “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece ser o do homem, e ousou dizer”, ele prossegue, “que a simples inscrição do templo de Delfos¹³⁴ continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os volumosos livros dos moralistas...”¹³⁵. Mas o acolhimento dessa instrução socrática traduz-se na descoberta de uma situação paradoxal: o caso privilegiado do conhecimento de si, considerado o mais importante entre todos os demais, é também aquele que sofreria, paradoxalmente, de maior deficiência.

Em que consistiria, mais precisamente, *a dificuldade* para que se alcance um verdadeiro avanço em tal conhecimento? As tentativas feitas até então não gozaram de muito sucesso, como é a opinião que o autor não receia em admitir: “todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles obteve êxito”.¹³⁶ Ora, se nenhum alcançou o resultado de atingir verdadeiramente esse *estado*, como acusa o genebrino, como ele pretende superá-los sem cair nos erros de seus antecessores? Haveria algum procedimento mais adequado que ainda não teria sido levado a

¹³³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. V, *Essai sur l'origine des langues*, Cap. VIII, p. 394. O procedimento indicado nessa passagem será lembrado por Lévi-Strauss, talvez o maior herdeiro desse legado metodológico de Rousseau, como a fundação da antropologia, da etnologia e, mesmo, da “ciência do homem”. Ver “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem” In: *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013., pp. 39-49.

¹³⁴ A saber, “conhece-te a ti mesmo”.

¹³⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 122.

¹³⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 132.

cabo? Qual estatuto, enfim, pretendia o autor para um saber de tal ordem? São essas questões e os problemas que a elas se relacionam que serão tratados no presente capítulo. Como veremos, essas espinhosas questões sobre o conhecimento *do e pelo* homem precisariam ser repensadas sob outras luzes filosóficas.

3.1 Da Ordem Social ou Do “Mundo de Aparências”

Sem dúvidas, como já vimos no capítulo anterior, Jean-Jacques Rousseau possui uma profunda desconfiança com relação à ciência e à fé no progresso, bases do otimismo das Luzes de seu tempo. Constatamos que, aos olhos de Rousseau, o homem não se define apenas como um ser cuja constituição seria dotada inerentemente de uma razão; longe disso, concebe-a, a razão, como uma aquisição das mais tardias, e a própria aquisição do conhecimento humano configura-se como um afastamento do próprio homem em relação à sua natureza:

O que há de mais cruel ainda é que, como todos os progressos da espécie humana não cessam de distanciá-la de seu estado primitivo, quanto mais nos acumulamos com novos conhecimentos, mais nos privamos dos meios de adquirir o mais importante de todos; e, em certo sentido, é de tanto estudar o homem que ficamos sem condições de conhecê-lo¹³⁷.

No *segundo Discurso*, notemos que a reflexão acerca da natureza humana aparece no interior de uma discussão mais ampla sobre a definição verdadeira do direito natural. Citando o trabalho de Burlamaqui, ainda no *prefácio*, Rousseau afirma que

“as ideias do direito [...], e mais ainda as do direito natural, são claramente ideias relativas à natureza do homem; assim, é dessa mesma natureza do homem, continua ele, de sua constituição e de seu estado, que se devem deduzir os princípios dessa ciência”¹³⁸.

Como vemos, assim como “conhecer a fonte da desigualdade entre os homens” demanda que se comece por “conhecer a eles mesmos”¹³⁹, também o conhecimento dos direitos naturais dos homens depende, primeiramente, do conhecimento da própria natureza humana, cuja obtenção está vinculada a duas importantes ideias: a *constituição* e o *estado*, como

¹³⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 122-123.

¹³⁸ “Essas pesquisas, tão difíceis de realizar e nas quais pouco se pensou até agora, são, contudo, os únicos meios que nos restam para superar uma multidão de dificuldades que nos furta o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana. É essa ignorância da natureza do homem que lança tanta incerteza e obscuridade na verdadeira definição do direito natural”. Em: J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Prefácio, p. 124.

¹³⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 122.

mencionados na passagem anterior. Rousseau não terá como objeto, todavia, o exame do estado e da constituição do homem existente, atual e civilizado, uma vez que este se encontra alterado. Também não será o momento, em seu estudo sobre a natureza humana, de abordá-la tendo em vista a instituição de um corpo político e de mostrar as leis que lhe seriam mais apropriadas no registro de uma ordem civil (o que fará no *Contrato Social*); ele tampouco procederá a partir da perspectiva de uma formação moral do indivíduo (tarefa do *Emílio*). Os homens a que se dedica o *segundo Discurso* serão considerados sob o aspecto do *progresso da espécie humana*, em vista do qual Rousseau formula conjecturas, não sobre o homem tal como o tem sob seus olhos, mas sobre o homem em sua “constituição original”, vivendo em um “estado primitivo” e descrevendo como “deve ter sido” [a dû être]¹⁴⁰ o modo de vida desses primeiros indivíduos da espécie, por meio de uma história hipotética e de seus sucessivos desenvolvimentos. Disso podemos inferir, por mais paradoxal que possa parecer, o que talvez seja o mais relevante dos “fatos” para Rousseau: é preciso investigar, em última instância, a *transformação em si mesma* da própria natureza humana, que possuía esta ou aquela estrutura original, mas que por um desenvolvimento, estranho ou não à sua natureza – ainda veremos – tornou-se uma outra coisa. Não é, aliás, sem consternação que Rousseau anuncia essa aventura filosófica:

“Ó Homem, sejas de qualquer região, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta. Eis a tua história, tal como a acreditei ler, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que nunca mente. Tudo o que nela houver será verdadeiro. Nada nela haverá de falso a não ser o que tiver misturado de meu, sem o querer. Os tempos de que vou falar estão assaz distantes. *O quanto mudaste daquilo que eras!* É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever-te segundo as qualidades que recebeste, que tua educação e teus hábitos puderam depravar, mas que não puderam destruir. Penso haver uma idade em que o homem individual iria querer parar; tu procurarás a idade na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por razões que anunciam à tua infeliz posteridade descontentamentos ainda maiores, tu talvez quisesses poder retroceder. E esse sentimento deverá fazer o elogio de teus primeiros

¹⁴⁰ Tanto quanto podemos julgar, a partir das indicações de Rousseau, esse tipo de formulação gramatical possui uma reivindicação que não deve ser negligenciada: ela indica um marco passado de cujos detalhes os homens não podem ter ideia, mas que, no entanto, deve ter ocorrido, pois o contrário seria supor que a espécie humana permaneceu desde sempre exatamente como a vemos atualmente. Ver, por exemplo, a passagem na qual Rousseau chama atenção para a dificuldade de separarmos o que é da constituição natural humana e aquilo que “deve ou deveu ter sido produzido” pela sucessão do tempo e das coisas: « (...) et comment l’homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l’a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses *a dû produire* dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu’il tient de son propre fonds d’avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ? » J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 122.

antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o pavor dos que tiverem a infelicidade de viver depois de ti”.¹⁴¹

Ora, parece haver algumas dificuldades significativas acerca do método adequado para essa “história” que o genebrino nos quer descrever. Um obstáculo está em esclarecer a questão da origem das alterações encontradas entre os indivíduos da espécie, observadas nos homens civilizados e modificados de então. Quanto a essa dificuldade, os argumentos parecem, em um primeiro momento, explicitar que a capacidade de transformação do homem, uma vez em marcha, desenvolveu-se em associação com circunstâncias funestas e conjunturais. De acordo com Rousseau, parece ser o caso de uma *genealogia da maldade* da natureza humana. Os homens encontram-se, agora, com uma aquisição que lhes era originalmente “estranha” ...

Estranha e funesta constituição esta, em que sempre as riquezas acumuladas facilitam os meios de se acumularem outras ainda maiores, e que é impossível, para aquele que nada tem, vir a adquirir alguma coisa. (...) Todos esses vícios pertencem menos ao homem do que ao homem malgovernado¹⁴².

Parece, assim, que se a constituição humana não coincide com a caracterização da *constituição original*, mas é seu produto, isso se daria pela má associação política estabelecida entre os homens. Aos olhos de Rousseau, a sociedade, ou, se se quiser, uma sociedade de homens malgovernados, é o que os corrompe. O homem, originalmente, bastar-se-ia a si mesmo. Em sentido geral, se tomarmos as prescrições ou inclinações da natureza como leis do “direito natural”, a conduta factível dos homens talvez não esteja em concordância com as inclinações primitivas da natureza. É então, somente nesse plano das relações sociais e da dependência entre os homens – agora desfigurados pelo artifício humano – que a própria existência da desigualdade revela ter havido uma completa ruptura e uma *mutação radical da natureza*, forjando uma opacidade que se interpõe entre o conhecimento do homem natural e a experiência. Assim, se é verdade que os homens estão comprometidos em suas ações, paixões

¹⁴¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 133.

¹⁴² J.-J. Rousseau. *O.C.* t. II, *Préface de Narcisse*, p. 969. Essa pequena obra, publicada quase que ao mesmo tempo em que a Academia de Dijon divulgara a questão que daria ocasião ao *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Rousseau, e que curiosamente quase não diz nada sobre a peça para a qual serviria de prefácio, é considerada de grande importância para o desenvolvimento do pensamento e dos escritos do genebrino. Ele mesmo lhe atribui uma qualidade que não costuma reservar para obras anteriores (*Discours sur les sciences et les arts*), como destaca num trecho de suas *Confissões*: “No *Préface [de Narcisse]*, que está entre os meus bons escritos, comecei a explicitar abertamente os meus princípios um pouco mais do que eu tinha feito até então”. In: *O.C.*, t. I. *Les Confessions*, p. 388.

e até mesmo em suas palavras, então é preciso alguma prevenção quanto ao método por meio do qual se empreenderá no *segundo Discurso* o “estudo do homem original”¹⁴³.

De fato, o estado atual de coisas não parece confiável aos olhos de Rousseau, como o próprio autor também faz notar ao comentar seu “método habitual”:

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 duas coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que me restava investigar¹⁴⁴.

Essa dessemelhança entre ser e parecer¹⁴⁵, entre aparência e realidade, produtora da distinção entre o agir e o falar, não somente é o que responde pela dificuldade que encobre o conhecimento da “verdadeira natureza humana”, como também é responsável por desempenhar um papel fundamental na caracterização feita por Rousseau das relações sociais. É o que vemos, logo na sequência do mesmo texto, quando o observador dos homens esclarece alguns pontos sobre essa “causa que restava investigar”:

Encontrei-a em nossa ordem social, que, sendo em todos os aspectos contrária à natureza, mas incapaz de destruí-la, tiraniza-a incessantemente (...). Examinei as consequências dessa contradição e vi que ela, sozinha, bastava para explicar todos os vícios do homem e todos os males da sociedade. Do que se conclui não ser necessário supor o homem mau por sua natureza, visto que se podia assinalar a origem e o progresso de sua maldade.¹⁴⁶

¹⁴³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 126.

¹⁴⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 966.

¹⁴⁵ Seguimos de perto, nesse ponto, a interpretação de Bronislaw Baczko em *Rousseau. Solitude et Communauté*, assim como a de Jean Starobinski em *A transparência e o obstáculo* e a de Pierre Burgelin em *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Acrescente-se que poderíamos, nesta *Carta* que Jean-Jacques escreve ao arcebispo menos na condição de filósofo do que de indivíduo que se sente ameaçado, também aqui assinalar o quanto se confundem a vida e a obra do autor genebrino: “Ao longo de toda sua obra, o autor das *Confissões* e do *Contrato Social* exprime o sentimento doloroso de ser um estranho ao mundo em que vive; engaja-se em um duro esforço intelectual para compreender e explicar essa situação; condena e acusa com paixão a realidade precisamente porque ela se tornou estranha, não apenas a ele, mas ao homem em geral. As descrições e análises de Rousseau traduzem e formam um novo tipo de sensibilidade social e humana: elas alçam o sentimento de ser um estranho para si mesmo, de não se reconhecer em um mundo que não constitui uma totalidade significativa, até a dimensão histórica da existência do homem, que, alienado de sua própria atividade social e de seus produtos, sente-se, na experiência dessa alienação, a perda de sua identidade e de sua autenticidade”. In: Bronislaw Baczko. *Rousseau. Solitude et Communauté*, p. 13.

¹⁴⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 966-967.

Como vimos, a situação do presente estado de coisas, isto é, a *ordem social*, já não coincide com a *ordem da natureza*; os homens que observamos não transparecem a natureza original que lhes era própria. Alguns de seus principais escritos posteriores, designados como obras autobiográficas, ao descreverem a *ordem atual* (logo, social), fornecem esse mesmo esforço construtivo que segue a análise essencialmente crítica do presente. De fato: trata-se de uma “ordem aparente, apenas destrutiva para qualquer ordem”¹⁴⁷, ou ainda, de uma “pretensa ordem social que, na verdade, encobre as mais cruéis desordens”¹⁴⁸.

Ora, se as ações dos homens, no interior dessa *ordem enganosa*, já não correspondem ao que eles dizem, então aquilo que eles afirmam por escrito em seus livros – artifício do artifício –, com mais razão, deve ser posto sob a mesma suspeita. A mesma situação embaraçosa valeria para a distinção entre fatos (o que os homens são) e direito (o que deveriam ser se seguissem o curso da natureza).

Tal observação do filósofo genebrino leva-o a crer que os homens vivem em um mundo de enganos; comparam-se e julgam-se uns aos outros o tempo inteiro; baseiam suas ações no olhar alheio e na estima pública. Vivendo, portanto, em função dos outros, de tal modo que perdem sua autenticidade e transparência, o que significa dizer, conforme o autor, que o homem se cindiu em dois: ser e aparentar ser. De fato, Rousseau expõe toda a máscara desse polimento moral acoplado ao progresso que, à primeira vista, parecia apenas engrandecer o homem, quando se tratava antes de outra deformidade; de corromper os homens e fazer dos vícios aparentes virtudes: “como guirlandas de flores sobre as correntes de ferros”¹⁴⁹. E trata-se, também, dessa indistinção entre o agir e o falar, o ser e o parecer, que nos leva a confundir aquilo que aparenta ser algo e aquilo que de fato o é, de que se segue a dificuldade que permeia todo o estudo do homem, qual seja: discernir aquilo que *é* daquilo que enganosamente *aparenta ser*. Surge, então, a necessidade um novo método. Eis, portanto, a primeira tarefa para o estudo da natureza humana: conceber esse necessário discernimento entre aquilo que é indissociável do homem natural, em seu estado e constituição originais, e aquilo que foi por ele adquirido, alterado ou transformando sua natureza. Nas palavras do autor:

É fácil perceber que é nessas transformações sucessivas da constituição humana que se deve buscar a origem primeira das diferenças que distinguem

¹⁴⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Confessions*, Livro VII, p. 327.

¹⁴⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Segundo Diálogo, p. 887.

¹⁴⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 7.

os homens, os quais são, de comum acordo, por natureza, tão iguais entre si quanto os animais de cada espécie (...) ¹⁵⁰

Somente com os primeiros laços advindos de uma convivência frequente, com ajuda das circunstâncias, é que surgiria então o reconhecimento de si como distinto dos demais e uma evolução psicológica que está no âmago dos males consequentes: a capacidade de fazer comparações, isto é, perceber certas relações entre si e outro, coisa que outrora não poderia ser nem mesmo imaginável. Daí a famosa concepção do filósofo que afirma ser a sociedade a fonte da corrupção do homem. É isso que o progresso da desigualdade entre os homens parece sugerir.

Ora, se o mundo de aparências – outros diriam, dos fatos – esconde a verdadeira natureza, de modo a não permitir sua apreensão através da observação humana, é porque nele a igualdade natural entre os homens não mais existe, *transformou-se* em desigualdade: uma sociedade de interesses que se inter cruzam é um mundo em que reinam a desigualdade social e a opressão de uns pelos outros. A oposição de interesses particulares entre os homens acaba por torná-los “inimigos uns dos outros”, de um modo cujo efeito é “ninguém desejar o bem público a menos que ele esteja de acordo com o seu próprio”, mesmo que “todos finjam querer sacrificar seus próprios interesses àqueles do público” ¹⁵¹. Ao argumentar pela existência de semelhantes contrastes, Rousseau observa que os próprios fundamentos da sociedade atual devem ser postos sob exame:

Considerando-se a sociedade humana com um olhar tranquilo e desinteressado, ela parece mostrar de antemão apenas a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos: o espírito revolta-se contra a dureza de uns; é-se levado a deplorar a cegueira de outros; e como nada é menos estável entre os homens do que essas relações exteriores que o acaso produz mais amiúde do que a sabedoria, e que são chamadas de fraqueza ou poder, riqueza ou pobreza, os estabelecimentos humanos parecem, à primeira vista, fundados sobre montes de areia movediça ¹⁵².

Um dos *Fragmentos Políticos* de Rousseau, escrito por volta de 1756, talvez mais cortante do que a crítica exposta no comentário anterior do *segundo Discurso*, diz que, uma vez formada a primeira sociedade,

¹⁵⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 123.

¹⁵¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 937.

¹⁵² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 126-127.

toda a face da terra se transformou [est changée]. Por toda parte a natureza desapareceu, por toda parte a arte humana tomou-lhe o lugar; a independência e a liberdade natural deram lugar às leis e à escravidão; não existem mais seres livres. O filósofo procura um homem e não mais o encontra¹⁵³.

Uma segunda dificuldade, não menor que a primeira, também pode ser compreendida pela formulação de um novo paradoxo: de um lado, a profunda importância de que se tenha um adequado conhecimento da “origem” das alterações humanas no plano teórico; e, de outro, a impossibilidade lógica desse empreendimento que pretende ultrapassar o pensamento, por meio dele próprio, e encontrar historicamente o “marco zero” dessa origem. Com efeito, impõe-se que se medite por meio de “conjecturas”, tomando a proposta de exame como uma “hipótese de trabalho”¹⁵⁴; isto é, um estado de coisas que é apenas possível. Mas o autor tem plena consciência da impossibilidade da adequação dos resultados ao objeto de estudo. É certo que uma demonstração em tal assunto deveria causar no mínimo alguma desconfiança e, na falta de provas mais sólidas, não se deve queixar de atingir o *verossímil*, que talvez seja mesmo o melhor dos cenários possíveis.

Mas essa fonte incerta do conhecimento em questão é posta sob o crivo da legitimidade da experiência. Dito de outro modo, o genebrino recorre aos livros para verificar que são “mentirosos”, como dirá em outro lugar:

Recorro aos livros de direito e ética, e ouço os estudiosos e os especialistas na lei. (...) Bem versado nos meus deveres e felicidade, fecho o livro, deixo a sala de aula e olho ao redor. O que vejo são nações infelizes gemendo sob grilhões de ferro, o gênero humano esmagado por um grupo de opressores, uma multidão esfaimada vencida pela dor e a fome, cujo sangue e cujas lágrimas os ricos bebem em paz, e em toda parte vejo os fortes armados contra os fracos com o formidável poder da lei. (...) Levanto os olhos e vejo fogo ao longe: chamas, o campo deserto, cidades pilhadas. Selvagens, para onde querem arrastar esses infelizes? Ouço um grande alarido, um tumulto! Aproximo-me e vejo uma cena de homicídio, dez mil homens chacinados, pilhas de mortos, os moribundos pisoteados pelas patas de cavalos, em toda parte a face da morte e da agonia. Este é, portanto, o fruto dessas instituições pacíficas! Do fundo do meu coração se levantam a piedade e a *indignação*. Vem, ó filósofo bárbaro, ler-nos o teu livro em pleno campo de batalha!¹⁵⁵

¹⁵³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Que l'Etat de Guerre nait de l'Etat Social*, Fragments politiques, p. 603-604.

¹⁵⁴ Henri Gouhier. *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*, 2000, p. 13.

¹⁵⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Que l'Etat de Guerre nait de l'Etat Social*, Fragments politiques, p. 608-609.

Desse modo, a condenação que vale para os livros, como vimos, também vale para os fatos, sejam eles religiosos ou não. Mas quando se trata dos fatos, a condenação serve para conferir maior radicalidade à história contra qual Rousseau está insurgindo-se. Transpor os fatos tais como são para uma hipótese que avalia se esses mesmos fatos poderiam ter-se dado distintamente compromete tudo o que está em causa: é uma evidente petição de princípio supor como certo exatamente o que está sendo colocado em discussão, para começo de conversa. Não é de se estranhar, portanto, a insistência com a qual Rousseau pretende combater os pensadores teóricos, com seus volumosos livros, responsáveis pelos equívocos decorrentes das implicações de “confundir o homem natural com o que está diante dos nossos olhos”¹⁵⁶. É preciso, pois, como uma espécie de propedêutica metódica, que se comece pelo abandono dos livros e pelo afastamento dos fatos.

3.2 Da Lógica dos Fatos

“Comecemos, então, por afastar todos os fatos (...)”¹⁵⁷, são com tais palavras que o autor genebrino se encaminha para a conclusão do *Prefácio do segundo Discurso*. Talvez fosse de se esperar de Rousseau, esse severo crítico do alcance das línguas, um pouco mais de rigor ao utilizar-se de termos de tal envergadura. Vale a pena cogitarmos se um “afastamento” tão radical – todos os fatos – não comprometeria o projeto do autor, pois também é válida a preocupação oposta àquela de que se tome o que está “diante dos olhos” como sendo a justificativa da ordem estabelecida. Mas o que restaria em uma história, mesmo uma conjectural – que seja! –, que não possua fato algum como apoio ou pano de fundo? Como isso seria menos quimérico do que um “romance da alma”? E não vimos que Rousseau endossa a concepção empírica segundo a qual as ideias que temos correspondem primordialmente a alguma apreensão sensível?

Não parece ser uma questão trivial a julgar pela disparidade de explicações dos comentadores. Há ao menos dois tipos de considerações ou justificativas que ainda são frequentemente evocadas e que são dignas de alguma discussão.

A primeira dessas perspectivas apoia-se exclusivamente em algumas passagens próximas da célebre recomendação de que se deixem de lado os fatos. Nesse caso, “os fatos” a que Rousseau estaria abdicando seriam estritamente os fatos encerrados na sagrada escritura,

¹⁵⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 139.

¹⁵⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 132.

cuja veracidade não se colocaria em questão. Dever-se-ia entendê-los, os fatos que não serão tratados, tão somente como os fatos religiosos. Seria, desse modo, por uma espécie de “prudência sofisticada” que Rousseau concederia à sua versão do estado de natureza um estatuto apenas hipotético, “salvaguardando-se da ortodoxia da autoridade religiosa”¹⁵⁸. Essa interpretação, porém, levanta questões sobre algumas das frequentes afirmações sobre o caráter do empreendimento nas quais não se verificam indícios de algo semelhante tal como uma tática evasiva de uma possível heresia. Se fosse esse o caso, não se compreende porque insistir que se fale de um estado que “não mais existe, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais existirá, mas que é imprescindível para compreender o estado atual do homem”¹⁵⁹. Ora, confessadamente inexistente, não me parece de acordo com o espírito do autor tamanho escrúpulo em uma passagem que pode ser criticada, quando muito, por sua ambiguidade.

Uma segunda interpretação, parece conceder demasiada importância a essa promessa do *Prefácio* à custa de tudo o mais que Rousseau escreve no próprio *Discurso*. Vaughan talvez seja o exemplo mais paradigmático dessa leitura, segundo a qual o genebrino construiria seu sistema em princípios abstratos, excluindo todo e qualquer fato de sua análise e quase nada dizendo do mundo concreto. Embora de modo bem mais matizado, e com algumas concessões, nessa mesma linha está a leitura, por exemplo, de Paul Arbousse-Bastide, que atribui os recursos à experiência utilizados por Rousseau como mera checagem daquilo que se estabelecera antes puramente pelo raciocínio, designando os fatos como testemunhos absolutamente secundários¹⁶⁰.

Tais interpretações, das quais não fizemos mais do que expor um esboço das ideias centrais quanto ao procedimento adotado pelo autor do *segundo Discurso*, por melhor desenvolvidas que sejam, cumprindo muito bem seus distintos propósitos em seus contextos, talvez possam ser complementadas naquilo que nos parecem ignorarem. Ora, uma análise atenciosa parece mostrar que Rousseau não está se referindo apenas aos fatos das escrituras; ao mesmo tempo que a leitura da obra, por si só, não deixa dúvidas de que Rousseau não cumpre

¹⁵⁸ Eve Grace. “Built on Sand: Moral Law in Rousseau’s *Second Discourse*”. In: Eve Grace e Christopher Kelly (Ed.). *The Challenge of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 180-181; e Henri Gouhier. *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*, Paris: Vrin, 2000, p. 13-16.

¹⁵⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 123-124.

¹⁶⁰ C. E. Vaughan. “Introductions, and notes”. In: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1915; e Paul Arbousse Bastide. “Introduções e Notas”. In: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. (Col. *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

inteiramente essa pretensa ambição de desconsiderar todos fatos, como se fossem irrelevantes para seu exame e pudessem, assim, simplesmente serem deixados de lado. Em certo sentido, ele faz precisamente o contrário: estende-os com máxima abrangência através dos lugares, dos tempos e das condições; seja quando se vale das descrições oriundas da história natural dos animais, seja quando recorre aos relatos observados por viajantes acerca dos “povos selvagens”, ou mesmo quando extrapola os fatos atuais para evocar exemplos históricos¹⁶¹.

Esse papel significativo do recurso à experiência, por meio do contraste com os fatos, não representa meramente uma ilustração complementar em favor das abstrações teóricas. Tampouco a reabilitação dos fatos cumpriria a função de apenas dar o testemunho concreto que, de algum modo, certificaria a validade e a solidez dos argumentos, que antes seriam apenas um modo de raciocínio hipotéticos. É certo, afinal, que, se os fatos possuísem essa importância tão decisiva na questão, melhor seria que não se começasse por desconsiderá-los. Deixemos que Rousseau fale por si mesmo:

O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, é assim que reges o mundo? Ser benfazejo, em que se transformou teu poder? Eu vejo o mal sobre a terra.¹⁶²

O sentido profundo da censura ao factível, insistamos nessa reiteração, é evitar “incorrer no erro daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, transferem-lhe as ideias extraídas da sociedade”¹⁶³. É evidente que se há na construção teórica de Rousseau alguma pretensão de explicar sobre quais fundamentos nascem as sociedades – e discutir-lhes a legitimidade – o último modelo em que deveria basear-se é no de uma própria sociedade já instituída, em cujo seio reinam “confusão e desordem” entre os homens; o que, em conformidade com toda boa lógica, é uma evidente petição de princípio. Se no *Contrato social* Rousseau pretende averiguar “se pode haver, na ordem civil, alguma regra de administração

¹⁶¹ Não fosse assim, como explicaríamos que a primeira nota do autor ao texto seja sobre a conduta do sátrapa Otanes? E não haveria pertinência nesse comentário em que se discute um dos pontos centrais da filosofia política do autor, acerca da necessária submissão de todos os homens à lei, de que Otanes teria excetuado-se? Comentário tanto mais extraordinário sendo tirado da obra *Histórias* de Heródoto. Cf. J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nota 1, p. 195.

¹⁶² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Émile ou de l'éducation*, Livro IV, p. 583.

¹⁶³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 146.

legítima e segura, tomando-se *os homens tais como são e as leis tais como podem ser*”¹⁶⁴, poderíamos dizer que no *segundo Discurso* o que ele pretende é a realização do empreendimento oposto. Trata-se de averiguar se pode haver, na ordem natural, alguma regra de *sociabilidade* legítima e segura, tomando-se *as leis (naturais) tais como são e os homens tais como devem ter sido*. Em outras palavras: trata-se de averiguar como a história pôde ser para que se explique a transformação que o gênero humano sofreu para que se tornasse enfim o que ele é; essa possibilidade histórica corresponde a necessária passagem do estado de natureza para o estado civil, tomando-se os homens tais como devem ter sido e as leis – da natureza, neste caso – tais como elas são.

É através dessa espécie de “dialética dos possíveis (o que pode ser) e existentes (o que é)” que se pode conceber adequadamente a passagem de um estado para outro, desvelando o que as transformações da história apagaram. É justamente essa compreensão que permitirá, tanto no que diz respeito à indagação da natureza do estado civil quanto da natureza humana – se concebidos corretamente – um método de medição, sob o critério da perfeição, pela comparação dos *diferentes possíveis*. Desse modo, Salinas Fortes escreve uma brilhante nota explicativa:

Temos em primeiro lugar o homem existente, tal como se apresenta diante de nós. Mas medir o possível a partir do existente é o procedimento [daqueles que] são incapazes de ir além do homem existente, do homem civilizado. (...) É preciso ir além do existente ou da aparência, que é apenas um dos possíveis. Na medida em que a história humana é distanciamento da Natureza, o homem civilizado será um mascaramento do homem natural. Daí a necessidade de que o conhecimento se processe como uma escavação arqueológica: identificado o princípio é possível identificar as *idades* das diversas camadas superpostas que revestem o objeto. O método de *análise* – é um método capaz de desvendar a “gradação natural” dos sentimentos do homem, que é capaz de ir além das *máscaras*, não se deixando impressionar pelo fascínio das aparências.¹⁶⁵

Note-se que, muito pelo contrário do que esse afastamento dos fatos parecia a princípio indicar, são os próprios fatos, ainda que de uma outra ordem, os legítimos senhores em questões de método. São eles que verdadeiramente tutelam o estatuto e os limites da narrativa antropológica. Assim, é através do uso da evocação dos fatos que foram desconsiderados pelos que pretenderam conceber o estado de natureza que a “história hipotética” ganha muito de sua

¹⁶⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Du Contrat social*, Livro I, p. 351.

¹⁶⁵ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Rousseau: da teoria à prática*. 2ª Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2021, p. 134-135, nota I.

verossimilhança; e é de sua incontestabilidade, enquanto realidade manifestamente verificável, que se torna possível a refutação das demais concepções do estado de natureza, já que apresentam evidências empíricas contrárias às noções que atribuem ao homem natural propriedades e características aplicáveis exclusivamente ao contexto da ordem social vigente dos homens civilizados europeus, noções essas que não resistem quando confrontadas com outros fatos, tal como a existência de homens em outras condições ou estados, sob pena de negar a “humanidade” daqueles homens nos quais, por exemplo, quase não se verificam noções de moralidade, mal se nota algum desenvolvimento da razão e que dificilmente podem ser tomados como seres sociáveis; e o mais interessante é que nada disso lhes parece muito necessário – vive-se muito bem em sua simplicidade, sem que sejam bichos, nem deuses e, muito menos, filósofos. Desse modo, apontando esses *fatos* contra as teses dos autores que se dizem valer de “todos os fatos”, Rousseau apenas manifesta que tais autores não fizeram mais do que um recorte dos fatos – os que lhes eram oportunos –, mas cujas teses não devem, portanto, responder pela natureza humana, se a tomamos como a expressão do conjunto do que é comum e próprio a todo o gênero humano. A natureza não destinou os homens a degolarem-se entre si para a obtenção de “um certificado de humanidade”.

Esse é o quadro geral das principais vertentes interpretativas sobre a metodologia analítica de Rousseau, especialmente a polêmica de sua aplicação dos fatos. Todavia, que me permitam abrir um breve parêntesis para lançar mão de outra versão possível, ainda que menos verossímil. Qual? Seria a interpretação que mantém a aporia da ambiguidade linguística: nem invalidando irreversivelmente todos os fatos, nem os aceitando à força de desmentir o autor. Porque, assim como na língua portuguesa, o termo “*écarter*” [afastar] não é isento dessa ambiguidade: pode-se entendê-lo como “afastamento” não apenas no sentido de algo “que se tira de vista”, “que se descarta” ou “que não se leva em consideração”, mas é possível que se utilize “*écarter*” no sentido de um afastamento enquanto algo que quer estender ou ampliar, de modo a aumentar o alcance pela abrangência de seus testemunhos, e levar em conta precisamente aquilo que está mais distante de nosso olhar.

É certo que a interpretação consagrada admite apenas o sentido de recusa dos fatos enquanto método de investigação da questão, obrigando-se a entender os argumentos – e não são poucos – que trazem elementos concretos ou como erros do autor ou então como algo absolutamente secundário, do qual se poderia muito bem prescindir, como indicam alguns anotadores de rodapé do *segundo Discurso*. Não querendo corrigi-los, contentamo-nos em apontar a possível ambivalência do termo. Não é preciso ir muito longe para provarmos ao

menos a possibilidade dessa hipótese. Ainda na mesma obra, Rousseau fornece um exemplo duplamente desconcertante. Em primeiro lugar, porque defende seu argumento com um *fato* tirado diretamente de uma experiência afastada; em segundo lugar, porque usa o mesmo termo em um sentido próximo ao que sustentamos, como se pode observar na seguinte passagem:

É, pois, incontestável que, como todas as outras paixões, só na sociedade é que o selvagem veio a adquirir esse ardor impetuoso tantas vezes funesto aos homens. Tão mais ridículo é representar os selvagens se estrangulando sem cessar para saciar sua brutalidade por ser essa opinião diretamente contrária à experiência: os caraíbas, que são, de todos os povos existentes, o que até aqui menos se afastou [s'est écarté] do estado de natureza, são precisamente os mais calmos em seus amores e os menos propensos ao ciúme, embora vivam num clima escaldante que parece tornar mais intensa a atividade dessas paixões¹⁶⁶.

Parece evidente que Rousseau não descarta o recurso aos fatos da experiência, ao sustentar seu argumento contra as paixões violentas transportadas para o estado de natureza. Porém, no trecho acima, a tópica do fato distanciado relaciona apenas paixões de homens em “estados” bem distintos. Citemos aqui um trecho das *Confissões*, em que o “écarter” admite uma acepção de afastamento em sentido estritamente físico e espacial. O contexto: Jean-Jacques cisma ter sido vítima de mais um jogo de astúcia dos interesses secretos que sempre, em seu julgamento, atravessaram sua vida. Foi assim que os pretensos herdeiros de Madame de Vercellis, após a verem afeiçoar-se pelo jovem Rousseau a ponto de mantê-lo incessantemente debaixo dos olhos, logo tramariam algo contra o pobrezinho. Assim, com o adoecimento da senhora, planejaram *afastá-la* do rapaz e, conseqüentemente, de seu testamento. Eis como o episódio é descrito:

Ademais, eu era uma espécie de figura inquietante para eles. Bem viam que não estava em meu lugar; receavam que madame também o verificasse e, o que ela fizesse para pôr-me onde devia estar, diminuísse suas porções: porque gente de tal espécie, muito ávidas para serem justas, consideram todos os legados feitos a outrem como tirados do seu próprio. Portanto, eles se reuniram para *afastar-me* [m'écarter] dos olhos da senhora. (...) Finalmente agiram tão bem que, quando ela fez o testamento, havia já oito dias que eu não entrava em seu quarto¹⁶⁷.

Admito que pouco ganhamos com a historieta sobre o dia em Rousseau não enriqueceu. Todavia, deve-se conceder que aqui temos uma boa imagem que nos remete a um afastamento

¹⁶⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 158. (Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Nagle, p. 201).

¹⁶⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Confessions*, Livro II, p. 83 (Trad. Wilson Lousada, p. 85).

não entre dois estados de coisas, mas um afastamento de um homem em relação aos olhos de quem o observava, remetendo-nos ao “olhar distanciado” de Lévi-Strauss. Cito, por fim, um último exemplo da utilização do termo “*écarter*” por Rousseau, desta vez em uma importante passagem do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, onde o autor afirma:

Não se começou por raciocinar, mas por sentir. Alega-se que os homens teriam inventado a palavra para expressar suas necessidades [besoins]. Essa opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades foi *afastar* [*écarter*] os homens, não os aproximar. Isso foi necessário para que a espécie se espalhasse e a terra fosse prontamente povoada. Do contrário, o gênero humano teria se confinado a um canto do mundo, e todo o resto permaneceria deserto.¹⁶⁸

Aqui, além de prefiguram-se algumas ideias decisivas (às quais voltaremos) quanto aspectos da evolução do gênero humano, temos efetivamente um afastamento geográfico, que se articula muito bem com a passagem que usamos de epígrafe: “se o intuito é estudar *os homens* é preciso observar perto de si; mas, para estudar *o homem*, deve-se aprender a lançar a vista ao longe”¹⁶⁹. Eis porque

Quando se trata de objetos tão gerais, como os costumes e as maneiras de um povo, deve-se tomar cuidado para não restringir sempre suas opiniões a exemplos particulares. Esse seria o meio para nunca distinguir a origem das coisas. (...) Examinar tudo isso em pequena escala e a partir de alguns indivíduos não é filosofar, é perder tempo e reflexões; pois é possível conhecermos a fundo Pedro ou Thiago e termos feito bem pouco progresso no conhecimento dos homens¹⁷⁰.

Seja como for, o que permanece relevante, independentemente da discutibilidade dos *fatos*, é reconhecer que isso não significa que Rousseau tenha abandonado o método experimental. E o fato é que o conhecimento dos homens presentemente existentes não pode ser identificado com o conhecer algo de seus primórdios. O estudo da natureza humana é, portanto, o “estudo do homem original”. Vejamos mais de perto como a constatação dessas dificuldades impõe a Rousseau a utilização de um método distinto, que seja complementar à observação empírica; sem, no entanto, deixar de nela fundar as suas provas. Todo conhecimento só pode vir de um *fato*, ainda que reconheçamos o estatuto ficcional. O quadro do homem

¹⁶⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. V, *Essai sur l'origine des langues*, Cap. II, p. 380.

¹⁶⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. V, *Essai sur l'origine des langues* Cap. VIII, p. 394.

¹⁷⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Réponse au roi de Pologne*, p. 54, [N. A]. (*Respostas às objeções dirigidas ao primeiro Discurso*. Trad. Maria das Graças de Souza (et al.). In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 91.

natural de Jean-Jacques está limitado ao que pode ser concebido. Em outras palavras, ainda que sua preocupação seja atingir o possível, não se abandona o real.

3.3 Da Necessidade do “Estado de Natureza”

Consequentemente, é preciso considerar que o método hipotético de um *estado de natureza*¹⁷¹ só se torna forçoso na medida em que buscar a natureza humana pela experiência e observação, a partir do homem tal como o analisamos historicamente, é um empreendimento irrealizável, pois o homem social, tal como ele se mostra, já não é mais capaz de revelar a essência, o fundo original, da natureza humana; não mais do que seria a estátua deformada de Glauco. Mas, se não devemos tomar o estado presente dos homens, cuja condição afigura-se depravada, para determinar os verdadeiros princípios da natureza humana, pois, como vimos, a realidade já não pode oferecer um modelo apropriado a esse projeto, como podemos “explicar essa passagem”, a saber: a saída do estado de natureza para o estado de sociedade? De fato, Rousseau está interessado em sustentar um abismo intransponível sobre essa passagem, que lhe parece permanecer indecifrável.

Que progresso faria o gênero humano disperso nas florestas entre os animais? Até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e se esclarecer mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade [besoin] alguma uns dos outros, se encontrariam talvez apenas duas vezes na vida sem se conhecer e se falar?¹⁷²

Mas apesar de ser confessadamente uma abstração hipotética, não se trata de uma operação que não seja guiada por uma preocupação bastante real e concreta. Podemos mesmo dizer que o axioma do método de Rousseau é resultado da forte impressão com que lhe marcara a observação dos problemas existentes da sociedade factual, como o vimos revelar a Christophe de Beaumont. Aliás, é nesse sentido que, fazendo eco ao comentário de Jean Starobinski, Bento Prado Jr. nos adverte que

¹⁷¹ Rousseau está ciente de não estar dizendo novidade alguma. Com efeito, podemos remontar essa concepção de um suposto “estado de natureza” ao menos até o *Político* de Platão, com seu sentido e contexto próprios, é claro. Há mais, segundo Robert Derathé, “desde a segunda metade do século XVII, a hipótese do estado de natureza tornara-se um lugar-comum da filosofia política. Não a encontramos somente em Hobbes e Locke, mas também em Pufendorf, Burlamaqui, Wolff e em todos os juriconsultos da escola do direito natural”. Cf. Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla/ Discurso Editorial, 2009, p. 193.

¹⁷² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 146.

o esquema da reflexão vivida servirá de modelo à reflexão teórica: é esse véu que se introduz entre as almas e que impede também o acesso à natureza (...); é esse mesmo véu que será invocado, no plano da teoria, para explicar a passagem da boa natureza para a perversidade da sociedade¹⁷³.

É, aliás, precisamente o erro da confusão entre esses dois estados que Rousseau denuncia de terem cometido todos os autores que, a seus olhos, não foram capazes de observar essa mutação adequadamente e que, falando sem cessar do homem natural, descreviam apenas o homem civilizado.

Segundo Robert Derathé, a noção de estado de natureza, tornara-se mesmo um lugar-comum desde a segunda metade do século XVII. E, quanto a esse ponto, Rousseau nada inovou e continua sendo o devedor, ou, se quisermos, o herdeiro de seus predecessores. A diferença toda estaria nas concepções divergentes que cada autor pensou sobre como seria o homem nesse estado hipotético. Diz Derathé:

É incontestável que a teoria do contrato social é inseparável da hipótese do estado de natureza, e que esta conduzia necessariamente a ela. Isso não é tudo. Se todos os filósofos estão de acordo sobre o princípio da igualdade natural, eles têm, contudo, concepções diferentes a respeito da condição natural do homem, e essas divergências explicam os diferentes modos como eles formularam os próprios termos do contrato. Em cada um deles, a teoria do contrato depende estreitamente da ideia que eles tiveram do estado de natureza¹⁷⁴.

Esse comentário contém alguns pontos interessantes que convém analisarmos com mais calma. “A história das ideias políticas” – prossegue ainda Robert Derathé – foi “dominada durante um século e meio pela forte personalidade de Hobbes”. Houve alguns poucos partidários de seus princípios, como Pufendorf, e uma “quantidade inumerável de adversários”, mas tanto uns como os outros lhe devem muito e reconhecem a profundidade de seu gênio¹⁷⁵. Derathé vai além e chega mesmo a afirmar que, embora Rousseau extraia princípios praticamente opostos àqueles de Hobbes; em termos de método, Rousseau segue o mesmo modelo hobbesiano para caracterizar a sua hipótese do estado de natureza (ou estado natural). Em que, então, consiste precisamente esse método de Hobbes?

¹⁷³ Bento Prado Jr. *A Retórica de Rousseau*, Unesp, 2018, p. 51.

¹⁷⁴ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*, 2009, p. 200.

¹⁷⁵ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*, 2009, 160-1.

Hobbes o define com habitual clareza no *Prefácio* de sua obra *De Cive*. “No que concerne ao meu método”, escreve Hobbes,

pensei que devesse tratar o assunto sobre o governo civil começando *por remontar a sua própria geração*, e então à forma que ele assume e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas *causas constitutivas*. Pois, assim como num relógio, ou em outra máquina de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das engrenagens não podem ser bem conhecidos, a não ser que o desmontemos e *consideremos cada parte em separado*; da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário (não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos) que o Estado seja considerado *como se estivesse dissolvido*, ou seja: que nós, antes, compreendamos corretamente qual 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 os homens devem acordarem entre si para que possam erguer um Estado sobre *bons fundamentos*¹⁷⁶.

Essas observações teóricas quanto ao método buscado por Hobbes fornecem elementos que nos permitem: remontar a uma certa “geração” ou *origem* através de suas “causas constitutivas” (método genético); considerar “cada parte em separado” (método analítico); considerar *como se* o Estado “estivesse dissolvido” (procedimento hipotético); levar em conta as *qualidades humanas* na “adequação” e na concordância entre os homens a fim de conceber, para o Estado, um “bom fundamento”.

Desse modo, partindo do método hobbesiano, a ideia do *Estado de Natureza*, tal como essa noção aparece na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, é um constructo teórico, um “método”, *stricto sensu*, que pretende demarcar as primeiras causas hipotéticas da origem da associação entre os homens. Na reflexão de Rousseau, esse empreendimento nos possibilitaria: (1) esclarecer os princípios da natureza humana, e, a partir de tais princípios, (2) estabelecer fundamentos sólidos para que se edifique a sociedade civil. Assim, no *segundo Discurso*, Rousseau toma esse método como um procedimento para ir além do homem existente e do que está nele historicamente dado; trata-se de um desenvolvimento conjectural que, através de “raciocínios hipotéticos e condicionais”, de um “despojamento” do homem de “todas as faculdades artificiais que só pode ter adquirido por um longo progresso”, pretende considerá-lo “tal como deve ter saído das mãos da natureza”¹⁷⁷. A função dessa abstração hipotética nada mais é que dar conta de uma possibilidade de se “enxergar” o homem desvelado dos artificios,

¹⁷⁶ Thomas Hobbes. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 13. Grifos nossos.

¹⁷⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 133-134.

posto que a verdadeira origem histórica é inalcançável. De fato, com esse tipo de empreendimento, Rousseau não pretende alcançar verdades históricas. Trata-se, nas palavras de Pierre Burgelin, de um meio de colocar “a sociedade e a própria história humana entre parênteses”¹⁷⁸, com o intuito de determinar aquilo que é próprio da natureza humana original, seus traços distintivos, daquilo que é fruto da transformação. Em outras palavras, sua finalidade é “separar [ou desmisturar = démêler] o que há de original e de artificial na natureza atual do homem”¹⁷⁹. Mas dizer que Rousseau segue as principais feições do método proposto por Hobbes não significa dizer que seus resultados, nem sequer que suas aplicações, sejam as mesmas¹⁸⁰.

Dada a quantidade de controvérsias que se alimentam ainda hoje sobre esse assunto¹⁸¹, é conveniente explicar o que nos parece dever ser estabelecido sobre as diferenças e os critérios dessa teoria sobre o Estado de Natureza em relação à noção que dela fez Jean-Jacques Rousseau. Pode-se dizer que há uma certa concepção comum sobre os homens que está pressuposta na ideia de natureza humana que ainda teria muito em comum com boa parte dos autores do Século das Luzes. Considerando a condição natural humana, tanto para esses autores quanto para Rousseau, os homens seriam iguais por natureza; mas cada um entende essa proposição de maneira totalmente distinta. Desse início, já decorreriam notáveis diferenças entre suas concepções e a do autor genebrino¹⁸².

Hobbes sustenta que há uma “igualdade de capacidade” ou qualidade, da qual derivar-se-ia uma “igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins”, e, portanto, ele diz, “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim esforçam-se por se destruir ou

¹⁷⁸ Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau*, Cap. VI, 1973, p. 214.

¹⁷⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 123.

¹⁸⁰ Por amor à simplicidade e concisão, não repetiremos as divergências de Rousseau com relação a autores tais como Pufendorf, já mencionados na discussão sobre a “sociabilidade natural”, ver Cap. 2. 5.

¹⁸¹ Sendo preciso dar algum respaldo para essa afirmação, mas desejoso de não entrar em intrigas desnecessárias, mencionarei apenas uma publicação que contém alguns artigos “confusos”, no sentido que indiquei. Trata-se de uma compilação de Arlei de Espíndola (Org.). *Rousseau: Pontos e Contrapontos*. São Paulo: Barcarolla, 2012. Conferi-la, advirto, fica por conta e risco do leitor. Notar que não condeno, de modo algum, todos os artigos dessa coletânea.

¹⁸² Robert Wokler. *Rousseau: a very short Introduction*. Oxford University Press, 2001.

subjuar um ao outro”¹⁸³. É assim que, baseando-se na igualdade, Hobbes deduz uma “desconfiança” e um “temor” entre os homens. De fato, em outra descrição, o autor do *Leviatã* estabelece esses sentimentos como princípios de todo homem no estado de natureza:

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...”¹⁸⁴

Dessas suposições, Hobbes conclui que “a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros”¹⁸⁵. Mas ao conceber seu homem natural concedendo-lhe “temor” e “desconfiança” como princípios da natureza humana, o escritor de Malmesbury instaura, por consequência, uma condição de ausência de segurança, onde se reina a discórdia e a constante rivalidade. Hobbes concebeu os homens do estado de natureza como se eles se encontrassem

naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (...). Desta guerra de todos contra todos também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. (...) Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo¹⁸⁶.

Após expor tais consequências da sua concepção do *estado de natureza* – que mais lembra uma “guerra civil” – o autor admite que pode “parecer estranho que a natureza tenha dissociado assim os homens”, tornando-os capazes de “atacar-se e destruir-se uns aos outros”¹⁸⁷, mas não se trata de acusar a natureza humana por um tal estado de coisas, mesmo que ele seja confirmado por nossas paixões.

Eis o essencial do que queríamos trazer de Hobbes. No que toca ao modo como Rousseau interpretou o sistema de Hobbes, o autor do *Leviatã* incorreria, aos seus olhos, em

¹⁸³ Thomas Hobbes. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª Ed. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Livro I, Cap. XIII, §3, p. 74-75. Ver também, em termos muito semelhantes aos da passagem em questão, o *De Cive*, Cap. X.

¹⁸⁴ Thomas Hobbes. *Do cidadão*, 2002, p. 13-14. Grifos nossos.

¹⁸⁵ Thomas Hobbes. *Do cidadão*, 2002, Cap. II, p. 28.

¹⁸⁶ Thomas Hobbes. *Leviatã*, 1979, Livro I, Cap. XIII, §8 ; §13, p. 75 e p. 77.

¹⁸⁷ Thomas Hobbes. *Leviatã*, 1979, Livro I, Cap. XIII, p. 76.

diversos erros de aplicação de seu próprio método. O primeiro seria derivar da igualdade natural uma igualdade de capacidades ou qualidades. Rousseau, por sua vez, estabelece uma distinção decisiva quanto à existência de duas classes de desigualdades entre os homens. Lê-se em Rousseau:

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma, a que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste *na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma*; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, depende de uma espécie de convenção, é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens, e consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o de serem mais ricos, mais homenageados, mais poderosos ou mesmo o de se fazerem obedecer.¹⁸⁸

Para Rousseau, no entanto, essas desigualdades naturais não teriam grandes consequências para a humanidade; daí o que também lhe permite asseverar que os homens são naturalmente iguais entre si. Ele também considera que em virtude dessa igualdade não decorreria qualquer necessidade de recorrer a uma autoridade absoluta, tampouco se produziriam efeitos funestos que atravancassem a possibilidade de se viver em tranquilidade.

Uma segunda consideração, aos olhos de Rousseau, estaria no erro de misturar ao homem natural características adquiridas exclusivamente na vida em sociedade, imputando predicções do homem “alterado” ao homem original e esquecendo-se de que nada assegura que o homem natural fosse necessariamente possuidor de qualquer relação moral intrínseca. Mais uma vez o método e as prescrições hobbesianas apontam para o caminho certo, mas por não cortar todos os preconceitos pela raiz, Hobbes teria falhado em seu escrutínio, deixando que certas opiniões ainda encobertassem seu homem no estado de natureza. Desejaria ter sido mais radical. Por isso, não seria possível dotá-lo de “temor” ou “desconfiança” em relação a *qualquer outro*, pois é preciso, sustenta Rousseau, abstrair do homem natural até mesmo a capacidade de se reconhecer com outrem concebido como algo distinto de si no *estado de natureza puro*, como assinala na primeira versão do *Contrato Social*:

O erro de Hobbes não estava, portanto, em estabelecer o estado de guerra entre homens independentes que haviam se tornado sociáveis, mas em supor que esse estado fosse natural à espécie e em apresentá-lo como a causa dos vícios dos quais ele é o efeito.¹⁸⁹

¹⁸⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 131. Grifos nossos.

¹⁸⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Manuscrit de Genève*. Livro I, Cap. II, p. 288.

É somente na medida em que os homens são levados por circunstâncias a se socializar que faz sentido que se falem em sentimentos morais, paixões ou relações sociais estabelecidas, cuja falta, nem por isso, faria com que o homem deixasse de ser homem. Assim, ao recorrer a relatos de outros povos, Rousseau não está descrevendo o que seria o homem natural propriamente dito, e sim se contrapondo à visão de que o gênero humano (o substrato, portanto, necessariamente presente em todas as espécies de homens) pudesse ser apreendido pela observação empírica do homem civil, pois ainda que Hobbes estivesse certo quanto ao temor e à insegurança, mesmo se Pufendorf tivesse razão quanto à sociabilidade natural, ou então que Locke acertasse em cheio quanto ao direito à propriedade, em suma, para sustentar que alguma dessas coisas todas fossem atributos inerentes à natureza humana, seria preciso esclarecer por que motivo há tantos casos aos quais esses princípios não se aplicam. Afinal, a guiar-se pela constante insegurança presente, nesse desconfiado estado de natureza de Hobbes, não se poderia explicar, por exemplo, o relato que Rousseau faz dos povos caribenhos:

Os caraíbas da Venezuela, entre outros, vivem na mais profunda segurança e sem o menor inconveniente. Embora vivam quase nus (...) não deixam de se expor corajosamente nos bosques, armados unicamente de arco e flecha; no entanto, jamais se ouviu dizer que algum deles tenha sido devorado pelos bichos [bêtes]¹⁹⁰.

Vale a pena enfatizar, sobretudo, que, em várias ocasiões, Rousseau afirma que aquilo que mais lhe parece absurdo no sistema de Hobbes são “essas violentas antipatias”, que determinariam as ações bélicas dos homens no estado de natureza. Num *Fragmento Político* (que se preocupa abertamente em refutar as ideias do autor), Rousseau formula a seguinte consideração sobre o “horrível sistema de Hobbes”:

Quem poderia imaginar, sem tremer de horror, o sistema insano de uma guerra natural de todos contra todos? Que poderia ser mais estranho do que uma criatura que admitisse que seu bem-estar depende da destruição de toda a sua espécie? E como se poderia conceber que essa espécie, tão monstruosa e detestável, durasse mais que duas gerações? Contudo, (...) levado pelo seu desejo, ou entusiasmo, de instituir o despotismo e a obediência passiva, tomando como objetivo digno um princípio tão feroz.¹⁹¹

¹⁹⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 137. Nota acrescentada à edição de 1782.

¹⁹¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Que l'Etat de Guerre nait de l'Etat Social*, *Fragments politiques*, p. 610-611.

Invertendo o lugar do efeito pelo da causa, Rousseau sugere que não foi concebendo a espécie humana que Hobbes chegou a seu sistema, mas o contrário: é como se fosse preciso uma criatura monstruosa o bastante que imaginasse esse “sistema insano” para que ele pudesse ser admitido. O “estado de natureza” que Rousseau tratará de descrever também não decorre, e nem poderia, de uma pretensa motivação jusnaturalista, com vistas a fornecer uma espécie de condição de simetria em relação ao estado civil e em função da qual derivar-se-iam os fundamentos de sua instituição. A ambição é “recuar” ainda mais. Sim, é verdade que o estado de natureza rousseauiano também se pretende, como nos lembra Durkheim, um “padrão para mensurar o grau de perfeição atingido pelo estado civil”¹⁹². Mas isso apenas se torna algo possível se, antes, atingir-se um conhecimento adequado e justo da natureza humana. O projeto de Rousseau não é aquele de outros autores que recorreram ao estado de natureza: aqui não se trata de simplesmente fixar sobre bases sólidas as estacas que alicerçam um início, ou uma passagem de um estado a outro, ou seja, desvendar as condições que levam os homens a formarem uma associação entre si. Grande parte dos casos de autores que lançam mão desse expediente – do estado de natura – apenas o evocam para dele logo sair mais comodamente. Ora, em Rousseau não é esse o caso; o emprego desse *artifício metodológico* a que chamamos “estado de natureza” é uma exigência lógica para a compreensão de um estado que “não mais existe, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais existirá, mas que é imprescindível para compreender o estado atual do homem”¹⁹³.

Consideradas, assim, algumas das principais observações sobre esses erros, na opinião de Rousseau, que teriam cometido seus predecessores, sem recorrer a um desfile de erudição e de citações, contentemo-nos em discriminar que grande parte das críticas de Rousseau dizem respeito aos elementos constitutivos da concepção do homem natural; isto é, aqueles que buscaram conjecturar sobre isso teriam comprometido a natureza humana, misturando-lhe aquisições culturais como se fizessem parte de sua constituição original em seu *estado de natureza*. Colocando tudo na balança, pretendemos mostrar que Rousseau, que talvez tenha mais semelhanças com Hobbes do que ele próprio gostaria de admitir, foi talvez aquele que mais longe conseguiu levar essa concepção, estendendo-a em seu grau mais radical. Desnecessário informar que não pretendemos dizer se Rousseau está certo ou errado em suas

¹⁹² Émile Durkheim. *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia*. Trad. Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008, p. 73.

¹⁹³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 123-124.

críticas; importa apenas ressaltar que cada autor que pensou sobre essa temática tinha, em geral, algo bem distinto em mente. Rousseau, inclusive, espanta-se com o fato de esse ser um daqueles assuntos em que parece ter sido preciso quase que se fizesse um esforço para que os autores se contradissem tanto assim uns com os outros.

3.4 Da Economia Animal

A concepção rousseuniana de um *Estado de Natureza* não consiste nem em um “Estado”, propriamente falando, nem tampouco em um procedimento que possa ser dito “natural”. E, apesar disso – ou precisamente por isso – concebê-lo adequadamente é o que fundamenta o próprio rigor do método utilizado para explicar ambas as coisas. Ele está no coração tanto de uma antropologia¹⁹⁴ filosófica quanto de uma teoria política, unificando-as sobre a base dos mesmos princípios, que são aqueles da natureza humana. Será preciso, para tanto, não “transportar” características de uma condição para uma outra; será preciso ser capaz de transitar entre esses dois pontos limites, ida e volta. De fato, é no contexto dessa exigência que se insere a constante e reiterada preocupação de Rousseau em evitar “incorrer no erro daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, transferem-lhe as ideias extraídas da sociedade (...)”¹⁹⁵. Como Émile Durkheim aponta, incorrer nesse erro nos colocaria

¹⁹⁴ Seria útil que insistíssemos, neste ponto, sobre o que desejamos designar pela utilização do termo “Antropologia”, por se tratar de um termo cujo sentido foi modificado com o passar do tempo. Aliás, o próprio modo como essa alteração semântica se deu não é indiferente para nossa opção deliberada de utilização do termo. Se hoje a palavra “antropologia” designa uma ciência ou disciplina com seus temas, abordagens e métodos mais ou menos determinados, ao menos tanto quanto se pode esperar de uma ciência humana recente, lembremo-nos que nem sempre foi assim. Designamos pela utilização do termo “Antropologia”, não o sentido atual de um campo disciplinar específico, mas seu sentido filosófico, mais amplo e genérico, isto é, como uma “ciência geral do homem”, seguindo os passos de tantos comentadores (como Victor Goldschmidt, Gabriella Radica e etc.). De qualquer modo, parece-nos oportuno citar o que nos diz Michèle Duchet, em seu importante estudo sobre as variações semânticas da palavra no horizonte das Luzes: o significado dessa palavra: “*compreende todas as ideias sobre a natureza do homem, a gênese e o movimento das sociedades humanas (...) Essa extensão é justificada por nossas premissas, uma vez que estamos estudando a formação, dentro de vários tipos de discurso, de um novo discurso que logo será chamado de antropologia. Buffon (...) identificou e construiu uma cadeia de todos os temas - ou esquemas - de uma antropologia: homem e animal, indivíduo e espécie, sociedades animais e sociedades humanas, compreensão e perfectibilidade, o estado selvagem e o progresso das sociedades e, por último, mas não menos importante, natureza e cultura, consideradas como os dois lados da mesma realidade, ou, um lado e o outro lado do mesmo futuro*”. In: Michèle Duchet. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. 2ª éd. Paris : Albin Michel, 1995, p. 19-20. Ainda que o mundo selvagem seja em si um objeto de curiosidade e investigação, Michèle Duchet nos mostra que o lugar da antropologia, lentamente percebido como algo que requer conhecimento específico, ainda existe apenas através do prisma distorcido da história europeia.

¹⁹⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 146

em um círculo vicioso, pois estaríamos justificando a sociedade com base na sociedade, ou seja, nas ideias e sentimentos que a sociedade nos implantou. Estaríamos demonstrando um preconceito com outro. Se desejamos proceder de forma crítica e efetiva, é preciso escapar à ação da sociedade e dominá-la; é preciso começar da origem e rever a sequência lógica das coisas...¹⁹⁶

Mas se, como vimos, tomar o homem através da experiência, no seio da sociedade, é uma tarefa irrealizável, pois o estaríamos confundindo com homens que são produtos da existência social, “como proceder então?” – indaga-se o próprio Durkheim –, prosseguindo:

Que técnicas poderiam substituí-las [as experiências]? Rousseau não as explicita, mas os principais métodos parecem ser: 1) observação de animais, que fornecem exemplos do que pode ser uma vida mental sem influência da sociedade; 2) observação dos selvagens, com a reserva acima mencionada; 3) uma espécie de dialética cujo objetivo é deduzir todos os elementos mentais que parecem estar logicamente implicados pelos desenvolvimentos sociais subsequentes (tal como a linguagem)¹⁹⁷.

Em Rousseau, como bem nota Durkheim, há uma aproximação do homem no estado de natureza com o animal. Aliás, é precisamente a *economia animal* que lhe servirá de paradigma para a caracterização da constituição humana original, cuja inspiração da *História Natural* de Buffon ele mesmo faz questão de assinalar, pouco antes de citar *ipsis litteris* trechos da obra do autor: “Desde meus primeiros passos, apoio-me confiante numa dessas autoridades respeitadas pelos filósofos, pois derivam de uma razão sólida e sublime que apenas eles sabem encontrar e reconhecer”.¹⁹⁸

Desse modo, parece evidente que o homem natural rousseauiano não é uma mera abstração do homem civilizado. Rousseau suporá o homem em uma condição de animalidade, como hipótese limite, como se propusesse uma extensão radical da dúvida acerca da determinação de abrangência da esfera humana. A circunscrição desse recurso é limitada por dois pontos extremos. De um lado, pelo tempo presente, para além do qual tudo é incerteza futura; e, de outro lado, o tempo passado, de cujos inícios imemoráveis não se pode ter um

¹⁹⁶ Émile Durkheim. *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia*, 2008, p. 77.

¹⁹⁷ A ressalva de Durkheim quanto aos selvagens é que “mesmo eles dão uma ideia bem pouco exata do estado de natureza (...), porque esses povos [os selvagens] já se encontram afastados do primeiro estado de ‘natureza’. Embora o selvagem esteja certamente mais próximo à natureza; em seu estado, sem dúvida é mais fácil, sob muitos aspectos, distinguir o fundo original, pois está menos oculto pelas aquisições da civilização”. Émile Durkheim. *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia*, 2008, p. 76.

¹⁹⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Nota 2, p. 195.

conhecimento certo. Daquele, é preciso inferir este. Do que as coisas são, tenho um conhecimento razoável: percebo que são enganosas, não por origem ou natureza, mas por um desvio em seu próprio desenvolvimento. Lá, na outra ponta, no entanto, a “verdadeira origem” é, para mim – homem moderno – uma perfeita incógnita: perdeu-se nas transformações esquecidas das areias do tempo. Sei, no entanto, que a espécie humana é parte de uma categoria mais ampla na escala de organização dos seres vivos, já que, sendo homem, sou também *animal*. É nesse contexto que Rousseau, de um lado, radicalizando o método genético de Hobbes, e, de outro, encontrando na filosofia natural um sólido arsenal de fatos, reúne seus instrumentos metodológicos mais valiosos. Um de seus pressupostos, nem sempre expressos, parece ser indicado exemplarmente pela passagem que se segue:

O que é o animal? (...) O Universo é uma única e mesma máquina em que tudo se encontra ligado e em que os seres se encontram acima ou abaixo uns dos outros em graus imperceptíveis, de sorte que há intervalos na cadeia, (...) Das progressões da natureza, então parece-nos muito difícil fixar os dois limites em que a animalidade, se nos é permitido falar assim, começa e termina. (...) Quanto mais se examina a natureza, mais se é convencido de que, para exprimi-la exatamente seriam necessárias quase tantas denominações diferentes quantos são os indivíduos, e que a necessidade, e somente ela, inventou os nomes gerais. (...) [O animal] é, diz o Sr. Buffon “a matéria vivente e organizada que sente, age, move-se, nutre-se e se reproduz. Consequentemente, o vegetal é a matéria vivente e organizada que se nutre e se reproduz, mas não sente, não age nem se move; e o mineral é matéria morte e bruta que não sente, não age, não se move, não se nutre, nem se reproduz. Do que se segue, ainda, que o sentimento é o principal grau diferencial do animal”¹⁹⁹.

Aliás, se agora nos voltarmos para a longa discussão que antecipamos sobre o tratamento dos fatos, podemos ver como impressiona que ainda se discuta mesmo o estatuto dos fatos na hipótese rousseauiana do estado de natureza²⁰⁰. Com efeito, a própria ideia de um conhecimento que não tenha algum vínculo, de qualquer ordem, que possamos designar como sendo um “fato”, ainda que não seja necessariamente como um componente histórico, parece

¹⁹⁹ Verbete “Animal”, de Diderot e Daubenton. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Vol. 3: Ciências da Natureza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 141.

²⁰⁰ Examinando o pensamento político de Rousseau, o comentador John Plamenatz presta-se a uma interpretação desse tipo, talvez um tanto injustamente, quando afirma: “Rousseau sabia bem o quão difícil deve ser para um homem formado pela sociedade, como ele próprio, imaginar o que podia ter sido um homem que jamais tivesse vivido em sociedade. Se alguma vez houve homens que viveram fora da sociedade – e Rousseau parece dar por certo [to take it for granted] que eles assim o fizeram –, a sociedade, como um todo, deve tê-los transformado”. John Plamenatz. *Man and Society – Political and Social Theory: Machiavelli through Rousseau*. (Vol. 1). New York: McGraw-Hill Book Company, 1963, p. 365.

simplesmente uma noção indefensável. Trata-se de uma condição lógica a implicação segundo a qual aquilo que for verificável no animal em geral, será também, e com mais razão, legitimamente atribuível ao ser humano, enquanto espécie; e as descrições que fazemos dos animais, essas sim, são derivadas da observação dos fatos. Ora, voltemos nossa atenção para o que o mesmo Daubenton sugere, agora na *História Natural*, em sua *Descrição do Gabinete do Rei*, como sendo a maneira mais adequada de distribuição dos objetos:

O arranjo mais favorável ao estudo dessa ciência é a ordem metódica que distribui os objetos em classes, gêneros e espécies. (...) As semelhanças indicam o gênero, as diferenças marcam a espécie, e esses caracteres mais ou menos similares ou mais ou menos diferentes, comparados em conjunto, apresentam ao espírito e gravam na memória a imagem da Natureza²⁰¹

Rousseau, ao tomar inicialmente a atitude de observador naturalista, ou do historiador da natureza, terá em mente a aplicação não só da taxonomia de Daubenton, mas também do método descritivo, tal como prescrevera o eminente Buffon, o qual começa por “lançar os olhos” às produções da Natureza, levando em consideração “as semelhanças e diferenças que se apresentam” com a finalidade de realizar a “descrição exata e a história das diferentes coisas de que se ocupa, para que se possa defini-las” – acrescentando em seguida: “só está bem definido aquilo que foi exatamente descrito, e para descrever exatamente é preciso ter visto, revisto, examinado e comparado a coisa que se quer descrever”²⁰². Para Rousseau, no entanto, como insistimos no início do capítulo, a tarefa de aprofundar-se na natureza humana partindo da observação mostrou-se infrutífera, pois tomava a realidade humana de uma ordem depravada – portanto, não mais natural – como objeto de investigação. É por isso que Rousseau, como ele mesmo anuncia, segue atentamente o método proposto por Buffon, mas de uma maneira bastante peculiar. Para se assegurar não projetar na gênese da espécie humana algo que possa ser uma especificação apenas de determinados homens, por exemplo, dos europeus civilizados, Rousseau recua sua descrição para um reino de gênero mais amplo, dentro do qual toda e qualquer totalidade admitida no gênero humano deve estar logicamente circunscrita, já que conhecer homens europeus não é absolutamente a mesma coisa que conhecer “o homem” ou, melhor dizendo, “o gênero humano”. Explico: o genebrino se serve da história natural quanto às descrições dos animais, aplicando-as à noção do homem em seu estado primitivo, o que lhe permite abrigar num só espaço lógico todo o recorte de possibilidades humanas, ainda que

²⁰¹ Daubenton. “Descrição do gabinete do Rei”, In: *História Natural*, p. 417.

²⁰² Buffon. *História Natural*, “Da maneira de estudar e tratar a História Natural”, 2020, p. 6-19.

inicialmente sem as distinções que são próprias de sua espécie. Ora, esse deslocamento que rearranja os termos de Buffon, além de enfatizar as semelhanças entre o homem natural e os outros animais, pela indicação do que lhes é comum, em um sentido importante, faz bem mais: amplia a própria fronteira metafísica da humanidade, o que nos interessará no capítulo seguinte. O que nos interessa ressaltar, por ora, é a utilização operada pelo método de Rousseau a partir da influência de Buffon, o que se apresenta de maneira especialmente clara nas passagens sobre a constituição física da economia animal.

Podemos ter uma ideia muito precisa e concisa desse método se recorrermos ao artigo *Economia animal* da *Enciclopédia*, atribuído a Ménuret de Chambaud²⁰³. Nesse verbete, a designação “economia animal” é definida, quando tomada em seu sentido mais exato e usual, como dizendo respeito “à organização, ao mecanismo e ao conjunto das funções e movimentos que *conservam* a vida dos animais; e cujo exercício perfeito constitui o estado mais florescente de *saúde*”²⁰⁴.

Sobre o mesmo assunto, se fôssemos obrigados a buscar referência mais explícita na obra do próprio Rousseau, o comentador italiano Marco Menin chama atenção para aquele que considera “o livro que deveria ter sido a chave filosófica para toda a obra de Jean-Jacques Rousseau”²⁰⁵, e que nunca foi escrito: Trata-se de *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*. A história desse livro natimorto, por assim dizer, de acordo com seu autor, “verdadeiramente útil aos homens, e até mesmo um dos mais úteis que se poderia oferecer a eles”²⁰⁶, pode ser encontrada nas *Confissões*. De fato, “a única informação certa sobre esse *texto fantasma*, do qual não existe nenhum manuscrito ou rascunho preparatório, é o título e o subtítulo, bem como um breve programa que ocupa um parágrafo da autobiografia de

²⁰³ Ser-nos-ia, confessamos, um tanto inconveniente o aprofundamento na *História Natural* de Buffon, em função de sua extensão e de nosso curto prazo. Não hesitamos, no entanto, em dirigir o leitor para tal obra, da qual muita coisa nos parece poder auxiliar na compreensão dos recursos metodológicos aplicados por Jean-Jacques Rousseau. Indicamos ainda o belo – e breve – ensaio de Jean Starobinski: “Rousseau e Buffon”. Em: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lucia Machado. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 435-449.

²⁰⁴ “Economia Animal”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, Vol. 3 – Ciências da Natureza. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2015, pp. 267-279. Grifos nossos.

²⁰⁵ Marco Menin. *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*. Bologna: Il Mulino, 2013, Introduzione.

²⁰⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Confessions*, Livro IX, p. 408. (Trad. Wilson Lousada, 2018, p. 385).

Rousseau”²⁰⁷. Já que se possui tão pouca informação sobre esse “texto fantasma”, demoremo-nos um pouco sobre o breve programa que dele sabemos:

Sondando dentro de mim mesmo e procurando nos outros a causa desses vários modos de ser, descobri que eles dependiam em grande parte da impressão anterior de objetos externos e que, continuamente modificados por nossos sentidos e órgãos, sem nos percebermos, trazíamos em nós mesmos, em nossas ideias, em nossos sentimentos e até mesmo em nossas ações, o efeito dessas modificações. As observações impressionantes e numerosas que eu havia reunido estavam acima de qualquer dúvida; e por seus princípios físicos, parece-me adequada para proporcionar um regime externo que, variando de acordo com as circunstâncias, poderia colocar ou manter a alma no estado mais favorável à virtude. Quantos desvios da razão seriam evitados, quantos vícios seriam impedidos de surgir, se soubéssemos como forçar a *economia animal* a favorecer a ordem moral que ela tão frequentemente perturba! Os climas, as estações, os sons, as cores, a escuridão, a luz, os elementos, os alimentos, o ruído, o silêncio, o movimento, o repouso, tudo age sobre nossa máquina e sobre nossa alma; conseqüentemente, tudo nos oferece mil maneiras quase certas de governar a origem dos sentimentos pelos quais nos deixamos dominar²⁰⁸.

No entanto, como saberíamos mais à frente no Livro X das *Confissões*, Rousseau não deu um ponto-final a esse livro, como se lê: “no que diz respeito à *Morale sensitive*, cujo empreendimento havia permanecido em esboço, eu o abandonei completamente”²⁰⁹. A economia animal, no entanto, será amplamente desenvolvida na primeira parte do *segundo Discurso*. Veremos, ali, como Rousseau tratará da conservação da vida e da saúde do homem natural; de sua organização, apesar da variedade encontrada, que dirá respeito ao *modo de existência* segundo o qual o homem teria sido naturalmente constituído em sua estrutura interna, em seu arranjo e nas principais partes que o compõe.

A teoria do *estado natural do homem*, ou seja, como visto, propõe que o homem atual deva submeter-se a um “despojamento” radical. Em Rousseau, a radicalização do método se dá em considerá-lo menos por sua humanidade que por seus elementos de animalidade. A concepção de Rousseau, em particular, está preocupada, quase obsessivamente, em evitar o que considera o principal erro dos filósofos que se aplicaram a esse mesmo exame, segundo o qual eles “transferiram ao estado de natureza ideias que nasceram na sociedade; referiam-se ao

²⁰⁷ Marco Menin. *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, 2013, p. 17.

²⁰⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Confessions*, Livro IX, pp. 408-409. Grifo nosso.

²⁰⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Confessions*, Livro X, p. 516.

homem selvagem e descreviam o homem civil”²¹⁰. Neste ponto, ainda como elementos preambulares do *segundo Discurso*, alguns exemplos já são antecipados, visando refutar as teses que defendem que a segunda espécie de desigualdade (moral e política) é também uma exigência natural, o que levaria à consequência de que haveria um fundamento natural da autoridade política. Trata-se, em outros termos, de cobrar explicações para que essa desigualdade possa mesmo ser considerada natural, pois todas elas estariam presas à mesma armadilha que supõe encontrar no homem selvagem um profundo espírito filosófico, ao lhe conferir ideias que considera indevidas ao homem nesse estado primitivo, como, por exemplo, o estabelecimento de relações de poder baseadas em noções que, em um nível tão primitivo, seriam estranhas a esses primeiros homens: a submissão pela ideia de força, a atribuição de noções de justiça, a compreensão da ideia de pertencimento ou posse. Portanto, Rousseau descreverá os primeiros representantes da espécie humana ainda como seres identificáveis com o animal em geral, que mal são capazes de distinguir entre o que é “o bem e o mal físicos”²¹¹. Que dirá, então, entre ideias mais complexas. O homem aqui, do ponto de vista físico, mal se distingue de uma “máquina engenhosa”.

3.5 Dos Povos Selvagens, Da História e Das Viagens

Tudo o que dissemos acima diz respeito ao primeiro tópico do apontamento de Durkheim: “1) observação de animais, que fornecem exemplos do que pode ter sido uma vida mental sem influência da sociedade”. Passemos agora ao segundo, “2) observação dos selvagens”, uma vez que o outro exemplo contrário a esse transporte indevido de paixões,

²¹⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 132. O sentido do termo “selvagem” ou “homem selvagem”, no *segundo Discurso*, nem sempre é coincidente. O termo parece possuir significações distintas em algumas passagens, a depender do contexto. Para compreendê-lo, parece-me que devemos considerá-lo à luz de sua realidade ontológica: isto é, se Rousseau está se referindo ao “homem natural” e puramente teórico ou se, como é mais frequente, a algum caso factual. Na primeira acepção o critério que parece interessar a Rousseau é descrever homens que se caracterizam por preceder aos estágios de sociabilidade, ou ao estreitamento de relações sociais e morais. A segunda acepção, por sua vez, parece enfatizar os diferentes graus de sociedades, povos ou agrupamentos humanos, que ainda não são propriamente “civilizadas”, mas que se constituíram em diferentes rumos, modos de relacionamento e condições de vida. É apenas no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* que Rousseau fixará os termos, ainda que os estatutos desses referentes não pareçam, no *segundo Discurso*, exatamente os mesmos. No *Ensaio*, Rousseau afirma que as designações “selvagens”, “bárbaros” e “policiados” se relacionam por um critério de escrita: “essas três maneiras de escrever correspondem exatamente aos três estados diversos sob os quais se podem considerar os homens reunidos em nações. A pintura dos objetos convém aos povos *selvagens*, os signos das palavras e das proposições aos povos *bárbaros*, o alfabeto aos povos *policiados*”. J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. V, *Essai sur l'origine des langues*, Cap. V, p. 385.

²¹¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 136.

preconceitos e caracteres que se verificam no estado de sociedade, mas que não necessariamente estruturam a constituição original do homem, será de ordem cultural: daí a importância dos relatos dos viajantes sobre povos menos civilizados, como se isso implicasse uma depreciação moral deles ou os tornasse menos parte do gênero humano. Ora, podemos assim explorar esse ângulo tão frequente dos textos do genebrino sobre os estudos descritivos dos viajantes, que lhe permitiam ter um olhar menos etnocêntrico ao tomar ciência da existência de outros povos, com diversas formas de se organizarem socialmente e maneiras de viver, portadores de costumes os mais diversos daqueles da luxuosa sociedade europeia; não menos humanos e, amiúde, bem menos corrompidos moralmente, segundo sustentará Rousseau.

Vê-se aqui uma clara tomada de atitude do autor do *Emílio*, ao apoiar-se na autoridade de argumentos de Montaigne. De fato, quanto mais se convence do famoso paradoxo montaigniano, ao sugerir que os povos mais selvagens, via de regra, concorrem menos para a pretensa “barbárie moral” da qual os civilizados europeus estariam isentos, tanto mais esse se revela um exemplo emblemático.

Ora, não é nem Rousseau e nem Montaigne que as observações e experiências mais cotidianas acabam por desmentir. Nessa inversão de valores, nesse embate, vislumbra-se a presença de uma selvageria latente, oculta no âmago da civilização, como uma ameaça ou tentação potenciais. Envolvidos na narrativa de sua própria trajetória histórica, os europeus se distanciam de tudo que não lhes é familiar, interessando-se pelo mundo selvagem apenas na medida em que este lhes oferece uma representação de seu passado ou de um presente ainda obscurecido. Essa reflexão sugere uma interseção com os estudos antropológicos, onde a análise das diferentes formas de cultura e suas manifestações revela complexidades profundas na relação entre civilização e verdadeira “selvageria”²¹². Com isso, a busca da natureza humana através de uma perspectiva que se volta para povos de outras culturas e que vivem de um modo mais “primitivo”, quer dizer, de um modo menos alterado pelas conquistas do progresso civilizatório, consistirá em um procedimento de uma exemplificação aproximada da constituição originária do homem. Ainda assim, o homem em seu estado de natureza puro não se confunde com o relato de povos selvagens, embora estes, afirmará Rousseau, certamente se aproximem mais da constituição original do que os homens “modificados” que se lhe apresentavam.

²¹² Ver “Os Canibais” de Montaigne. In: *Ensaíos*. Trad. Sérgio Milliet. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Com todos os defeitos apontados por Rousseau nas sociedades mais civilizadas, impõe-se a pergunta: o que poderia encontrar-se em homens que aderissem formas de vidas que desconhecem os avanços das ciências, das artes e nem sequer se organizam em uma sociedade civil? Um modo de se colocar à prova tal problema, seguindo Starobinski, é com o auxílio dos relatos sobre esses outros povos:

Qual guia adotar? Os relatos dos viajantes que viram viver os selvagens. Por certo, nenhuma das sociedades que eles descrevem nos mostra o homem da natureza em sua integridade: aos olhos de Rousseau, os caríbas e os hotentotes estão já “desnaturados”, diferenciados pela cultura; mas estão tão longe atrás de nós que, ao nos voltar para eles, olhamos na direção da origem. Atrás desses homens enfeitados de plumas e de ocre, o olhar vê elevar-se a imagem de um homem nu e solitário. Sustentada e orientada pelos fatos etnográficos, a imaginação pode extrapolar ousadamente²¹³.

Obviamente, os selvagens relatados pelos viajantes, e estudados por Rousseau, de fato, não se confundem com o homem do estado de natureza puro, insistamos nesse ponto, mas nos fornecem outros exemplos de homens que possuem costumes e hábitos demasiado distintos do homem europeu do século XVIII, e nem por isso possuiriam menos o traço singular da humanidade. Baseando-se nisso, o cidadão de Genebra permanece um crítico voraz da concepção moralizante com que muitos escritores políticos vestiam a natureza humana.

De modo semelhante, Montaigne, e este não é o único aspecto que os ligam em suas reflexões, é uma grande fonte para a filosofia moral de Rousseau, e dizia lastimar-se ao ver, entre os seus, homens enleados na tolice de condenarem como bárbaros os povos cujos usos e costumes eram distintos dos de seus países: “podemos, portanto, qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades”²¹⁴.

De fato, sua influência sobre o pensamento de Rousseau é indisfarçável. Trata-se de um dos raros autores, diga-se de passagem, que o controverso “homem de paradoxos” parece de pouco discordar, utilizando-o ainda como uma autoridade de argumento para reforçar várias críticas expressas em suas obras. Em uma das várias citações nominais a Montaigne, já evocada

²¹³ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, 1ª ed. 1991, p. 296.

²¹⁴ Montaigne. *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 103.

em nota no *primeiro Discurso*, vemos a projeção dos selvagens quase mesmo sem noção alguma de moralidade:

Não ousou falar dessas nações felizes que não conhecem nem de nome os vícios que temos tanta dificuldade em reprimir, desses selvagens da América a respeito dos quais Montaigne não hesita em preferir a polícia simples e natural, não somente às leis de Platão, mas mesmo a tudo o que a filosofia nunca poderá imaginar de mais perfeito para o governo dos povos. Ele cita uma quantidade de exemplos espantosos para quem souber admirá-los: “Mas o que!” ele diz, “eles não usam calças!”²¹⁵.

O *segundo Discurso* é provavelmente a obra na qual esse recurso ao relato dos viajantes parece ser mais evidente. Sem recorrermos às notas, que são que quase inteiramente exposições desses relatos, podemos ver um exemplo significativo desse expediente quando Rousseau conjectura sobre como devem ser os sentidos, ou melhor dizendo, os órgãos do homem natural: o aguçado desenvolvimento da visão, da audição e do olfato se deve às exigências de sua própria conservação, enquanto o tato e o paladar permaneceriam em extrema rudeza. A natureza tornou-lhe o “temperamento robusto”, seja por se habituar aos climas, nu e sem morada (em relação ao tato), seja por sua alimentação constante e facilmente garantida (em relação ao paladar):

Sendo sua própria conservação [*do homem primitivo*] quase seu único cuidado, suas faculdades mais exercitadas devem ser aquelas que têm por objeto principal o ataque e a defesa, seja para subjugar sua presa, seja para evitar tornar-se presa de outro animal. Ao contrário, os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem permanecer em um estado de grosseria que exclui em si qualquer espécie de delicadeza; e, como seus sentidos encontram-se divididos quanto a esse aspecto, ele terá o tato e o paladar de uma rudeza extrema, e a visão, a audição e o olfato da maior sutileza. Tal é o *estado animal em geral* e também, segundo o relato dos viajantes, o da maioria dos *povos selvagens*. Assim, não deve causar espanto que os hotentotes do Cabo da Boa Esperança descobriam, à vista desarmada, naus em alto-mar de tão longe quanto os holandeses com suas lunetas, nem que os selvagens da América sentissem o cheiro dos Espanhóis ao segui-los, como poderiam fazer os melhores cães, nem que todas essas nações bárbaras suportem sem problema sua nudez, agucem seu paladar com a pimenta e bebam licores europeus como se fossem água²¹⁶.

Conforme a descrição comparativa de Rousseau, a condição dos órgãos dos animais não-domésticos e dos povos selvagens, semelhantes entre si, sugere uma forte analogia para os primeiros homens do estado de natureza. Parece ser, aliás, esse tipo de movimento do texto nos quais se põe uma articulação entre “o homem natural”, “os animais (em geral)” e “os povos

²¹⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 11-12, nota.

²¹⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 140-141. Grifos nossos.

selvagens” – ou ao menos duas dessas instâncias –, que se verifica o que Durkheim chamou atenção como sendo o terceiro aspecto do método de Rousseau, a saber, “uma espécie de dialética cujo objetivo é deduzir todos os elementos mentais que parecem estar logicamente implicados (...)”, como citado anteriormente. Além disso, notemos que essa constatação implica a consideração de povos espacialmente ou geograficamente distantes. Mas Rousseau oferece, também, outro tipo de deslocamento. Desta vez, é o afastamento temporal, isto é, a própria história que é evocada:

Ser-me-ia fácil, se isso me fosse necessário, apoiar esse sentimento em fatos e demonstrar que em todas as nações do mundo os progressos do espírito são precisamente proporcionais às necessidades [besoins] que os povos receberam da natureza ou às quais as circunstâncias os tenham submetido e, por conseguinte, às paixões que os obrigavam a prover a essas necessidades. Mostraria no Egito as artes nascendo e se estendendo com o transbordamento do Nilo; seguiria seus progressos entre os gregos, onde as vimos germinar, crescer e se elevar até os céus por entre as areias e os rochedos da Ática, sem poder criar raízes nas margens férteis do Eurotas; assinalaria que em geral os povos do norte são mais industriais que os do sul porque têm menos condições de deixar de sê-lo, como se a natureza quisesse dessa maneira igualar as coisas, dando aos espíritos a fertilidade que recusa à terra.²¹⁷

H. Krief, autor de *Rousseau et la « science » des voyageurs*, traça uma instigante discussão sobre o estatuto do testemunho dos povos selvagens relatados pelos viajantes, e o motivo de Jean-Jacques, ciente de se tratar de observações de segunda mão, resolver utilizá-los em sua obra. Por um lado, o modelo dos povos selvagens – se quisermos, também dos antigos – permite-nos pensar, segundo Krief, que “o campo de observação de Rousseau não se limitava às realidades da Europa”, afinal,

com um olhar que abraça o vasto mundo (...), as numerosas referências que Rousseau se permite fazer, a partir do *segundo Discurso*, quanto aos relatos de viajantes oferecem um imenso repertório de costumes, hábitos e usos, abrindo novas perspectivas para a reflexão antropológica²¹⁸.

Por outro lado, é a *diferença social* privilegiada desses povos, apontando na direção mais próxima do estado do homem original, que permite contrastá-los, com a finalidade de pensar a organização social existente; e não simplesmente o contrário. Nesse sentido, os povos selvagens colocam a descoberto o que o homem civil acredita ser-lhe por direito, não por

²¹⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 143-144.

²¹⁸ H. Krief. “Rousseau et la « science » des voyageurs”. In : BENSAUD-VINCENT, B. ; BERNARD, B. (Ed.) *Rousseau et les sciences*. Paris : L’Harmattan, 2003, p 177.

aquisição. Daí o contraste, por exemplo, quando se contrapõe o sábio homem civil, transtornado com seus planejamentos futuros, e os caraíbas, aqueles que menos teriam se afastado do estado de natureza e cujo grau de previdência é tal que, “de manhã, vende seu leito de algodão e, à noite, vem chorar para readquiri-lo, por não ter previsto que precisaria dele para a noite seguinte”²¹⁹.

Sublinhemos, ainda, que a mesma aproximação da recusa livresca e da temática da importância do conhecimento de outros povos, em seus usos e costumes próprios, reaparecem ao final do Livro V do *Emílio*, quando vemos o autor dedicar um grande tópico especialmente “às viagens”.

O abuso dos livros mata a ciência. (...) De todos os séculos de literatura, não há nenhum em que se tenha lido tanto quanto neste, e nenhum em que tenha havido menos sabedoria. (...) Um parisiense acredita conhecer os homens e só conhece os franceses; em sua cidade, sempre cheia de estrangeiros, ele olha cada estrangeiro como um fenômeno extraordinário e sem igual no resto do universo. É preciso ter visto de perto os burgueses dessa grande cidade, é preciso ter vivido junto com eles para acreditar que com tanto espírito se possa ser tão estúpido. O que há de estranho é que cada um deles já leu, talvez, dez vezes a descrição do país cujo habitante tanto o maravilha.²²⁰

Nessa explicação, tornam-se claras as máximas de Rousseau sobre o estudo dos povos, tanto quanto seu caráter de ferrenho crítico em relação aos rumos que estavam tomando as grandes cidades emergentes de seu tempo. “No concernente a observações de qualquer espécie, é preciso ver, e não ler”, prossegue o autor de Genebra:

Tomo como máxima incontestável que quem viu apenas um povo, em lugar de conhecer os homens, só conhece as pessoas com quem viveu. (...) Mas, para estudar os homens, é preciso percorrer a Terra inteira? Será preciso ir ao Japão para observar os europeus? Para conhecer a espécie, será preciso conhecer todos os indivíduos? Não. Há homens que se assemelham tanto que não vale a pena estudá-los separadamente. Quem viu dez franceses, viu todos. Embora não se possa dizer o mesmo dos ingleses e de outros povos, é, entretanto, certo que cada nação tem seu caráter próprio e específico, que se conhece por indução, não da observação de um só de seus membros, mas de vários. Quem comparou dez povos conhece seus homens, assim como quem viu dez franceses conhece os franceses (...) Como os povos menos cultivados são geralmente os mais sábios, os que viajam menos viajam melhor; porque, estando menos avançados do que nós nas pesquisas frívolas, e menos

²¹⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 144.

²²⁰ J.-J. Rousseau. *Emílio ou Da Educação*, Livro V. Trad. Thomaz Kawauche. Posfácio de Thiago Vargas. São Paulo: Unesp, 2022, pp. 578-579.

ocupados com os objetos de nossa vã curiosidade, dirigem toda atenção para o que é verdadeiramente útil.²²¹

Em suma, há toda uma teorização sobre o modo de melhor se conhecer os povos com o emprego das viagens. De qualquer maneira, quer seja pela observação dos povos ditos selvagens, seja pelos exemplos de acontecimentos históricos, pela descrição dos animais, ou ainda pelo exame de si, deve-se admitir há a mobilizando de muito elementos, de grande amplitude e variedade nesse vasto repertório do “homem de paradoxos”, quando se trata da questão humana do conhecimento. Fato irrefutável.

Se me estendi tanto sobre os métodos empregados por Rousseau para a aquisição do verdadeiro conhecimento é, antes de mais nada, porque acredito que as considerações atinentes à discussão desempenham um papel conceitual indispensável, como um todo, para o pensamento do Rousseau. Mas também porque a vertente de interpretação que negligencia algumas de nossas teses, embora não tenham passado ilesas – como veremos – continuam a fazer eco e a obscurecer a filosofia do autor. Vaughan, Émile Bréhier e mesmo Robert Derathé são apenas alguns casos renomados que atribuem a Rousseau “um método puramente abstrato e a priori”²²². Com efeito, Derathé considera que “a observação e os fatos” não passam de um mero “procedimento secundário de verificação”, notando, de modo não tão assertivo, que “as alusões e referências aos relatos dos povos selvagens são restritos mais às notas do que ao texto do *Discurso sobre a Desigualdade*”²²³.

Julgamos oportuno expor a possibilidade de um outro Rousseau. Há um mínimo de ceticismo que deve ser respeitado e parece-nos bastante apropriado que, por ora, fiquemos com a primeira lição de Rousseau sobre a sabedoria, expressa na quarta *Carta Moral*, escrita para instruir sua amante:

“Qual é, então, a primeira lição da sabedoria, Sophie? A humildade! (...) Se estivéssemos pretendendo apenas filosofar, deter-me-ia nesse ponto e,

²²¹ J.J. Rousseau. *Emílio ou Da Educação*, Livro V, 2022, pp. 580-581.

²²² Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla/ Discurso Editorial, 2009, nota 191, p. 104. Cf. Émile Bréhier. *Histoire de la philosophie*, v. II, p. 862-3; C. E. Vaughan. *Introductions, and notes*. In: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, v. I, p. 31.

²²³ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 205.

sentindo-me bloqueado de todos os lados pelos limites de minhas luzes, terminaria de instruir-vos antes de ter começado.²²⁴”

²²⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Lettres Morales*, Lettre 4, p. 1100-1101. Trad. José Oscar de Almeida Marques, In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 158-160.

4. NATUREZA HUMANA E AS OPERAÇÕES DA ALMA

Pensei, algumas vezes com bastante profundidade, mas raramente com prazer; quase sempre contra minha vontade, como que à força. O devaneio me relaxa e me distrai, *a reflexão me cansa e me entristece*; pensar sempre foi para mim uma ocupação penosa e sem encanto. (...) Quanto mais sensível a alma de um contemplador, mais ele se abandona aos êxtases que essa harmonia [entre os três reinos da natureza] lhe suscita. Um devaneio doce e profundo se apodera de seus sentidos, e ele se perde, numa deliciosa embriaguez, na imensidão desse *belo sistema* com o qual se sente identificado. Então, todos os objetos particulares lhe escapam; *ele não percebe e não sente, a não ser no todo*. É preciso que alguma *circunstância particular* restrinja suas ideias e circunscreva sua imaginação para que ele possa observar por partes esse universo que se esforçava por abarcar²²⁵.

(J.-J. Rousseau. *Rêveries du promeneur solitaire*.)

Encaminhamo-nos agora, após esse longo percurso, para um dos pontos mais difíceis e complicados de nossa jornada filosófica pelo pensando de J.-J. Rousseau. Como vimos, o autor genebrino parece conceber a história como uma espécie de dilaceramento do homem consigo mesmo e com sua natureza original, e isso sob diversos aspectos.

Esse “pessimismo histórico” de Rousseau, como chamará Jean Starobinski, salta mesmo aos olhos; mas é preciso ser entendido em seu devido plano conceitual. Pode-se identificá-lo, sobretudo, pelo desacordo que o autor estabelece entre os modos de existência humana e as *prescrições* originais da natureza. Notando esse desacordo, Starobinski adverte que a natureza humana, segundo Rousseau, acomodaria uma “variabilidade interna”, um “dilaceramento essencial” realizado na existência mesma de sua “natureza empírica”. O que implicaria uma concepção paradoxal da natureza humana. Sob essa perspectiva, então, resulta uma bifurcação em duas versões contraditórias, que talvez possa ser expressa, nas palavras de Starobinski, como uma “hesitação” de Rousseau, em razão da qual seu pensamento oscila entre dois polos. Nas palavras do comentador:

A primeira [versão] afirma que a alma humana degenerou, que sofreu uma alteração quase total, para jamais reencontrar sua beleza primeira. A segunda versão, em lugar de uma deformação, evoca uma espécie de encobrimento: a

²²⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I. *Rêveries du Promeneur solitaire*, Sétima Caminhada, pp. 1061-3. Grifos nossos.

natureza primitiva persiste, mas oculta, cercada de véus superpostos, sepultada sob os artifícios e, no entanto, sempre intacta. (...). Rousseau sustenta ambas, alternadamente, e por vezes simultaneamente. Diz-nos que o homem destruiu de modo irremediável sua identidade natural, mas proclama também que a alma original, sendo indestrutível, permanece para sempre idêntica a si mesma sob as manifestações externas que a mascaram²²⁶.

Assim, não se trataria de uma metamorfose completa, isto é, de uma transformação que se realiza “sem deixar nenhum resíduo”. É preciso admitir que algo dessa natureza ainda permaneça o mesmo, justamente por ser inerente ao seu fundo [fond] original. Desse modo, segundo essa interpretação, haveria a permanência de uma essência ou de um fundo inalterável que não poderia jamais ter sido “depravado”, tal como, dentre outras, a seguinte passagem parece fornecer evidência:

E como chegará o homem a se ver tal como a natureza o formou, através de todas as mudanças que a sucessão de tempos e de coisas teve de produzir [a dû produire] em sua constituição original, e separar o que pertence à sua própria essência [ce qu'il tient de son propre fond] daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram ou mudaram em seu estado primitivo?²²⁷

Mas se, por “natureza empírica”, Starobinski compreende o mesmo que, nos termos do autor do *segundo Discurso*, é designado pela expressão “a natureza atual do homem”, é possível suspeitar que, apesar da dupla perspectiva da *desnaturação*, ora como mudança que preserva uma instância inalterável, ora como uma transformação profunda e fundamental, talvez não haja absurdo ou hesitação alguma em sustentar ambas as versões. A expressão “a natureza atual do homem” é, por isso mesmo, tão notável. Segundo Bruno Bernardi:

Ela [A expressão “a natureza atual do homem”] implica que não devemos tanto opor a natureza original do homem a um homem civil desnaturado, mas entender a “constituição” do homem (este é o termo preferido por Rousseau) como uma plasticidade essencial: é da natureza da humanidade apresentar-se sob diversas formas, resultantes das modificações que afetam o estado de natureza puro e que atualizam as potencialidades contidas no homem desde o início. Para isso, precisamos discernir tanto o que há no homem que torna possível essa atualização (isso será a perfectibilidade) quanto as circunstâncias dessas modificações²²⁸.

²²⁶ Jean Starobinski. *A transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lucia Machado, 2011, p. 27-8.

²²⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 122.

²²⁸ Bruno Bernardi. *Notes*, In: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: GF Flammarion, 2008.

Considerando essa plasticidade essencial como inerente à sua constituição original, podemos admitir uma margem para explicar as modificações da natureza do homem, esse animal cuja principal distinção específica reside na capacidade de transformar-se de modo circunstanciado pelos acontecimentos que lhe são exteriores, sem uma determinação formal de sua essência senão enquanto princípio de desenvolvimento da própria mudança de que é passível, e que o faz sofrer certa ruptura consigo mesmo. É essa qualidade camaleônica²²⁹, expressão fundamental da contradição inerentemente humana, que constitui sua própria essência paradoxal, oferecendo-lhe possibilidades “quase ilimitadas”.

É precisamente por essa razão que a sociedade existente, tão criticada por Rousseau, como vimos, não se traduz em uma situação tão definitiva quanto se poderia acreditar; é possível remediá-la. Isso porque, se a natureza humana sofreu uma alteração drástica, em direção a um cenário que se traduziu em prejuízos para o gênero humano, não quer dizer que ela não possa ser alterada novamente para um estado de coisas melhor. É o que Rousseau deixa claro, por exemplo, na primeira versão do *Contrato Social*:

Longe de pensar que não há virtude nem felicidade para nós, e que o céu nos abandonou sem recursos à depravação da espécie, esforcemo-nos para extrair do próprio mal o remédio que deve curá-lo. Usemos novas associações para corrigir e melhorar a situação. Usemos novas associações para corrigir, se possível, o vício interno da associação geral. Deixemos que o nosso próprio interlocutor violento julgue seu sucesso. Mostremos a ele, na arte aperfeiçoada, a reparação dos males que os primórdios da arte causaram à natureza²³⁰.

Condição de possibilidade dos nossos males, a própria alteração da natureza humana pode ser operada a nosso favor. Para nos aprofundarmos nessa questão, devemos analisar a noção mencionada de *perfectibilidade* em sua relação com as *circunstâncias*. Mas tais ideias apenas podem ser adequadamente compreendidas quando considerado o esquema conceitual no interior do qual Rousseau constrói sua concepção antropológica. Por isso, acompanhemos

²²⁹ Reformulo e reemprego aqui a imagem do “camaleão” para falar da qualidade que torna modificável a natureza humana, mas a inspiração cabe aos escritos de Luiz Roberto Salinas Fortes, quem a utiliza para traduzir o próprio pensamento de Rousseau: “o mais difícil e complicado dentre todos os personagens de primeira grandeza do século XVIII. Como classifica-lo? Camaleonicamente, Jean-Jacques Rousseau escapa a todas as classificações. Iluminista ou não? Como chamar de ‘iluminista’ alguém que passou boa parte da sua vida brigando raivosamente contra a pequena confraria dos entusiastas edificadores da *Enciclopédia*?” In: SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O Iluminismo e os reis filósofos*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 65.

²³⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Manuscrit de Genève*, Livro 1, Cap. 2, p. 288 ; e *O.C.*, t. III, *Fragments politiques*, p. 479-80.

de perto, desde suas primeiras páginas, algumas das teses mais centrais do *segundo Discurso*, a obra de Rousseau na qual a “perfectibilidade” possui maior destaque.

4.1 Do Ponto de Vista Físico

O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* divide-se em duas partes. Na *primeira parte*, Rousseau abordará o homem natural sob três aspectos, lados [côté] ou pontos de vista distintos. É o próprio autor quem nos indica com bastante acuidade o término de um e o início de outro, permitindo-nos dividir o texto em outras três partes, a partir de seus direcionamentos²³¹. Essas partes são correspondentes, cada uma, a um aspecto distinto de abordagem do *despojamento* humano pretendido pelo autor. Desse modo, a divisão da *primeira Parte* do *Discurso* pode ser classificada e definida seguindo um ordenamento bastante claro: 1º) dos mecanismos físicos; 2º) das qualidades metafísicas; e 3º) dos princípios morais.

Antes mesmo da *Primeira parte*, o *Prefácio* e o *Exórdio* que a precedem nos fornecem um resumo bastante cuidadoso daquilo que será tratado no *segundo Discurso*. Remontando ao estado de natureza, a caracterização dos mais primitivos humanos será pensada como antítese do homem social que se tem diante dos olhos. O estado atual de coisas, ou seja, o estado de sociedade, é contrário aos padrões da natureza; as instituições humanas, dirá Rousseau, parecem erguidas apenas sobre “montes de areia movediça”. O que não quer dizer, devemos notar, que tudo esteja perdido, pois “após ter afastado o pó e a areia que envolvem o edifício, (...) percebemos o alicerce inabalável sobre o qual ele se encontra erigido”²³². É verdade que o futuro, visto a partir desse estado atual, parece-lhe sombrio; Rousseau chega mesmo a profetizar o pavor daqueles que tiverem a infelicidade de viver num tempo ainda por vir, caso “deixados à própria sorte”²³³. Ainda assim, novamente, a condenação não tem nada de definitiva: é possível que se faça “nascer nossa felicidade dos meios que pareceriam cumular nossa miséria”²³⁴. Assim, pode-se dizer que um dos principais objetivos do *Discurso*, ao recorrer a um estado de natureza – tomado como uma conjectura que opera por “raciocínios hipotéticos e

²³¹ Por exemplo: “considerarei até aqui apenas o homem físico. Trataremos de vê-lo agora em seu aspecto [côté] metafísico e moral”. J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 141.

²³² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, Prefácio, p. 127.

²³³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, Exórdio, p. 133.

²³⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, Prefácio, p. 127.

condicionais” –, é “explicar” a gênese do estado atual²³⁵, com a finalidade de obter um critério de avaliação do qual é “necessário ter noções corretas, a fim de julgar adequadamente nosso estado atual”²³⁶. O “estudo do homem original”, inversamente, também torna possível descobrir “os verdadeiros fundamentos do corpo político”²³⁷. E é precisamente porque tais fundamentos não coincidem com aqueles aderidos pela sociedade atual que, ainda no *Exórdio*, os teóricos do direito natural (e, implicitamente, do direito divino) são severamente condenados, especialmente na medida em que tentam justificar o injustificável estado atual por meio de teses que, muitas vezes, invocam a autoridade da história. Ora, a história, que aos olhos de Rousseau mostra a “violência”, a “opressão”, a “cegueira” e etc., está bem longe de atestar uma suposta legitimidade. No *Prefácio*, esses teóricos são criticados também por sua antropologia errônea, que nos impede de redescobrir o homem original. Daí, simetricamente: “Deixando de lado, então, todos os livros científicos, que nos ensinam apenas a ver os homens tal como eles se fizeram...”²³⁸.

Para empreender essas ambições, Rousseau anunciara proceder tal “como todos os dias o fazem os físicos” que especulam “sobre a formação do mundo”²³⁹. Ora, a mesma analogia da física vale para a antropologia filosófica do genebrino. Há *dois pontos extremos*, como já dissemos, para além e para aquém dos quais sua investigação está limitada: o primeiro é a origem do homem enquanto espécie; o segundo é o homem em seu estado atual. Em outras palavras, pressupõe-se, assim, em um dos limites, que houve uma origem da vida humana e, em outro extremo, que há uma desigualdade no interior da espécie humana, tornada evidente pela observação da sociedade tal como a encontramos²⁴⁰. Eis, então, como esses dois pontos que se colocam como limites insuperáveis da investigação são entendidos no interior de uma temporalidade modificadora do gênero humano.

Mas como conceber como era o homem em sua origem? Os eventos que ocorreram nesse passado tão longínquo não podem ser replicados. Resta raciocinar por conjecturas. Mas

²³⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Exórdio, p. 132-3.

²³⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Prefácio, p. 123.

²³⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Prefácio, p. 126.

²³⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Prefácio, p. 125.

²³⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Exórdio, p. 133.

²⁴⁰ Aliás, a desigualdade está de tal modo nas entranhas da tecitura social que a pergunta da academia de Dijon questiona se ela não seria mesmo algo natural ou autorizado pela natureza. Ora, uma pergunta como essa jamais teria ocasião se a resposta fosse óbvia.

se Rousseau tem esperanças de avançar mais que seus predecessores é porque pensa que nenhum deles foi longe o suficiente. Faltou-lhes radicalidade, como diz O'Hagan:

“A crítica recorrente de Rousseau a seus predecessores é que eles não foram suficientemente radicais em suas tentativas de distinguir o natural do social. Eles permaneceram no nível do empiricamente dado”²⁴¹

Sendo assim, Rousseau levará às últimas consequências a tentativa de desvelamento do natural, na busca de reduzir-nos a um estado que desconsidera tudo o que é concebível como sendo aquisição, modificação ou artifício, em suma, tudo o que é produto de um modo de vida social. Em certos momentos, sentimo-nos a ponto de estar diante, não apenas de uma aproximação teórica da constituição humana com a condição de animalidade, mas sim de uma verdadeira identificação entre o humano e o animal propriamente dito. Cara de um, focinho do outro.

Evidentemente, ao conjecturar sobre esse estado, o autor não deixa margem para enganos quanto a uma eventual objetividade isenta de partido, como talvez se pudesse supor. Não faltarão comparações, contrastes e artifícios de toda sorte a fim de lançá-los, homem civilizado versus homem selvagem, um contra o outro, de modo a evidenciar, por esse jogo de luzes e sombras, ganhos e perdas, o abismo quase intransponível que lhes parece distanciar:

Sendo o corpo do homem o único instrumento que conhece, ele o emprega para diversos usos, de que, pela falta de exercício, o nosso é incapaz, e é nosso trabalho [industrie] que nos tira a força e agilidade que a necessidade [necessite] o obriga a adquirir. Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão fortes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão uma pedra com tanta rigidez? Se tivesse uma escada, subiria tão agilmente em uma árvore? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? Deixai ao homem civilizado tempo para reunir todas essas máquinas à sua volta e não se pode duvidar de que ele supere facilmente o homem selvagem. Mas, se quiserdes ver um combate mais desigual ainda, colocai-os os dois nus e desarmados um em frente ao outro, e logo reconhecereis a vantagem de ter sempre todas as suas forças à disposição, de estar sempre preparado para qualquer eventualidade e de estar, por assim dizer, sempre inteiro consigo mesmo.²⁴²

Conforme indicamos anteriormente, Rousseau reivindica como um de seus principais fiadores o naturalismo de Buffon. O genebrino, para o modelo de seu quadro da natureza, encontra na *História Natural* as noções sobre a condição humana, obra que lhe fornece “todo um arsenal de fatos e de provas em apoio de suas próprias teorias; aí encontrou uma imagem

²⁴¹ Timothy O'Hagan. *Rousseau*. London/ New York: Routledge, 2003, p. 25.

²⁴² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 135-136.

do homem ou, se se prefere, uma antropologia filosófica”²⁴³. No entanto, como destaca Starobinski, Rousseau apoia-se na autoridade de Buffon apenas até certo ponto; é, sobretudo, nas descrições que explicam os movimentos puramente animais de satisfação das necessidades [besoins] onde encontramos as maiores afinidades entre os autores. Igualmente interessantes são as implicações, não das similaridades, mas dos desvios operados por Rousseau em certas teses do homem natural tal como concebidas pelo seu guia naturalista. Aos olhos de Buffon, a natureza humana é marcada essencialmente pelo *entendimento*: a capacidade racional e a sociedade, portanto, não são aquisições históricas – logo, contingentes –, mas propriedades essenciais ao homem²⁴⁴. Desse modo, a civilização, para Buffon, não é senão a própria “realização normal da humanidade do homem; eis aí uma imagem ‘fixista’ da natureza”, imagem que parece preexistir à prática da vida e não é derivada de qualquer devir histórico ou de uma existência temporal.²⁴⁵

Neste ponto, pode-se facilmente perceber que Rousseau se afasta da concepção humana de Buffon. Um deslocamento conceitual semelhante é aquele que vimos ser operado ao método analítico-genético hobbesiano. Em ambos os casos, Rousseau parece querer acomodar, ao mesmo tempo, a possibilidade de teorizar sobre a “natureza humana” sem que seja levado a extinguir ao menos *alguma noção de história*. Em outras palavras, a ideia de “natureza humana” não pode ser incompatível com o fato de que ela se transforma quase que irremediavelmente. Aliás, pode-se dizer que Rousseau, ao falar de “natureza”, está dizendo algo que é realmente distinto da ideia fixa e determinada que o termo “natureza humana” costuma indicar. Essa nova noção de natureza compreende uma série de possibilidades de realizações que a princípio não estão desenvolvidas, mas que, diferentemente das demais espécies animais, a depender do oportunismo das circunstâncias, encontra no ser humano o potencial para sua realização.

É nesses termos, segundo Bronislaw Baczko, que Rousseau mostra que a história hipotética que ele acabou de fazer pode servir como um esquema para a inteligibilidade da

²⁴³ Jean Starobinski. *Rousseau e Buffon*. In : *A transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lucia Machado, 2011, pp. 438-439.

²⁴⁴ “Separemos de nós tudo o que pertence à alma; eliminemos o entendimento, o espírito e a memória. O que nos restará será a parte material que faz de nós animais.” Buffon. *História Natural*, Trad. Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta e Ana Carolina Soliva Soria. São Paulo: Unesp, 2020, p. 475.

²⁴⁵ Jean Starobinski. *Rousseau e Buffon*. In : *A transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, 2011, p. 441.

história empírica²⁴⁶. Outra justificativa para a mesma implicação é apontada por Lévi-Strauss e Duchet: por tentar introduzir nuances entre as diferentes maneiras de fazer a gênese de um fenômeno, com o *segundo Discurso*, Rousseau rompe com a principal premissa da escola do direito natural: a existência de uma natureza humana estável²⁴⁷.

A articulação dessas duas teses, como desvenda Gabriella Radica, permitirá ao autor do *Discurso* a rejeição da pretensão universalista dos defensores do *Direito natural*. De acordo com a intérprete:

Para recolocar em causa o universalismo e o dogmatismo do pensamento do direito natural, Rousseau ataca a antropologia que o sustenta. A maioria de seus argumentos no *segundo Discurso* é indireta. Estabelecer uma história hipotética do gênero humano e do direito natural equivale a mostrar sua variabilidade e *dependência das circunstâncias*. É uma forma oblíqua de criticar a apresentação dogmática e supostamente atemporal do direito natural. Para combater uma posição dogmática de forma não dogmática, para refutar a unicidade e a exclusividade que alguns jusnaturalistas atribuem ao seu sistema de leis naturais, Rousseau mostra que outra gênese e, sobretudo, que várias gêneses do direito natural são possíveis. Se a cada estágio de desenvolvimento das faculdades humanas corresponde a um novo estado possível das regras de justiça, então não há uma exposição única das regras do direito natural. O método da história hipotética é, em si mesmo, um argumento contra o dogmatismo do jusnaturalismo²⁴⁸.

É preciso, ainda, discutir algumas considerações gerais sobre a descrição que será feita do homem em seu estado natural puro, tendo em vista o que já foi defendido. A primeira consideração é sobre o modo de satisfação das necessidades [besoins]; a segunda, talvez mais importante – por ser frequentemente despercebida pelos intérpretes – parece-nos ser a que leva em conta a influência exercida no homem por elementos que lhe são externos. Ao teorizar sobre a natureza humana, no *segundo Discurso*, Rousseau pretende, é bom lembrar, formular uma conjectura sobre a vida da espécie humana e traçar o quadro, não apenas de sua condição primitiva, mas também “dos seres que o cercam”²⁴⁹. Se é assim, o homem natural não vive em um completo *isolamento* do mundo. A concepção rousseauiana do estado de natureza indica que é preciso considerar todo o universo de interações exteriores do homem com seu mundo

²⁴⁶ Bronislaw Baczko. *Rousseau. Solitude et Communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974, pp. 85-88

²⁴⁷ Tal parece ser o entendimento de muitos comentadores importantes, notadamente Lévi-Strauss e Michèle Duchet.

²⁴⁸ Gabrielle Radica. *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008, p. 59-60.

²⁴⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 133.

circundante, já que o meio em que se vive o afeta intimamente em seu modo de existência; modo este que, por sua vez, também não deixará de afetar todas as coisas que o cercam. Essa espécie de “dialética”, como se vê, entre aquilo que o homem teria sido e aquilo que os homens reunidos fizeram de si mesmos e daquilo de que dispunham do ambiente exterior está sempre em operação no pensamento de Rousseau. Ambas as considerações que pretendemos analisar, de fato, encontram-se intimamente ligadas em quase todas as obras do genebrino.

No *Emílio*, Rousseau escreve: “com a vida começam as carências [besoins]”²⁵⁰. Será preciso explicar como satisfazê-las. Mas, nessa satisfação das carências, o ambiente exterior não será de modo algum um fator negligenciável. Lembremo-nos do breve programa que nos restou de *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*, onde essa ligação, que corresponde também a uma interferência do domínio físico na ordem do mundo moral, é ostensivamente declarada:

Quantos desvios da razão seriam evitados, quantos vícios seriam impedidos de surgir, se soubéssemos como forçar a economia animal a favorecer a ordem moral que ela tão frequentemente perturba! Os climas, as estações, os sons, as cores, a escuridão, a luz, os elementos, os alimentos, o ruído, o silêncio, o movimento, o repouso, tudo age sobre nossa máquina e sobre nossa alma; conseqüentemente, tudo nos oferece mil maneiras quase certas de governar a origem dos sentimentos pelos quais nos deixamos dominar²⁵¹

Não custa recapitularmos, desta vez em uma análise aplicada ao primeiro movimento do *segundo Discurso*, os principais elementos da economia animal, que passa pela organização (do corpo) e pelo conjunto de funções e movimentos que conservam a vida animal em um estado de saúde. Podemos, seguindo os especialistas nessa área do saber, reduzir esse conjunto de funções e mecanismos, que devem ser exercitados para a preservação da saúde, nas seguintes “seis causas principais essenciais à vida: respirar, beber e comer, movimento e repouso, sono e vigília, excretar, e paixões da alma”²⁵². Assim, veremos de que maneira todas essas

²⁵⁰ J.-J. Rousseau. *Emílio ou Da Educação*, Livro I, 2022, p. 35. Tentamos, sempre que possível, indicar em texto quando o termo “necessidade” estava traduzindo “besoin”, e não “nécessité”, pois dificilmente Rousseau os emprega como sinônimos. Em Rousseau, mais especialmente aqui na discussão sobre o homem natural – e mesmo os animais propriamente ditos –. “besoin” diz respeito às “carências” que devem ser sanadas para satisfazerem os princípios mais básicos e essenciais da vida. Porém, como veremos ao final deste capítulo, Rousseau emprega “nécessité” em um sentido lógico, como contraponto à contingência.

²⁵¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Confessions*, Livro IX, pp. 408-409. (Recorte de trecho já citado).

²⁵² Ménuret de Chambaud. Verbete “Economia Animal”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, Vol. 3 – Ciências da Natureza. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2015, p. 273.

características aparecem muito explicitamente vinculados às carências ou *besoins* de que o homem “animalizado” do estado puro de natureza deve ser examinado. Quanto à organização fisiológica desse homem, Rousseau irá supô-la semelhante, intencionalmente, ao homem atual: “não seguirei sua organização por meio de seus sucessivos desenvolvimentos (...)”. Também não é o caso de caracterizá-lo com demasiados detalhes: “se suas unhas alongadas não foram antes garras recurvadas; se não era peludo como um urso”; ou se caminhava “sobre quatro patas”. Sobre tais noções, só se poderiam formar “conjecturas vagas e quase imaginárias”. Rousseau terá, então, de imaginá-lo tal como o vê: “andando com dois pés, servindo-se de suas mãos como fazemos com as nossas, estendendo seu olhar sobre toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu”²⁵³.

Aproveitemos a menção ao andar bípede para uma remissão. Em sua contribuição para um recente estudo sobre o pensamento de Rousseau, *The Rousseauian Mind*, Christopher Kelly, examinando o *segundo Discurso*, lembra-nos da célebre reação de Voltaire ao receber uma cópia desse “livro contra o gênero humano” do filósofo genebrino. Em sua resposta, Voltaire afirma que “nunca se empregou tanto espírito em querer tornar-nos bichos [bêtes]; sente-se vontade de caminhar de quatro patas ao se ler vossa obra”²⁵⁴. Para Kelly²⁵⁵, Voltaire aparentemente não teria visto a parte inicial em que Rousseau se recusa a especular sobre tal questão, nem mesmo a nota, ao final da obra, onde se antecipa à ingenuidade de uma leitura simplista tal qual a que pressupõe uma concepção normativa de regresso ao estado de natureza – ou uma viagem de volta no tempo – para viver com ursos em florestas. Acompanhemos a lucidez da passagem:

Como assim? Devemos destruir as sociedades, aniquilar o *teu* e o *meu* e voltar a viver nas florestas com os ursos? Conclusão à maneira de meus adversários, que prefiro prevenir a deixar-lhes a vergonha de tirá-la²⁵⁶.

Mas não seria igualmente ingênuo supor que Voltaire foi tão desleixado? Ainda mais quando sabemos que ele fez, inclusive, dezenas de anotações nas margens das páginas de seu

²⁵³ J.-J. Rousseau. J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 134.

²⁵⁴ Voltaire. « Lettre à Rousseau (le 30 Août 1755) ». In : LEIGH, R. A. (Org.). *Correspondance complète de Rousseau*, III, n° 317, pp. 156-157.

²⁵⁵ Essa imagem já havia sido popularizada por Palissot, em sua peça *Le Cercle* (Acte III, Sc. VIII), que retrata um personagem, explicitamente baseado em Rousseau, que engatinha e come alface. In, Christopher Kelly. *The Rousseauian Mind*. New York: Routledge, 2019, pp. 165-166.

²⁵⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nota 9, p. 209.

exemplar do texto de Rousseau? Bem difícil de acreditar que tenha sido o caso. A leitura de Kelly, segundo a qual o comentário de Voltaire se explica por uma espécie de desatenção (“Voltaire não teria visto”, aqui e ali, a explicitação de Rousseau), pode ser contestada com a observação de Bruno Bernardi, em sua *Introdução* ao texto de Rousseau. Nela, o que Bernardi percebe na *Carta* de Voltaire, para além da ironia, é uma afetação de escrita: “Voltaire finge acreditar que o método regressivo de Rousseau é um convite para o retorno a um estado de natureza nostálgico”, acrescentando em sequência que Voltaire tem como pressuposto que “o mundo humano, o mundo social, é naturalmente o que é” e considera um empreendimento quimérico esse de querer “provar que o homem seria melhor se fosse de outro modo”. Ora, é precisamente essa divergência que tornará a conciliação impossível. Bernardi assim o explica: “a recusa de tal renúncia é a mola ética da abordagem de Rousseau, e a busca de um espaço de possibilidade para esse ‘outro’ é o próprio objeto de seu pensamento”²⁵⁷.

Assim, se o esforço crítico nos leva a optar, na leitura de Voltaire, entre o pouco caso e a indisposição teórica, resta ainda algo crucial de sua apreciação, independentemente da compreensão que fez o escritor da obra. Se o objetivo de Rousseau era despojar do homem tudo que deve à sociedade, a ponto de reduzi-lo à condição que equivale ao “animal em geral”, é preciso tomar as palavras de Voltaire como o mais honroso dos elogios. De fato, “nunca se empregou tanto espírito em querer tornar-nos bichos”.

Retornemos ao exame dos aspectos físicos do homem nesse estado concebido por Rousseau. No que diz respeito ao conjunto de funções por meio das quais se conserva a vida saudável, desconsiderando “as mudanças que devem ter sobrevivendo na conformação tanto exterior como interior”, bem como “as faculdades artificiais que somente pudesse adquirir após longos progressos”, resta-nos desse despojamento um ser híbrido de humano-animal, “tal como deve ter saído das mãos da natureza”:

vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, levando tudo em conta, organizado de modo mais vantajoso que os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, fazendo seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e satisfazendo assim a todas as suas carências²⁵⁸.

²⁵⁷ Bruno Bernardi. « Introduction », In : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: GF Flammarion, 2008, p. 13-14.

²⁵⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 134-135.

O mecanismo de satisfação de suas carências, essencial para a conservação da vida, é mantido por um harmônico equilíbrio entre os cuidados de que carece e a facilidade no modo como o homem no estado natural é, por si mesmo, capaz de supri-los. O que, no entanto, só é possível graças a um fino ajuste entre seus apetites básicos e a facilidade de satisfazê-los, de que *o ambiente fornece os meios*, garantindo-lhe um balanceamento eficiente entre suas necessidades e os recursos à sua disposição.

4.2 Das Necessidades, do Isolamento e do Ambiente Externo

No início deste estudo, é preciso lembrar, discutimos um traço bem característico do pensamento de Rousseau, a saber: a força com que suas obras tendem a produzir substanciais conflitos de interpretação; foi ressaltado que essa marca se dá com tal profundidade e violência que chega a impressionar, até mesmo para os parâmetros da contenciosa filosofia. Mesmo com nossas aspirações conciliadoras, no sentido de fazer prevalecer a honestidade intelectual – e talvez por essa razão –, cedendo o tempo todo à análise do próprio autor, não conseguimos escapar dessa ordem conflituosa de coisas. Se é assim, tentemos extrair do próprio mal algum remédio, tanto quanto o for possível, usando a divergência de leituras como pretexto para tornar mais clara e inteligível nossa própria interpretação. Tomemos, por exemplo, uma obra paradigmática: *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son Temps*. Nesse texto, louvável em tantos aspectos, Robert Derathé apresenta-nos uma leitura do autor do *Contrato Social* que nos parece estar em franca oposição com o que sustentamos até o momento. Vejamos mais de perto.

Incontáveis vezes Derathé *define* o “estado de natureza” como sinônimo de “estado de isolamento” ou “um estado no qual os homens viviam isolados”²⁵⁹. Mas não é que ele admita o “isolamento primordial” do homem como uma das propriedades ou características necessárias que envolvem a noção do estado de natureza. É algo mais: o comentador parece entender essa ideia como a condição necessária e suficiente para defini-la: “o isolamento do homem natural é a noção fundamental da qual todo o resto é deduzido como consequência. É por tê-la ignorado que nenhum daqueles que falaram do estado de natureza foi capaz de concebê-lo exatamente”²⁶⁰.

²⁵⁹ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*, 2009, p. 203.

²⁶⁰ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*, 2009, p. 205. Ênfase nosso.

Que os indivíduos ancestrais da espécie humana levassem um modo de vida solitário, é algo que ninguém colocaria em dúvida. Mas o que é um “estado de isolamento”? Seria mesmo a noção de “isolamento” o princípio essencial do estado de natureza rousseauiano? E, como Derathé acredita que do isolamento original possam ser deduzidas consequências, cumpre sabermos qual o estatuto dessa noção de *isolamento*, isto é, o que se quer dizer, precisamente, com isso?

Em primeiro lugar, é preciso distinguir as expressões “estado” e “homem” nas definições de Derathé, pois definir o “homem natural” como um homem que vive isoladamente não é o mesmo que definir o “estado natural” como um estado de isolamento. Desse modo, a afirmação categórica do isolamento – mais que isso: de um “estado de isolamento” – pode ser problemática quando tomada sem maiores explicações. Sabemos que muitas vezes, a depender da contextualização, o estado de natureza é concebido como uma antítese do estado civil, ou ao menos de um estado de sociedade. É isso, de fato, que podemos notar nas concepções de Hobbes, Locke e Pufendorf, entre outros. Além disso, não incorreríamos em engano ao afirmar que o homem natural, isto é, o homem despido das aquisições e mudanças que deve à vida em sociedade, também para Rousseau, é o protagonista no interior do cenário que nos descreve de seu estado de natureza. Estado do qual o homem (natural) faz parte, mas que nele não se esgota: ele não é o único personagem em cena.

Em segundo lugar, deve-se sublinhar que, mesmo no estado de natureza, o mundo exterior e todos os fatores ambientais, todos “os seres que o cercam”, serão levados em conta na descrição do homem natural. E, ainda que nos primeiros estágios não possuam necessidades de seus semelhantes, acrescentemos também as ocasiões de contato ou interações esporádicas e casuais entre os próprios homens, as quais parecem sugerir que o isolamento, em si mesmo, não é o traço mais apropriado para uma definição do estado de natureza. Para usarmos os termos de Salinas Fortes, referindo-se ainda ao estado de natureza: “a partir de um determinado momento de sua evolução, os homens travam relações variadas, inclusive políticas”²⁶¹. Com efeito, talvez fosse mais preciso dizer que o homem natural, além de estar inscrito em um estado que se caracteriza menos por seu isolamento que por sua independência, não era sequer capaz de sentir-se ou se saber só; e Jean-Jacques, nos *Devaneios*, talvez estivesse em maior

²⁶¹ Salinas Fortes. *Rousseau: da teoria à prática*. 2ª Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2021, p. 108.

isolamento, por assim dizer, que o próprio homem natural: “Eis-me então sozinho sobre a terra, sem irmãos, parentes ou amigos, sem sociedade, tendo apenas a mim mesmo (...)”²⁶².

Seja como for, há, no entanto, uma imprecisão mais central – a palavra é “imprecisão”, porque não é tanto o caso de dizer algo “errado” por parte do comentador francês, mas de dar margens à possibilidade de que assim se entenda em outro sentido –, um que não parece estar em conformidade com as teses propostas na letra e no espírito do texto rousseauiano. A interpretação de Robert Derathé segundo a qual a principal característica do homem natural seria o isolamento, e que dele decorreria tudo o mais, acarreta consequências que também não estão isentas de alguns reparos.

Notemos, por exemplo, o argumento pelo qual Robert Derathé pretende justificar as razões pelas quais, ao contrário do estado de natureza de Hobbes, a concepção de Rousseau do estado de natureza não constituiria um estado de guerra. Antes de tudo, viria o isolamento:

O Estado de Natureza [de Rousseau] é um estado de paz *porque* é um estado de isolamento. Sem companheiro nem companheira, sem relações morais com seus semelhantes, o homem selvagem não está apto nem é levado a comparar sua sorte à deles. Ser superior aos outros, ou ser por eles estimado, não o atormenta; ele ignora o julgo da opinião e a paixão do orgulho: ele basta-se a si mesmo²⁶³.

“Isso é incontestável”, eis o modo como Derathé encerra a passagem. O tom dogmático, incômodo por natureza, soa quase sempre como um convite para objeções. De fato, Derathé tem toda a razão ao compreender que não pode haver guerra entre os homens, se eles vivem isolados. Mas isso parece apelar para a obviedade das impossibilidades materiais da guerra, como se disséssemos que o segredo da paz estaria em evitar quaisquer interações humanas. Cumpre compreendermos se seria simplesmente essa a razão exclusiva do estado de guerra e até que ponto podemos dizer, sem comprometer o pensamento de Rousseau, que o estado de natureza é pacífico *devido* simplesmente ao isolamento humano.

Há outras consequências da definição de Derathé do estado de natureza como isolamento:

O que, no estado de natureza, constitui a garantia da liberdade individual é a ausência de relações sociais e o isolamento do homem selvagem. (...) Assim, na sociedade civil e no isolamento do estado de natureza, as condições da

²⁶² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. I, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Première Promenade, p. 995.

²⁶³ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*, 2009, p. 214-215. Grifo nosso.

liberdade não são as mesmas. Quando vive em sociedade com seus semelhantes, o homem deve fazer uso de sua razão e aceitar uma disciplina que pode dispensar no estado de natureza, no qual o instinto é para ele um guia suficiente e seguro, e a razão uma faculdade “virtual e supérflua”²⁶⁴.

Convenhamos, inicialmente, que o estado de natureza de Rousseau, enquanto se mantém “puro”, sem modificações significativas, sem dúvidas não se trata de um estado de guerra. É igualmente indubitável que nele não se poderia haver relações morais, já que é essa uma das finalidades que faz com que o autor do *Discurso* considere importante concebê-lo; daí a ambiguidade que o comentário de Derathé faz emergir e não resolve: se a ausência de relações morais é um desdobramento da noção em questão (o isolamento) ou se, como parece ser o caso, a amoralidade e a ausência de um princípio de sociabilidade são, antes, pressupostos. Quanto à sociabilidade, atentemo-nos para o *Prefácio*, onde se expõe a título de método filosófico o raciocínio de que parte o autor, que julga perceber

dois princípios anteriores à razão, um deles nos interessa ardentemente por nosso bem-estar e conservação, o outro inspira-nos uma repugnância natural diante do sofrimento ou da morte de todo ser sensível, principalmente de nossos semelhantes. Todas as regras do direito natural parecem-me decorrer do concurso e da combinação que nosso espírito pode fazer entre esses dois princípios, sem que seja necessário, para tanto, introduzir o da sociabilidade.²⁶⁵

Não custa repetir: Rousseau não quer fazer que o homem desponte inicialmente e sem maiores justificativas já como um filósofo. Acontece que, para medir os conhecimentos que apenas o desenvolvimento de sua razão é capaz, convém supô-lo, por origem, sem haver adquirido a sociabilidade de que é apto e anda de mãos dadas com a formação de ideias abstratas, das línguas e de relações constantes:

Parece, de fato, que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, é menos por tratar-se de um ser dotado de razão do que por ser dotado de sensibilidade, característica que, por ser comum ao animal e ao homem, deve conferir a um deles pelo menos o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro. (...) Nada é menos estável entre os homens do que essas relações exteriores, com mais frequência provocadas pelo acaso do que pela sabedoria²⁶⁶

²⁶⁴ Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*, 2009, p. 339 e p. 356.

²⁶⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 125-126.

²⁶⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 126-127.

Nessas condições, a espécie humana, de fato, é concebida de tal maneira que cada indivíduo não possui relações morais e nem mesmo se conhecem ou se falam uns aos outros. Ora, Derathé estabelece a existência de “um estado de paz” como efeito que tem sua causa na concepção idealizada de um “estado de isolamento”. A não ser que se entenda a expressão como sinônimo da ausência de uma sociabilidade humana natural, não parece ser isso que está em causa no que o cidadão de Genebra argumenta. Com efeito, Rousseau entende essa “solidão” humana menos como um “estado de isolamento” do que como um estado de coisas em que se configura uma independência de cada homem particular, sem relações de dominação estabelecidas. Ademais, o homem selvagem é autossuficiente porque sua maneira de viver guarda entre si mesmo e a natureza uma relação de intimidade de tal ordem que o selvagem não é sequer capaz de considerar-se como algo realmente distinto desse “todo” natural dentro do qual se encontra originalmente inserido.

Tomemos, por exemplo, nesse estado que seria melhor descrito pela indiferença e dispersão – um estado de independência em relação aos outros homens –, o fato de que entre as necessidades ou carências atribuídas ao homem está a do amor físico ou sexual, de cuja satisfação depende a continuação, ou ao menos a multiplicação da espécie, e que demanda a presença de uma fêmea; pois embora seja verdade que qualquer uma lhe sirva bem e que não seja estabelecida nenhuma espécie de preferência ou de vínculo afetivo constante, regular e significativo, em um primeiro momento, não é menos certo que seria impossível satisfazer tal carência por si mesmo, em completo “isolamento”.

O que, na verdade, parece ser o fator preponderante para que não se tenha um estado de guerra é a caracterização da natureza humana como ausente de paixões deveras inflamadas, responsáveis pelas “violentas antipatias”, que seriam apenas adquiridas em sociedade; não havendo, portanto, razão de disputa para a satisfação dessa carência do amor físico e das demais necessidades básicas, que são facilmente satisfeitas. Ora, mesmo na mais feliz das orientações, acompanhemos o que Rousseau planeja para seu Emílio:

Emílio não é feito para permanecer sempre solitário; membro da sociedade, deve cumprir seus deveres. Feito para viver com os homens, deve conhecê-los. Conhece o homem em geral: resta-lhe conhecer os indivíduos. Sabe o que se faz no mundo: resta-lhe ver como nele se vive. É tempo de mostrar-lhe o exterior desse grande cenário do qual já conhece todos os jogos ocultos.²⁶⁷

²⁶⁷ J.-J. Rousseau. *Emílio ou Da Educação*, Livro IV, 2022, p. 412.

Eis, acredito, o que verdadeiramente produziria a relativa paz do estado de natureza, e não o suposto isolamento sem referente, como acredita Derathé. Afinal, como reconhece Lourival Gomes Machado, “supor uma sociedade de homens independentes é supor uma sociedade de antissociais, nos quais seria inútil procurar sentimentos ou ideias adequadas à vida coletiva”²⁶⁸. Se “é falso que, no estado de independência, a razão nos leve a concorrer para o bem comum por ter em vista nosso próprio interesse” também sabemos que “longe de aliar-se o interesse particular ao bem geral, eles excluem um ao outro na ordem natural das coisas e as leis sociais são um jugo que cada qual deseja sem dúvida impor aos outros, mas não o carregar ele próprio”²⁶⁹. É por essa razão, segundo o comentador brasileiro, que Rousseau, por exemplo, irá repelir a noção de *direito natural* de Diderot na *Enciclopédia*; porque recorre à aceitação, através da razão, das vantagens das regras sociais.

Mas voltemos à tese de que o homem natural é uma mera abstração isolada de todo o resto. Recorrendo ao texto, vemos facilmente que tal tese não se sustenta. Na verdade, todo o “mundo circundante” parece concorrer para uma situação bastante vantajosa para os humanos existentes nesse estado. Desde a *terra*, “abandonada à sua fertilidade natural” – ‘abandonada’ porque ainda inexplorada pelas atividades predatórias do homem social; ‘fértil’ por essa mesma razão – passando pelas imensas *florestas*, “que o machado jamais mutilou”, como faz questão de lembrar Rousseau²⁷⁰, fornecem a cada passo “provisões e abrigos (condições satisfatórias para a nutrição, o repouso, o sono e etc.) aos animais de toda a espécie”; o homem “nutre-se igualmente da maioria dos alimentos”, razão pela qual “encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer outro [animal] poderia fazê-lo”²⁷¹. Até mesmo as “intempéries do ar e o rigor das estações”, por sua vez, contribuem para que ele se acostume às variações do clima desde a infância; se é forçado a defender-se de algum animal feroz, terá de exercitar seu corpo, tornando-se forte, e adquirindo um “temperamento robusto” (condições favoráveis para a respiração, o movimento e a vigília). Acrescenta-se ainda que o mesmo valerá para seus filhos,

²⁶⁸ Lourival Gomes Machado. *Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins Editora S. A., 1968, p. 165.

²⁶⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Manuscrito de Genebra*, p. 249.

²⁷⁰ Evidentemente, Rousseau está limitado aos exemplos das máquinas de seu tempo. Mal imaginaria ele quantos avanços faríamos nessas invencionices. Lembremo-nos que uma das principais preocupações de Rousseau em seu planejamento para Córsega é a do trato com o ambiente; daí uma de suas proibições: “não será permitida a exploração indiscriminada”. J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Projeto de constituição para a Córsega* p. 927. (Trad. Thiago Vargas. In: *Textos de intervenção política*. São Paulo: Unesp, 2022, p. 122).

²⁷¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 135.

que trarão ao mundo a constituição excelente dos pais, cuja manutenção pelos mesmos exercícios que a produziram fará com que alcancem, finalmente, “todo o vigor de que a espécie é capaz”. Essa “antecipação da seleção natural”, nas palavras de J.-F. Braundstein, é expressa mais claramente no exemplo de Esparta. “A natureza – explica Rousseau – faz com eles exatamente o mesmo que a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos, tornando fortes e robustos os que são bem constituídos e levando os outros à morte”²⁷².

Ora, notemos que, tratando-se de uma análise estritamente da parte física do homem, não é vantagem de pouca monta gozar de uma constituição tão favorável à plena realização de sua economia, ter-se às mãos tudo o que pode favorecer a conservação da saúde do corpo, já que esse “é o único instrumento que o homem selvagem conhece” e do qual se serve para as mais diferentes práticas. É bem verdade que, para persuadir o leitor, às vezes Rousseau se atreve a trazer para o quadro da descrição natural certos movimentos que podem ser um tanto embaraçosos, por parecerem pressupor certa *experiência* anterior que, por princípio, não estaria dada ao homem recém saído das mãos da natureza. Vejamos o que Rousseau dirá alguns anos depois, no *Emílio*, sobre o início da vida humana:

Nascemos capazes de aprender, mas sem nada saber e nada conhecendo. A alma, acorrentada a órgãos imperfeitos e semiformados, não tem nem mesmo o sentimento de sua própria existência. Os movimentos, os gritos da criança que acaba de nascer são efeitos puramente mecânicos, desprovidos de conhecimento e vontade²⁷³.

“Órgãos imperfeitos e semiformados”, “movimentos” e “gritos da criança”. Objetar-se-á talvez que aqui o registro é outro, e Rousseau está tratando exclusivamente da formação infantil. Concedamos que seja esse o caso. Mas, em seguida, Rousseau dá continuidade à mesma suposição da origem humana, desta vez como uma condição que, por outra via, resulta precisamente na limitação inicial que concedera ao seu exame do homem em estado natural. Afirma-nos o autor do *Emílio*:

Esse homem-criança seria um perfeito imbecil, um autômato, uma estátua imóvel e quase insensível; nada veria, nada ouviria, não conheceria ninguém, não seria capaz de voltar os olhos para o que precisasse ver. (...). Por pouco que tenhamos refletido sobre a ordem e o progresso de nossos conhecimentos, não podemos negar que tal tenha sido aproximadamente o estado primitivo de

²⁷² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 135.

²⁷³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Émile*, Livro I, p. 279-280. (Trad. Thomaz Kawauche, p. 42).

ignorância e de estupidez natural do homem antes que tivesse aprendido algo da experiência e de seus semelhantes.²⁷⁴

Assim, se no *segundo Discurso* ele afirmava que não iria considerar o homem desde o “embrião da espécie”, mas que já o suporia pronto – “desde sempre feito tal como o vê agora”²⁷⁵ – no *Emílio*, o autor também suporá que, ao nascer, a criança já tivesse a estatura e a força de um adulto, e que saísse, por assim dizer, completamente “armada” do ventre de sua mãe. Ora, importa notar, nas passagens citadas, que não se trata tanto de uma verdadeira mudança na caracterização do estado de natureza, como se tomasse agora uma interpretação inteiramente outra àquela que se apresenta no início do *segundo Discurso*; trata-se, antes, de uma diferença de foco. Pretendendo tratar separadamente, na *primeira parte* do *Discurso*, uma a uma, as três dimensões que indicamos – física, metafísica e moral –, a narrativa da evolução da espécie humana não consegue deixar de ser, ela mesma, fragmentária e algo lacunar.

Evidentemente os textos obedecem a propósitos distintos: o primeiro, entre outras coisas, busca principalmente obter um diagnóstico para o homem atual, tomando a *espécie* como ponto inicial e dividindo o exame de seus indivíduos em pontos de vistas distintos. O segundo, o do *Emílio*, de certo modo leva em conta esse diagnóstico que está dado, ao menos quando se pensa na proposta mais fundamental da obra. Parece que, bem menos que estabelecer os males adquiridos pelo gênero humano (embora não os esqueça), a perspectiva dominante da obra é a busca por um modo de produzir um “remédio”, se não para a espécie inteira, ao menos para os indivíduos que a formam, caso estejam em condições favoráveis para se adequarem, no que há de normatividade geral ao modelo proposto, de maneira que passa a interessar mais uma descrição que segue uma ordem, por assim dizer, cronológica, tomando não a “juventude do mundo” e os estágios que marcam o progresso da degradação da espécie, mas sim a intervenção na esfera da juventude do homem e das etapas de seu desenvolvimento (o que equivale a dizer: do bebê, da criança e do jovem). As descrições, portanto, variam de acordo com o interesse e a utilidade, ou vantagem, para cada objetivo em questão. Retenhamos, por ora, essa atitude do autor: a adequação do tema tendo em vista uma certa realidade a ser levada em consideração.

De qualquer forma, em ambas as descrições, dentre as diversas semelhanças, uma que parece igualmente importante para Rousseau é “a vantagem de sempre poder contar com as

²⁷⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Émile ou de l'éducation*, Livro I, p. 280-282. Trad. Thomaz Kawauche, p. 43-44.

²⁷⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 134.

próprias forças, de sempre estar preparado para qualquer eventualidade e de estar, por assim dizer, sempre por inteiro consigo mesmo”²⁷⁶. Se essa situação favorável em que se encontraria o homem natural está correta, então não temos mesmo nenhuma razão para acreditar que, como pretendia Hobbes, o homem “não procurava senão atacar e combater” uns aos outros. O que faz com que Rousseau argumente contra a plausibilidade de um suposto estado de “guerra”. Ele escreve: “ao que parece nenhum animal declara naturalmente guerra ao homem, exceto em caso de legítima defesa ou de fome extrema, nem manifesta contra ele essas violentas antipatias que parecem indicar que uma espécie foi destinada pela natureza a servir de pasto à outra”²⁷⁷.

É fácil perceber, a esse ponto, que para chegar à análise do homem natural, como afirma Durkheim, Rousseau pretende “deixar de lado tudo o que, em nós, é produto da existência social”. Essa análise permite-nos “definir o que advém *logicamente* da natureza humana”²⁷⁸. Cumpre notar ainda que, para tal discernimento, Rousseau precisa frequentemente pensar o homem no estado de natureza a partir de uma oposição ao homem civilizado. Embora, algumas vezes, o autor pareça render-se à simples descrição do homem em uma condição animal, Jean-Jacques é como que um observador onisciente do processo de desnaturação – afinal, ele já sabe o final dessa história –, e por isso mesmo faz aquilo que o selvagem é incapaz de fazer: distinguir os bens e os males de cada um desses estados, na medida em que pensa as vantagens e as desvantagens da vida primitiva.

4.3 Do Paradigma da Doença

O trecho mais paradigmático desse exame parece vir na sequência, quando Rousseau passa a considerar os males naturais. Então, após rejeitar que a guerra se dê no estado que descreve, Rousseau identifica “outros inimigos mais terríveis, contra os quais o homem não dispõe dos mesmos meios de defesa”. Trata-se da *infância*, da *velhice* e das *doenças* de toda espécie. A infância e a velhice são comuns a todos os animais, incluindo o homem que vive em sociedade. Quanto à infância do homem natural, Rousseau sustenta que pelo fato de a mãe carregar consigo sua prole não parece haver maior desvantagem para ele que para os outros animais. Quanto aos velhos, por sua vez,

que agem e transpiram pouco, a necessidade de alimentos diminui com a facilidade de supri-la; e, como a vida selvagem afasta deles, [dos velhos], a

²⁷⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 135-136.

²⁷⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 136-137.

²⁷⁸ Émile Durkheim. *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia*, 2008, p. 77.

gota e os reumatismos, e a velhice é de todos os males o que o socorro humano menos pode aliviar, eles se apagam um dia, sem que nos apercebamos que deixaram de existir e quase sem que eles mesmos o percebam²⁷⁹.

Essa solidariedade com a vida natural em detrimento da vida civil aparece de modo decisivo no tópico sobre as doenças. A posição controversa que tomará aqui exige uma série de cuidados dos quais Rousseau se valerá para persuadir o leitor da *verossimilhança* de sua descrição e da plausibilidade de sua tese, a saber: de que as doenças são produtos exclusivos da vida em sociedade e dos homens com a razão desenvolvida. De fato, essa tese audaciosa, ainda não explícita, é antecedida por uma atenuação: “não repetirei as vãs e falsas declamações feitas contra a medicina por pessoas que gozam de boa saúde”. Mas logo na sequência, como se preferisse antes prevenir do que remediar, Rousseau convida o leitor a responder uma intrigante pergunta, ou melhor, a apresentar uma evidência que, sem que o leitor o saiba ainda, poderia colocar em xeque toda sua argumentação. Dirige-se ao leitor pedindo-lhe uma contraprova: “apenas perguntarei se há algum estudo sério a partir do qual se possa concluir que, nos países onde essa arte [a medicina] é mais negligenciada, a vida média do homem é mais curta do que naqueles onde é cultivada com o maior dos cuidados”. E então, sem tomar maior fôlego, o próprio Rousseau responde:

E como poderia ser assim, se nós nos causamos mais males do que a medicina nos fornece em remédios? A extrema desigualdade nos modos de vida; o excesso de ociosidade de uns, o excesso de trabalho de outros; a facilidade de provocar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos por demais sofisticados dos ricos, com molhos condimentados que lhes causam indigestões, a má alimentação dos pobres, da qual muitas vezes carecem, o que os leva a sobrecarregar avidamente o estômago sempre que possível; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, os desgostos e os inúmeros pesares que se experimentam em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas; eis a prova de que a maioria de nossos males é obra nossa e de que os teríamos evitado quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza. Se ela nos destinou à saúde, ousou quase afirmar que o estado de reflexão é contrário à natureza, e que o homem que medita é um animal depravado.²⁸⁰

Eis o quadro clínico, por assim dizer, do paciente humano. O trecho acima é sintomático da compreensão entre a relação do estado puro e benévolo da natureza e o processo de desregramento dessa ordem vigente, que se teria dado pelo desenvolvimento das faculdades

²⁷⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 137.

²⁸⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 138.

humanas – e em especial da transformação sofrida pelo princípio do amor de si [l’*amour de soi*] que se corrompe em amor-próprio [l’*amour-propre*] – acompanhado de uma *desnaturação* que está no seio da antropologia filosófica de Rousseau.

Os excessos e as privações das necessidades físicas, as comodidades e a voracidade na sede de fruir dos imperativos sensuais, a inquietude, os choques e a imoderação das paixões, enfim, eis como os homens perdem o equilíbrio que caracterizava sua maneira simples e saudável de viver. Com as paixões *inflamadas* e seu limitado entendimento em *delírio*, buscam então desenvolver as faculdades mais complexas e, às custas de aperfeiçoar seu conhecimento, dividem seu próprio ser: o homem se vê doente. Desviando-se da vida simples e de sua plenitude original, deixou-se seduzir pelo brilho dos artifícios ilusórios, em detrimento das *prescrições da natureza*. Não à toa Rousseau passará a descrever esse processo do desenvolvimento das luzes – que é também uma genealogia da maldade – com os termos das enfermidades: “inflamação”, “delírio”, “dores” atrelam-se às causas mais patentes de toda desigualdade; os “luxos”, de um lado, e as “misérias” por toda à parte. É o diagnóstico de uma “queda” laica: rompimentos internos e fraturas expostas. O homem, por sua própria natureza, possui o potencial de desnaturar-se. Compreende-se, assim, a postura crítica pela qual Rousseau vincula os males físicos à maneira de viver, contrária à natureza, dos homens na sociedade civil: “somos muito inclinados a crer que facilmente se traçaria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis”²⁸¹. Entretanto, apesar desse parecer sombrio que Rousseau aqui apenas antecipa, o homem poderia muito bem viver como parte integrante da natureza, se escutasse sua doura voz sem que se desviasse da linha de seu curso natural.

A marca da maldade é apenas um dos caminhos possíveis, desde que não se dê a efetiva saída do estado de natureza primordial. A princípio, não há uma necessidade lógica que ligue um estado ao outro, e podia ocorrer que o homem vivesse como um ser natural, se não inventasse de se considerar e se pensar algo mais elevado. A essas considerações há uma variedade de movimentos e encadeamentos de que não podemos deixar de tratar nesse expediente. Voltaremos, no capítulo seguinte, ao esforço intelectual de seguir Rousseau em seu diagnóstico, cientes e sem receio de que essa tal filosofia nos leve a pensar não haver a possibilidade de um retorno a um modo de existência nostálgica: pensar tal regresso seria uma operação abstrata demais que, em si mesma, implica o afastamento do objeto que se pretende

²⁸¹ *Ibidem*, p. 138. Toda essa culpabilidade atribuída por Rousseau aos excessos humanos já se encontra, de modo muito semelhante, na *Ética* de Aristóteles. Ver *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: LGF, 1992, 1118b8 – 1119 a20.

vislumbrar. Há metafísica bastante em não pensar em nada – diria Alberto Caeiro. Pensar, aliás, é estar doente dos olhos. Não é mesmo?

De todo modo, devemos compreender esse paradigma do adoecimento da espécie humana, como argumentávamos, sobretudo como a perda do ideal de autossuficiência, que era o efeito saudável e preventivo da simbiótica relação que o homem possuía com tudo que o cercava no estado de natureza. Tal era sua situação que, independentemente dos sintomas bons ou maus, Rousseau considera que se deva haver, no mínimo, uma maior cautela quando se quer comparar as vantagens e com as desvantagens desses dois estados (natural e civil).

“Com tão poucas fontes de males, o homem em estado de natureza não tem, portanto, nenhuma necessidade de remédio, e menos ainda de médicos; a espécie humana não está, pois, a esse respeito, em piores condições do que as demais (...)”²⁸². Ora, é o afastamento entre o estado “depravado” do homem e seu estado puramente natural, doravante irreconciliáveis pela radical ruptura, o germe que, uma vez em “fermentação”, complicará todos os meios fáceis de explicar a passagem de um a outro estado. Aliás, que não se pense que nos referimos apenas ao retorno para o idílico estado de natureza, suposição que o próprio autor do *segundo Discurso* considera ridícula, mas também à essa passagem que corresponde aos inícios da socialização humana, que não se pode explicar como viria a desdobrar-se de modo simples, uma vez que Rousseau não poupou esforços para despojar as aquisições sociais. Restaurá-las torna-se, pela mesma razão, uma tarefa espinhosa. Porém, com uma vantagem: ela deve necessariamente ser o ponto de chegada da teoria até então formulada, pois o que o homem natural tem de incerteza, cabendo a nós admitirmos sua hipótese, o homem civilizado, quer lamentemos ou não, é o ponto a que o estudo deve conseguir retornar; assim como os físicos – para refazer a analogia de Rousseau – podem especular o quanto queiram sobre a formação do mundo, suas hipóteses precisam resultar, ao fim e ao cabo, no mundo presente tal como ele é.

Por fim, antes de passarmos para o exame dos aspectos metafísicos do homem, resta termos em vista um passo que desempenha um importante papel no escopo da argumentação geral. Trata-se das considerações que surgem a partir da distinção entre as condições doméstica e selvagem. Após haver sustentado quase não haver diferença entre o homem natural e um animal comum, comparando-os quanto a diversos critérios – a organização biológica, o vigor corporal, as disposições naturais, as necessidades para a conservação de seu próprio ser –, Rousseau fará uma completa inversão da estrutura argumentativa: ao invés de pensar o homem

²⁸² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 139.

natural com referência ao animal selvagem, ele irá pensar o animal com referência ao homem civil. O argumento rousseauiano é um caso particular e simples: quando retiramos os animais dos zelosos “cuidados” da natureza, trazendo-os para nossas casas e os tornando domésticos (e aqui, evidentemente, o leitor pode considerar a sociedade presente), que conclusões podemos extrair dessa experiência? Acompanhem as palavras de Rousseau:

O cavalo, o gato, o touro e até o asno têm em sua maioria uma estatura mais alta, todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas. Perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos, e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados em tratar bem e alimentar esses animais só resultam em degenerá-los. O mesmo acontece com o próprio homem: ao tornar-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso, servil, e sua maneira de viver, frouxa e efeminada, termina por minar a um só tempo sua força e sua coragem. Acrescentemos que, entre as condições selvagem e doméstica, a diferença de homem para homem deve ser ainda maior do que a de animal para animal, pois, tendo sido o homem e o animal tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem se concede a mais do que aos animais que domestica são outras tantas causas particulares que o fazem degenerar mais sensivelmente²⁸³.

A domesticação do animal na ordem social corresponde ao contraponto argumentativo simétrico à suposição anterior, em que se via emergir no seio do estado de natureza uma encenação de um confronto entre o homem selvagem e o homem civilizado; este, auxiliado pela reunião “de todas as suas máquinas”, aquele, somente com o “treinamento” natural necessário para sua sobrevivência. Esse segundo estamento permite-nos melhor vislumbrar o outro lado do mesmo impasse: de um lado, a atrofia da forma econômica de satisfação das carências pelo homem, e, no outro limite exíguo, uma hipertrofia dos desejos e paixões nascentes. Rousseau nos adverte do perigo em se acreditar que a privação de uma série de comodidades, que são “inutilidades” do ponto de vista do homem considerado no estado de natureza, tais como “a nudez e a falta de moradia”, que “nós consideramos tão necessárias”, não seria “um mal tão grande assim, nem, sobretudo, um obstáculo à sua preservação”, pois

É evidente, para todos os efeitos, que o primeiro que fez para si vestes e uma habitação deu a si mesmo coisas pouco necessárias, que até então não lhe faziam falta: não se vê por que não poderia suportar, já homem-feito, um tipo de vida que suportou desde a infância.²⁸⁴

²⁸³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 139.

²⁸⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 139-140. Fosse o caso de entrarmos em detalhes, assinalaríamos no cerne desse argumento a posição de Rousseau quanto à questão do luxo. Entre diversos autores, as linhas do genebrino, aqui, parecem constituir uma forte

O que pode parecer, superficialmente, uma supervalorização da dimensão física é, na realidade, a compreensão de que a natureza humana não pode ser esgotada apenas no nível fisiológico, ou da “preocupação com a própria preservação, que constitui praticamente o único cuidado (...) do estado animal em geral”²⁸⁵: ela também deve ser estudada à luz da relação bidirecional indispensável que tem com a sua dimensão espiritual (ou metafísica), “porque a física explica de certo modo o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias”. Mas quanto aos “atos puramente espirituais”, sobre eles, “nada se explica pelas leis da mecânica”²⁸⁶. Passemos, então, à segunda parte.

4.4 Dos Princípios Anteriores à Razão

Na sequência do *segundo Discurso*, Rousseau abordará os aspectos “metafísicos” (ou “psicológicos”) e morais em seu exame da constituição original da natureza humana²⁸⁷. É com essa mudança de perspectiva, durante a ponderação de nossa condição inicial para além da dimensão física, que surgirão os obstáculos teóricos responsáveis por um completo desvio do modelo descritivo que Rousseau apresentou até este ponto. O problema aparece na medida em que o autor precisa dar conta, em seu relato, dos motivos da atividade de nossas “faculdades naturais” e as razões da evolução que explicam como funcionariam em nós “as primeiras e mais simples operações da alma humana”²⁸⁸. Tais conhecimentos deviam ser um mistério para o homem natural, concebido como necessariamente ignorante²⁸⁹ e com sua razão ainda por se desenvolver. Ora, como esse homem teria descoberto a arte de toda essa misteriosa expertise que muitos filósofos lhe atribuem? É essa guinada em relação ao problema da aquisição de conhecimentos que será o centro da abordagem:

objeção, sobretudo, contra Bernard Mandeville, em cujas “Observações L e Y”, da *Fábula das Abelhas*, tratará respectivamente do “luxo” e das “comodidades da vida”.

²⁸⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 140.

²⁸⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 142.

²⁸⁷ Daqui em diante, não pretendemos reconstituir o texto parágrafo por parágrafo, como vínhamos fazendo, por haver diversos pontos que se desviariam de nosso assunto.

²⁸⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 125-126.

²⁸⁹ No *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau já defendia a tese da ignorância original do ser humano. Mas especialmente elucidativos são as passagens de sua “*Última Resposta ao Sr. Bordes*”; ali, ele diz: “Os primeiros homens eram muito ignorantes. Como ousaríamos afirmar que eram corrompidos, em tempos em que as fontes da corrupção ainda não estavam abertas? (...) A ignorância não é um obstáculo para o bem nem para o mal; ela é somente o estado natural do homem”. *O.C.*, t. III, pp. 74-75.

Mesmo se quiséssemos supor um homem selvagem tão hábil na arte de pensar como o são nossos filósofos, mesmo se fizéssemos dele, a exemplo destes, um filósofo, que descobre sozinho as mais sublimes verdades, que, por uma série de raciocínios muito abstratos, produz máximas de justiça e de razão extraídas do amor à ordem em geral ou da vontade conhecida de seu Criador; em suma, mesmo se lhe supuséssemos no espírito inteligência e luzes, quando em realidade só há lentidão e estupidez, que utilidade retiraria a espécie de toda essa metafísica que é incapaz de comunicar-se e que pereceria com o indivíduo que a teria inventado? Que progressos poderia fazer o gênero humano espalhado nos bosques entre os animais? E até que ponto poderiam se aperfeiçoar e se instruir mutuamente homens que, não tendo nem domicílio fixo nem necessidade um do outro, se encontrariam talvez apenas duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?²⁹⁰

Se não é, nem por conta própria e nem por uma habilidade inata da “arte de pensar”, deve-se buscar os componentes da estruturação primitiva da natureza humana apenas em atributos de que a natureza mesma a tenha dotado e em suas disposições originais. Em outras palavras, trata-se de identificar quais são os “princípios anteriores à razão”²⁹¹.

De acordo com o autor do *Discurso sobre a Desigualdade*, podemos reduzir as disposições originais da natureza humana em apenas dois princípios, que podem ser facilmente vislumbrados. O primeiro e mais fundamental desses princípios é o que “nos inspira um interesse ardente em nosso cuidado para com a própria conservação”; ou seja, uma inclinação natural que incita o homem a agir de modo a buscar “o bem-estar e a preservação da vida”, como que por um “instinto de sobrevivência”²⁹². Tal disposição será fixada pelo genebrino como um princípio da alma humana designado como *amor-de-si* [amour de soi]. Além dele, como já mencionara no *Prefácio*, Rousseau acredita haver um segundo princípio anterior à toda reflexão. Trata-se do que receberá o nome de *piedade* [pitié]. Ela, por sua vez, é estabelecida como um princípio que “nos inspira uma repugnância natural diante do sofrimento ou da morte de todo ser sensível”²⁹³. Mas ambos os princípios – amor de si e piedade – são atribuídos por Rousseau tanto ao homem quanto ao simples animal. Se há, quanto a tais princípios, alguma distinção entre as diversas espécies, trata-se de uma diferença de graus, e não de natureza²⁹⁴.

²⁹⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 145-146.

²⁹¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 127-128.

²⁹² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 126-127.

²⁹³ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 126.

²⁹⁴ O amor-de-si e a piedade podem ser aqui entendidos como mecanismos de conservação da vida, quer seja de uma criatura em particular, quer seja de toda sua espécie, respectivamente.

Isso porque ambos, homem e animal, são igualmente dotados de sensibilidade²⁹⁵. Além disso, cumpre-nos notar que esse segundo princípio – a piedade – parece ser, no entanto, inversamente proporcional ao progresso da razão. Rousseau acredita, como insistimos, que as operações do entendimento não são frutos de uma faculdade de que o homem seja dotado *a priori*, pois demandaria um aperfeiçoamento em direção ao qual nada parece inclinar o homem original do estado de natureza. A piedade, portanto, é exercida de modo natural, sem que seja necessário raciocinar ao tomar dela alguma consciência, como se pode notar pela passagem em que Rousseau critica Hobbes por não se ter dado conta desse princípio da natureza humana:

Aliás, há outro princípio que Hobbes não percebeu, e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de preservar-se, antes do nascimento desse amor, modera o ardor que tem por seu bem-estar com uma repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante. Creio que não devo recear por nenhuma contradição quando atribuo ao homem a única virtude natural (...). Refiro-me à piedade, disposição própria a seres fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal, tanto mais útil ao homem por ser anterior ao uso de qualquer reflexão...²⁹⁶

É preciso que algo “de fora” provoque a agitação em sua alma, exercitando-a em meditações de objetos cada vez mais gerais, forçando-a através de comparações entre uma ideia e outra, e assim por diante, para que só então possa operar raciocínios cada vez mais abstratos e desenvolver a razão, que inicialmente não era própria à natureza humana senão potencialmente. Dessa maneira, um pouco à frente no *segundo Discurso*, Rousseau reforçará a primazia de seus princípios em relação à reflexão:

Tal é o puro movimento da natureza anterior a toda reflexão; tal a força da piedade natural, que mesmo os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, pois vemos todos os dias em nossos espetáculos quem se entenece e chora pelas desgraças de um infeliz (...). O homem não passaria de um monstro se a natureza não lhe houvesse dado a piedade (...), dessa única qualidade decorrem todas as virtudes sociais²⁹⁷.

²⁹⁵ Como vimos anteriormente, a abordagem de Rousseau sobre a aquisição do conhecimento é de inspiração empirista, pois só se pode possuir ideias, em última análise, por possuir sentidos. Isso vale para “todo animal”. Recorramos às palavras do autor: “todo animal tem ideias, pois tem sentidos, e chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto. Sob esse aspecto, a distinção entre o homem e o animal é apenas do mais para o menos. (...) Não é, pois, tanto o entendimento que estabelece a distinção específica do homem entre os animais”. J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 141.

²⁹⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 154.

²⁹⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 155.

De fato, pode-se afirmar que a própria razão, em sua forma mais embrionária e rudimentar – na contramão de toda a doutrina jusnaturalista e de uma tradição que define o homem por seu poder racional – não é a característica mais decisiva para as distinções específicas que Rousseau estabelece entre o ser humano e o simples animal, na medida em que podemos explicitar sua fonte por “funções puramente animais”, isto é, comum aos dois gêneros de criaturas: “perceber e sentir será o seu primeiro estado, comum a todos os animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras, e talvez únicas, operações de sua alma, até que novas circunstâncias provoquem novos desenvolvimentos”²⁹⁸, ao passo que outras qualidades, aos olhos de Rousseau, são específicas e não poderiam apresentar-se senão como categorias constituintes do ser propriamente humano, de que falaremos mais à frente.

Mas não é só isso: a própria razão terá uma boa parcela de responsabilidade pela depravação humana, na medida em que subverte o princípio do amor-de-si, transformando-o em amor-próprio, além de tornar a piedade cada vez mais obscura ao homem, isto é, “o animal que medita”. O grande exemplo do raciocinador por excelência é o próprio *philosophe*:

É a razão que gera o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece; é ela que faz o homem se voltar para si mesmo, é ela que o separa de tudo que o incomoda e o aflige; é a filosofia que o isola, é por ela que ele diz em segredo, à vista de um homem que sofre: perea se quiser, eu estou em segurança. Só os perigos da sociedade inteira perturbam o sono tranquilo do filósofo e o tiram da cama. Pode-se impunemente degolar seu semelhante debaixo da sua janela: basta-lhe pôr as mãos nos ouvidos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir que a natureza que nele se revolta o faça identificar-se com aquele que é assassinado. O homem selvagem não tem esse admirável talento e, na falta de sabedoria e de razão, sempre o vemos se entregar irrefletidamente ao primeiro sentimento de humanidade.²⁹⁹

Conclui-se, pois, que não é a sabedoria ou a razão, esses admiráveis talentos, nas irônicas palavras de Rousseau, o que responde pela distinção específica do que seja a natureza do homem em sua origem. De certo modo, os primeiros desenvolvimentos da razão, na verdade, são um afastamento das inclinações naturais pelas quais se conduzia a espécie humana. Trata-se de uma verdadeira desnaturação e, talvez, uma das grandes inversões propostas pelo autor. Daí o espanto de Jean Wahl:

Como é cheia de variedade a filosofia francesa! Ela se fundara no pensamento, com Descartes; e eis que, [com Rousseau], ela se funda num estado quase que estranho ao pensamento. “Penso, logo sou”, dizia Descartes. Mas, nesses

²⁹⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 143.

²⁹⁹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 156.

estados que nos descreve Rousseau, eu sou porque me custa pensar, poder-se-ia dizer: porque não penso.³⁰⁰

Se a razão, bem como a língua³⁰¹, embora distingam os homens dos outros animais, não o distinguem pela *constituição original* da natureza humana, o que, então, poderia ser essa propriedade desde sempre e exclusivamente humana? Rousseau parece decidir-se por duas propriedades que, não estando presentes nos demais seres sensíveis, seriam inerentes à essência [fond] da alma humana: a liberdade e a perfectibilidade, sobre as quais falaremos na sequência.

³⁰⁰ Jean Wahl. *Tableau de la Philosophie Française*. Paris : Revue Fontaine, 1946, p. 94-95.

³⁰¹ “A fala distingue o homem dos outros animais. A linguagem distingue as nações entre si; não é possível saber de onde um homem vem, antes que ele tenha falado” (Trad. Pedro Paulo Pimenta, 2020, p. 289). In : J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. V, *Essai sur l'origine des langues*, Cap. I, p. 371.

5. PERFECTIBILIDADE E DESNATURAÇÃO

A liberdade é, sem dúvidas, um dos tópicos mais caros ao genebrino, e salvaguardá-la com legitimidade é um dos maiores empenhos a que se consagra boa parte de sua filosofia. De fato, para Rousseau, defender a liberdade significa advogar pela “causa da humanidade”. No *Contrato Social*, ele dirá mesmo que “renunciar à liberdade equivale a renunciar à qualidade de homem” e aos “direitos da humanidade”, e acrescenta ainda que “tal renúncia não é condizente com a natureza do homem”³⁰².

5.1. Da Liberdade

Vejamos o que se entende por *liberdade* no escopo do *segundo Discurso*. Rousseau começa comparando o “estado animal em geral” com uma máquina:

Vejo em todo animal apenas uma máquina engenhosa, à qual a natureza conferiu sentidos para que restabelecesse a si própria e para que se garantisse, até certo ponto, contra tudo o que tende a destruí-la ou desarranjá-la (...) ³⁰³

Em seguida, tomando o homem do estado de natureza como um caso específico do gênero animal, ao menos do ponto de vista físico, como vimos, Rousseau indica em que o homem se assemelha com essa descrição para estabelecer o que pode ser extraído como um critério de distinção. Assim, ele prossegue:

(...) Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal [bête], enquanto o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre [agente libre]. Um escolhe ou rejeita por instinto, o outro por um ato de liberdade, o que faz com que o animal não possa afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo que lhe fosse vantajoso fazê-lo, e o homem frequentemente dela se afaste em seu prejuízo ³⁰⁴.

A liberdade, portanto, não é de modo algum uma qualidade negligenciável na concepção de natureza humana do autor; muito pelo contrário, em certo nível é impossível que não se reconheça precisamente na liberdade do homem (ou melhor: na “consciência dessa liberdade”)

³⁰² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Du Contrat social*, Livro I, Cap IV, p. 356.

³⁰³ Embora Rousseau empregue aqui a terminologia do dualismo cartesiano, ao fazer menção aos animais como “máquinas engenhosas”, Victor Goldschmidt ressalta que “é um erro superestimar o cartesianismo do argumento de Rousseau”, e que tal linguagem é melhor medida pelo filtro de Buffon. Assim, a “espiritualidade” da alma opõe-se ao instinto, que, segundo Buffon, é “um princípio animal e puramente material”. Cf. Victor Goldschmidt. *Anthropologie et politique*, p. 280-281.

³⁰⁴ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 141.

a qualidade que responde por sua humanidade, distinguindo-o dos demais animais, tal como Rousseau afirma no parágrafo seguinte:

O que estabelece entre os animais a distinção específica do homem não é tanto o entendimento quanto a sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todo animal [tout animal], e o bicho [bête] obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas se reconhece livre para consentir ou para resistir; e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade da sua alma.³⁰⁵

Eis o estatuto que Rousseau atribui à liberdade como um traço distintivamente humano. Deve-se notar, primeiramente, que essa compreensão da liberdade não se confunde com a ideia corrente segundo a qual cada indivíduo seria dotado de uma liberdade “absoluta”, por assim dizer, que consistiria simplesmente na ausência de obstáculos ou em uma espécie de direito ilimitado a tudo que quiser e conseguir obter. Contudo, nos trechos em questão, Rousseau fala de uma liberdade sentida internamente por um agente livre. De modo que a compreensão que parece mais de acordo com o texto é melhor expressa pela fórmula de Lee Maclean, ao afirmar que, no *segundo Discurso*, “Rousseau faz a descrição da liberdade como sendo uma *independência com relação ao instinto*”³⁰⁶.

Em segundo lugar, devemos levar em conta que a própria definição dessa qualidade lhe impõe um obstáculo praticamente incontornável, tornando-a insuficiente no confronto com a experiência e a observação. Não desejando prescindir de continuar operando à maneira de um filósofo naturalista, Rousseau rapidamente admite os limites que decorrem dessa concepção do homem enquanto simples agente livre. Passadas em revista “as dificuldades que envolvem todas essas questões”, relativas à liberdade humana, que não deixam “por um instante de criar divergências sobre a diferença entre o homem e o animal, permaneceria outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não pode haver contestação...”³⁰⁷.

Mas antes de passarmos para essa segunda qualidade específica – a perfectibilidade –, detenhamo-nos um instante nessa questão sobre a qual o autor afirma gerar tantas divergências, embora não as explicita ao seu leitor. Afinal, por que é que a qualidade de agente livre levantaria tantas dificuldades?

³⁰⁵ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 141-142.

³⁰⁶ Lee Maclean. *The Free Animal: Rousseau on Free Will and Human Nature*. Toronto: University of Toronto Press, 2013, p. 18. Grifo nosso.

³⁰⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 142.

Se houver plausibilidade em nossa hipótese sustentada até aqui de que o pensamento de Rousseau nunca se afasta verdadeiramente dos fundamentos da experiência, teremos então uma ideia clara do problema suscitado pela sua concepção de liberdade. Ora, como se poderia identificar empiricamente uma qualidade interior do gênero humano? Como, através da observação e da experiência, com todas as limitações que o estado de natureza nelas suscita, poder-se-ia dizer que um organismo animado esteja efetivamente se comportando como um agente livre, isto é, que ele haja de um modo, e não de outro, tendo por base uma escolha determinada livremente por sua vontade, ao invés de estar simplesmente obedecendo a um instinto da natureza? Uma vez que nossos sentidos são juízes tão somente das qualidades exteriores, nada nos garante que um movimento qualquer envolva uma opção entre um consentimento ou uma resistência em relação ao que lhe prescrevera a natureza. Afinal, esse reconhecimento só pode ser testemunhado por aquele indivíduo que o sente “na espiritualidade de sua própria alma”. E, se é assim, quem mais, senão ele mesmo, poderia garantir que um indivíduo, ao praticar algo que supomos ser um ato livre, não esteja tão somente obedecendo ao comando instintivo da natureza.

Suponhamos um observador das ações humanas suficientemente cético a ponto de duvidar que esse homem natural, cujo único recurso para tentar comunicar-nos o fato de agir livremente seja, talvez, dizê-lo. O que esse homem (ainda incapaz da língua articulada, a qual lhe concedemos a título de suposição) poderia falar para que se acredite nele de que ele é mesmo livre? Caso ousasse tentar prová-lo, ele não deixaria, certamente, de falar-nos, mais ou menos, nos seguintes termos: *“Ó homens, vede como sou livre! Juro-vos! Se não me acreditais, peço-vos que recorrais a vossos corações, pois cada um de vós podeis comprovar a evidência desse dom com o qual a natureza dotou-nos a todos; acreditai-me, basta que volteis a vós mesmos para que escutei a vossa liberdade pela voz da própria natureza, no silêncio das paixões! E, digais o que disseres, essa será, de todas as provas, aquela que menos se poderá refutar, caso não contradigais a vós mesmos”*.

Discurso persuasivo, talvez, mas certamente não muito convincente. O autor sabe tratar-se, guardadas as muitas diferenças, de uma espécie de *cogito* precário, no qual o que está em jogo, em vez da certeza, para si mesmo, da existência de um “sujeito pensante” e a indubitabilidade intuitiva da existência do homem, o único “animal que medita”, é a própria possibilidade de expressarem-se uns aos outros como sendo “agentes livres” por meio de alguma obscura dedução de que os homens, abandonados a si mesmos, não estão absolutamente em condições de o fazer. Rousseau parece ciente, pois, de que é preciso suspender

temporariamente, em seu *Discurso*, essa qualidade conspícua pela qual possui tanta estima, uma vez que ela não é evidente por si mesma e seria um alvo fácil para qualquer filósofo materialista.

5.2. Da Faculdade de Aperfeiçoamento

De qualquer modo, reconhecer essa grande importância de uma das propriedades inerentes à alma do homem torna ainda mais surpreendente o fato de Rousseau sustentar que pareça haver uma certa primazia atribuída à perfectibilidade, enquanto característica distintiva do homem, em detrimento da própria liberdade. Retomemos, no *segundo Discurso*, a citação mencionada anteriormente, passagem decisiva, na qual o autor de Genebra contrapõe à liberdade a perfectibilidade:

Ainda que as dificuldades que envolvem todas essas questões [a respeito da liberdade] deixassem por um instante de criar divergências sobre a diferença entre o homem e o animal, permaneceria outra qualidade muito específica que os distingue e sobre a qual *não pode haver contestação*,³⁰⁸

Eis como Rousseau refere-se à perfectibilidade, definindo-a do seguinte modo:

É a faculdade de aperfeiçoar-se – [ou perfectibilidade] – faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós tanto na espécie como no indivíduo, ao passo que o animal é, depois de alguns meses, o mesmo que se tornará por toda a vida, e sua espécie, passados mil anos, a mesma do primeiro ano. (...)

Essa expressão é de grande importância para a compreensão do *segundo Discurso* de Rousseau. Pois, se a liberdade natural está posta sob suspeitas³⁰⁹, o único traço que permite realmente explicar como o homem original, quase indistinto dos demais animais, poderia tornar-se o que enfim se tornou, sem levar em conta as distinções que o autor considera como aquisições tardias, passa a ser apenas a perfectibilidade. E se, como defende Rousseau, o

³⁰⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 142. Grifos nossos: notar o estatuto elevado que o autor confere a essa qualidade que, independentemente da liberdade, comprimiria incontestavelmente a função argumentativa de provar a distinção específica do homem com relação aos outros animais.

³⁰⁹ Ao menos é essa a interessante conclusão de Lee Maclean, que vai ao encontro de nossa leitura: “Essas objeções [sobre a liberdade], entretanto, teriam um peso substancial para os contemporâneos iluministas de Rousseau, muitos dos quais estariam altamente inclinados a rejeitar argumentos sobre a liberdade em geral e sobre a espiritualidade da alma em particular. La Mettrie, Helvétius, D'Holbach, Diderot e Voltaire escreveram críticas à doutrina da liberdade. Rousseau, portanto, precisa de uma distinção de espécie alternativa e incontroversa. E a perfectibilidade se encaixa muito bem.” In: Lee Maclean. *The Free Animal: Rousseau on Free Will and Human Nature*. Toronto: University of Toronto Press, 2013, p. 37.

processo de saída do estado de natureza para o modo de vida em sociedade trouxe consigo efeitos danosos para os homens diante de nossos olhos, a perfectibilidade deve carregar, ao menos parte, essa responsabilidade. É assim que devemos interpretar a continuação dessa passagem:

(...) Por que apenas o homem está sujeito a tornar-se imbecil? Será que assim ele volta ao seu estado primitivo, e o animal, que nada adquiriu e nada tem a perder, permanece com seu instinto, enquanto o homem torna a perder pela velhice ou outros acidentes tudo o que sua “perfectibilidade” o fizera adquirir, recaindo assim mais baixo do que o próprio animal? Seria triste para nós vermo-nos forçados a admitir que essa faculdade *quase ilimitada* que o distingue seja a causa de todas as desgraças do homem. É ela que, com o tempo, retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele o tirano de si mesmo e da natureza³¹⁰.

Ao analisarmos com cautela a passagem acima, certamente a carga “negativa” salta aos olhos. Porém, há certas ideias de fundo que Rousseau está combatendo para que assuma esse tom pessimista. Uma das principais é também uma das mais queridinhas do Século das Luzes, a saber: *a noção de progresso*, entendendo com isso uma concepção histórica como uma espécie de processo linear, sempre em direção à melhoria ou ao aprimoramento. Rousseau chama atenção para o fato de que o progresso e a aplicação de aparentes avanços em termos dos conhecimentos – sejam eles científicos ou artísticos, sejam técnicos, morais, etc., etc. – nem sempre estão ligados a algo saudável para os costumes, as virtudes, a boa vida e, conseqüentemente, para a felicidade do gênero humano. Em uma sentença, na concepção de perfectibilidade de Rousseau é possível aperfeiçoar-se e, paradoxalmente, tornar-se pior do que se era antes. Tal compreensão fica muito evidente ainda em uma das defesas que Rousseau faz de seu *primeiro Discurso*, onde se lê: “não devemos amedrontar-nos tanto com a vida puramente animal, nem a considerar a pior condição em que podemos cair; pois ainda valeria bem mais assemelhar-se a uma ovelha do que a um anjo mau”³¹¹.

É claro que, no *segundo Discurso*, muito do que está em jogo se relaciona aos problemas da teodiceia, em vista dos quais Rousseau está tentando explicar como os homens tornaram-se maus e, ao mesmo tempo, inocentar Deus (ou a Natureza) e, pode-se dizê-lo, até mesmo “a bondade” original do coração humano, enquanto reserva as maiores acusações para as

³¹⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 142.

³¹¹ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Dernière réponse de J.-J. Rousseau [à Bordes]*, p. 78.

monstruosidades em vigor nas sociedades do presente. Do contrário, ter-se-ia que admitir que seus principais adversários tinham razão ao supor o homem mau por natureza, ou seja, que os homens carregam a culpa de sua condição com base na doutrina cristã do “pecado original”, ou então admitir que a liberdade das ações humanas não passa de ilusão, como o querem certas vertentes do materialismo, quase tão dogmáticas como os defensores da doutrina anterior.

Ao negar ambas as opções, Rousseau terá de culpar os homens por seus próprios males. Porém, ao mesmo tempo, o filósofo também abrirá a *possibilidade* para a contingência: tudo poderia ter se passado de modo diferente, e, se é assim, tudo ainda pode sofrer transformações para um estado de coisas melhor do que este que ele vê diante de seus olhos. No *Discurso*, entretanto, tratava-se de explicar como a desigualdade natural pretendeu legitimar-se como uma desigualdade “de direito”. Então, e só então, as distinções naturais no estado de natureza das quais os efeitos mal se faziam sentir, e em nada influenciavam na felicidade humana, puderam tornar-se verdadeiros males aos homens.³¹²

O próprio fato de Jean-Jacques ter optado por inventar uma palavra – perfectibilidade [perfectibilité] – até então inexistente na língua francesa, em vez de valer-se do termo de uso corrente e linguisticamente mais próximo – perfeição [perfection] –, sem dúvidas sinaliza alguma novidade na significação bastante singular com que usa a expressão. Com efeito, a iniciativa de se criar esse “neologismo erudito” [néologisme savant] está longe de ser um capricho gratuito. Para defender tal hipótese, Jean Starobinski lança mão de quatro procedimentos, quais sejam: 1) Conferir a presença ou ausência do termo “perfectibilidade” nos dicionários anteriores e posteriores à data em que se sabe que o termo fora empregado por Rousseau; 2) Consultar os principais estudos e pesquisas sobre a história e as transformações da língua francesa no século XVIII; 3) Averiguar se é possível que o termo tenha sido cunhado por outros autores; a princípio pela via de um relato indireto que atribui a paternidade do termo a Turgot; 4) Por fim, ainda averiguando outros possíveis inventores, examinar se é possível que Grimm seja o criador do termo³¹³.

³¹² Ver a *segunda parte* do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Apesar dessa indicação geral e resumida, que nos parece uma simplificação coerente do texto, como já advertido, não é nossa intenção aprofundarmo-nos nas discussões que lá serão detalhadas.

³¹³ Eis o resumo de tal abordagem. Segundo Jean Starobinski, a palavra *perfectibilidade* é um “neologismo erudito” [néologisme savant] cunhado por Rousseau. Antes de mais nada, Starobinski constata que a palavra não aparece no *Dictionnaire de Trévoux* até 1771; não existe na quarta edição do *Dictionnaire de l'Académie* (1740); aparece na quinta edição desse dicionário, em 1798, no sentido que lhe dá Rousseau. (Cf. Ferdinand BRUNOT, *Histoire de la langue française, le XVIIIe siècle*, t. VI, I partie, fasc. I, p. 109; cf. também Ferdinand GOHIN, *Les transformations de la langue française*

O que é certo, pelo menos, é que a noção de perfectibilidade tem como resultado uma ruptura metafísica que distingue a ideia de perfeição de certa tradição relativamente difundida em seu século, concedendo-lhe uma nova formulação. Dessa tradição corrente da concepção de perfeição a que nos referimos, uma das mais significativas nos parece muito bem expressa por Leibniz, em uma das oportunidades em que trata da “perfeição divina”. Assim ele escreve:

Deus é um ser absolutamente perfeito. (...) Possui em conjunto todas as várias perfeições distintas, que lhe pertencem no grau mais elevado. É preciso também conhecer o que é a perfeição. Eis uma marca bem segura dela, a saber: formas ou naturezas insuscetíveis do último grau não são perfeições, como, por exemplo, a natureza do número ou da figura; pois o número maior de todos (ou melhor, o número dos números), bem como a maior de todas as figuras, implicam contradição; mas a máxima ciência e a onipotência não encerram qualquer impossibilidade. Por conseguinte, o poder e a ciência são perfeições, e enquanto pertencem a Deus não têm limites³¹⁴.

Constatemos que a perfectibilidade permite diferenciarmos de uma vez por todas as “perfeições parciais”, a que está apto o homem, da perfeição divina, cujo estatuto é o de um “ser absolutamente perfeito”. Diferentemente das formulações de Leibniz, para Rousseau o homem não encerra em si todos os seus predicados e está à mercê de todas as circunstâncias. Essas, por sua vez, auxiliarão em como a perfectibilidade, essa qualidade “quase ilimitada”, poderá desenvolver, em maior ou menor grau, as faculdades humanas. Porém, pela própria limitação metafísica da natureza de toda criação, as perfeições dessas faculdades humanas, cujo desenvolvimento aliás é apenas contingente, não se confundem com a “perfeição” absoluta e divina do Autor das coisas ou da Natureza. Ora, se há, por assim dizer, uma distinção

pendant la 2e moitié du XVIIIe siècle, Paris, 1903; e *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, t. VIII, pp. 237-238, de W. von Wartburg). Em seguida, Starobinski observa que Antoine Charma, na página 68 de seu estudo sobre Condorcet, relata que o termo, já em 1750, era usado por Turgot em conversas, embora não haja registros de que o tenha empregado por escrito. Ademais, não parece razoável estabelecer um fato histórico com base no estudo de um comentador que não é sequer sobre o próprio Turgot, mas sobre seu historiador, o qual, por sua vez, pretendendo narrar os fatos da vida de Turgot, afirma ter testemunhado o autor emitir uma palavra em certa conversa. Tal expediente não me parece fundado em algo muito sólido. Por fim, há ainda a aparição da mesma palavra na edição de fevereiro de 1755 da *Correspondance littéraire*, em que também se notam semelhanças perturbadoras com nossa passagem do *Discours sur l'inégalité*. Na época em que o texto de Grimm foi publicado, o manuscrito do *Discours* já estava há muito tempo nas mãos de Rey. Nos acréscimos e correções enviadas por Rousseau, nenhuma das cartas remanescentes menciona qualquer acréscimo referente à perfectibilidade. Portanto, é certo que Rousseau não foi influenciado pela publicação de Grimm. O inverso é infinitamente mais provável: Grimm teria recebido o manuscrito de Rousseau ou teria adotado suas ideias por meio de seu contato com o genebrino, ou ainda, indiretamente, através de seu amigo mútuo, Diderot. In: Jean Starobinski. *Notes. O.C.*, t. III, pp. 1317-1319.

³¹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz. *Discours de métaphysique*, 2004, I.

“ontológica” entre essas duas espécies de perfeições, é razoável que para ideias distintas se atribuam palavras também distintas. A definição de Deus passa pelo reconhecimento da suma perfeição de seus atributos; a do homem, pela perfectibilidade.

Consideremos agora a perfectibilidade sob um outro aspecto. A leitura que Cassirer faz de Rousseau, embora já tenha sido diversas vezes acusada de certa intromissão kantiana por parte do comentador, sua interpretação sobre o papel da perfectibilidade em sua interface com a liberdade parece fazer total justiça ao pensamento de Rousseau. A tese de Cassirer é de que

Se Rousseau lamenta o dom da “perfectibilidade” que distingue os homens de todos os outros seres vivos, ele também sabe que a salvação final só pode advir através dela. Pois apenas através dela e não através da redenção e da ajuda divina cresce no homem, afinal, a liberdade que o torna senhor de seu destino: “car l’impulsion du seul appétit est l’esclavage et l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté”³¹⁵

Essa leitura permite articularmos a perfectibilidade com a liberdade em nome de uma abertura para certo “otimismo antropológico”. É verdade que tanto a perfectibilidade quanto a liberdade são formas de descrever a relativa independência do homem em relação ao instinto. E é essa articulação que, de certo modo, nos permite pensar que outra história é possível, até mesmo quando olhamos para o passado. É o que Rousseau observa ao descrever como o povo se reunia na Roma antiga:

O povo reunido, dir-se-á, que quimera! É uma quimera hoje, mas não o era há dois mil anos atrás; será que os homens *mudaram de natureza*? Os limites do possível nas coisas *morais* são menos estreitos do que pensamos. São nossas fraquezas, nossos vícios, nossos preconceitos que os reduzem. As almas pequenas não acreditam nos grandes homens: vis escravos sorriem com um ar de deboche diante da palavra liberdade. Pelo que *se fez*, consideremos o que *se pode fazer* (...). Remontando aos primeiros tempos das nações, descobrimos que a maioria dos antigos governos (...) tinha Conselhos semelhantes. Seja como for, este único fato incontestável responde a todas as dificuldades: [passar] *do existente ao possível, a consequência* me parece boa.³¹⁶

³¹⁵ Ernst Cassirer. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999, p. 76. Ao final Cassirer faz menção ao *Contrato Social*, Livro I, Cap. VIII. [“porque o impulso do puro apetite é escravidão e a obediência à lei que se prescreveu é liberdade”.]

³¹⁶ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Du Contrat social*, Livro III, Cap. XII, pp. 425-426. Grifos nossos.

No trecho em questão, o autor do *Contrato Social* coloca a seguinte questão sobre os limites da natureza humana: “será que os homens *mudaram de natureza?*”. Acontece que diante da apreciação de algo que, no presente, se julga impossível, ou melhor, “quimérico”, Rousseau mostra que essa mesma “quimera”, no passado, “há dois mil anos atrás”, existiu concretamente como “fato incontestável”. Não creio estar muito longe da validade lógica ao fazer ver que restam apenas duas opções de resposta à pergunta levantada pelo filósofo. Ambas lhe são igualmente favoráveis. De um lado, caso se responda que *os homens não mudaram de natureza*, então o que parecia impossível não o era realmente; e, portanto, não é quimérico esperar que a natureza humana seja capaz daquilo de que ela sempre fora. Por outro lado, se afirmarmos que *os homens mudaram de natureza*, então, pela mesma razão, ela pode mudar; e, portanto, nada a impede de mudar novamente no sentido de alcançar o que se supunha impossível. Há algo de engenhoso em extrair consequências inesperadas de um princípio tão óbvio – que poderíamos expressar de tal maneira: a existência de algo depende de sua possibilidade de existência. Nada além disso.

5.3. Do Papel das Circunstâncias

“Do existente ao possível”. Eis precisamente um dos papéis fundamentais da perfectibilidade no *segundo Discurso*. O que Rousseau faz ao lançar mão da perfectibilidade é, de fato, muito semelhante ao que “cotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo”³¹⁷: trata-se de explicar a possibilidade de formação do mundo a partir da existência constatável do mundo. Ora, analogamente, a perfectibilidade explica a possibilidade de descrever as transformações dos homens a partir da apreensão das características de sua existência atual. Como vimos, a perfectibilidade é a faculdade pela qual os seres humanos são capazes de progredir – ou regredir – em suas realizações e em seu próprio desenvolvimento. Em parte, porque está presente “tanto na espécie quanto no indivíduo”, ela pode servir como um elo entre o estado hipotético e pré-social da natureza e os estados de sociedade.

Entendida como uma qualidade inerente à constituição original da natureza humana, a perfectibilidade, no entanto, nada faz sozinha, sem a ajuda das circunstâncias:

Depois de haver mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente nunca poderiam desenvolver-se por si sós, que para tanto necessitavam do concurso fortuito de várias causas estranhas, que poderiam jamais nascer, e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me

³¹⁷ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 133.

considerar e relacionar os diferentes acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana ao deteriorar a espécie, tornar mau um ser ao torná-lo sociável e, de uma época tão recuada, trazer afinal o homem e o mundo ao ponto em que os vemos.³¹⁸

Ao contrastar os dois estados – o estado natural e o estado social – ou essas duas concepções de existência humana – “o homem da natureza” e “o homem do homem” – Rousseau coloca no centro das atenções o processo de transformação do homem em seu oposto do que foi o ponto de partida: o processo de desnaturação ou socialização. Quanto mais ele enfatiza a oposição, mais o “homem do homem” se manifesta como a negação do “homem da natureza”, e mais importante a questão das formas e causas da desnaturação, e seu significado em relação à vocação do homem, torna-se vital para toda a problemática antropológica e sociológica de Rousseau. O questionamento das origens do estado atual, explicitamente condenado e negado como equivalente a um “mundo de aparências”, no qual o homem perde sua “bondade” natural e se torna moralmente depravado, nos leva de volta ao processo pelo qual o homem, naturalmente bom e livre, foi transformado em um rebanho formado por homens perversos e acorrentados. A oposição entre o “homem natural” e o “homem social” baseia-se somente nesse processo e pode ser explicada por meio de sua análise: não podemos saber a verdade sobre o homem – como indivíduo e como espécie – sem responder à pergunta sobre os caminhos da desnaturação, concebida acima de tudo como um processo existencial. Notemos que, semelhante ao que acontece no caso da liberdade, a maneira como Rousseau define essa qualidade específica da natureza humana ainda permanece essencialmente algo indeterminável: em primeiro lugar, porque ela é necessariamente dependente de circunstâncias e acasos que o próprio agente humano desconhece, e que poderiam jamais acontecer; isto é, a perfectibilidade, ela própria, para que se realize, depende de condicionantes cujo controle lhe escapa. Em segundo lugar, supondo que sua ação aconteça, os efeitos que dela resultam podem ser tão distintos entre si, a ponto de serem opostos, ou ainda que sejam os mesmos efeitos, eles quase certamente não serão igualmente apropriados nem mesmo para dois homens distintos.

Portanto, se por um lado esse conceito flexível da perfectibilidade tem um papel importante na explicação de Rousseau sobre a transformação da natureza humana, isto é, sua *desnaturação*, por outro lado, ele termina por esvaziá-la de qualquer concepção “essencialista” da natureza humana. Se todo o relato do desenvolvimento da razão, da linguagem e da

³¹⁸ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 162.

sociedade no restante do *segundo Discurso* baseia-se primordial e explicitamente na perfectibilidade, é apenas porque as circunstâncias nos desenvolveram em tal e tal sentido, e não neste ou em outro. Quanto do que somos não é fruto de acasos funestos?

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

6.1. Da Dimensão Ética

A dificuldade da questão antropológica, em Rousseau, também assume uma dimensão ética, por assim dizer, e podemos identificar duas novas dificuldades para a concretização do conhecimento do homem. Em sua importante contribuição para os estudos de Rousseau, Pierre Burgelin avaliou que “todo o encanto particular da obra reside na estreita ligação entre o sistemático e o existencial”³¹⁹. Podemos ir além e dizer que a aplicação sistemática se submete inteiramente a uma perspectiva ética, cuja expressão se faz sentir por uma experiência vivida. Não se trata mais, então, de simplesmente apresentar um conhecimento ao leitor através de ensinamentos que se baseiam na autoridade dos homens, ou dos argumentos que eles podem produzir, mas de colocá-los “em condições de compreender [en état de comprendre/ concevoir] por si mesmos”³²⁰. Às dificuldades epistemológicas dessa tarefa parece corresponder também uma crítica ainda mais profunda e abrangente. Burgelin³²¹ argumenta que Rousseau, na esteira de Montaigne, professa um certo ceticismo em relação à tradição filosófica. Mais ainda: considera suspeito todo o conhecimento que seja produto da razão humana.

Ora, eis aí mais um de seus paradoxos: Jean-Jacques não empreende o mesmo estudo que condena? Por mais que atribua o cultivo de sua própria erudição a causas externas e sua entrada na carreira literária a circunstâncias fortuitas, o fato é que Rousseau continua escrevendo. Não haveria nisso uma inconsequência? Certamente, se seu objetivo fosse simplesmente instruir seu leitor. Ao invés de fazê-lo, o autor do *Emílio* deseja produzir efeitos práticos em seu leitor à medida que o instrui para além do conhecimento discursivo, exercendo, enfim, influência nos próprios móveis das ações humanas.

Repito-o: os argumentos frios podem determinar nossas opiniões, mas não nossos atos; fazem-nos acreditar e não agir. (...) Como não se percebe que, se todas as lições que damos sobre esse ponto não têm êxito, é porque não têm razão de ser para a sua idade e porque é importante revestir a razão com formas que a tornem desejável? Falai-lhe com gravidade quando preciso, mas tenha sempre no que lhe dizeis um atrativo que o force a escutar-vos.³²²

³¹⁹ Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau*, 1973, p. 32-33.

³²⁰ J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Émile ou de l'éducation*, p. 526 e p. 532.

³²¹ Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau*, p. 42-43.

³²² J.-J. Rousseau. *O.C.*, t. IV, *Émile ou de l'éducation*, p. 648 ; p. 651.

Belo toque de retórica! A lição que podemos tirar disso é que o mero discurso racional não terá grande êxito, é preciso torná-lo desejável. Para que se torne desejável, é preciso torná-lo tangível ou concreto no mundo das ações. Quem sabe nem tudo seja uma causa perdida.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. 1-5. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

_____. *Correspondance complète de Rousseau*. LEIGH, R. A. (Org.). Oxford: Oxford University Press, 1972.

_____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris : GF Flammarion, 2008.

_____. *Du contrat social*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi. Paris : GF Flammarion, 2001.

_____. *Émile ou de L'éducation*. Introduction, notes et bibliographie par André Charrak. Paris : GF Flammarion, 2009.

_____. *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*. Introduction de Michel Foucault. Paris: A. Colin/ Bibliothèque de Cluny, 1962.

Traduções Consultadas

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Trad. Wilson Lousada. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Biblioteca Áurea, 2018.

_____. *Confissões*. Trad. Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru: Edipro, 2008.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais*. Trad. Fabio Stieltjes Yasoshima. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. *Cartas a Malesherbes*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. In: *Textos autobiográficos e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. *Carta a Voltaire sobre Providência*. Trad. Ana Luiza Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Carta ao Sr. Philopolis*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Educ/Unesp, 2006.

_____. *Cartas Morais*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Thiago Vargas. In: *Textos de intervenção política*. São Paulo: Unesp, 2022.

_____. *Devaneios do caminhante solitário*. Trad. Jacira de Freitas e Claudio A. Reis. São Paulo: Unesp, 2022.

_____. *Devaneios do caminhante solitário*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *Discurso sobre a economia política*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Nagle. Notas de Jean François Braunstein. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Maria das Graças de Souza. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. *Do Contrato Social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. Prefácio de Pierre Burgelin. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Do Contrato Social*. Trad. Ciro Lourenço Borges Jr. e Thiago Vargas. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. *Do Contrato Social*. Trad. Edson Bini. 2ª Ed. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Introdução de Michel Launay. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Emílio ou Da educação*. Trad. Thomaz Kawauche. Posfácio de Thiago Vargas. São Paulo: Unesp, 2022.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. Apresentação de Bento Prado Jr. 3ª ed. Campinas: Unicamp, 2008.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. *Extrato e julgamento do Projeto de Paz Perpétua de Abbé de Saint-Pierre*. Trad. Sérgio Bath. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

_____. *Fragments Políticos*. Trad. Sérgio Bath. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

_____. *Manuscrito de Genebra*. Trad. Sérgio Bath. In: *Rousseau e as Relações Internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

_____. *Prefácio de Narciso*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Projeto de constituição para a Córsega*. Trad. Thiago Vargas. In: *Textos de intervenção política*. São Paulo: Unesp, 2022.

_____. *Respostas às objeções dirigidas ao primeiro Discurso*. Trad. Maria das Graças de Souza (et al.). In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. *Rousseau juiz de Jean-Jacques : Diálogos*. Trad. Jacira de Freitas e Cláudio A. Reis. São Paulo: Unesp, 2022.

Bibliografia Crítica e Outras Referências

ALTHUSSER, Louis. *Cours sur Rousseau*. Paris: Le Temps des Cérises, 2012.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: The Viking Press, 1965.

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: LGF, 1992.

_____. *Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

AUDI, Paul. *Rousseau. Éthique et Passion*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau. Solitude et Communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

BENSAUD-VINCENT, B. ; BERNARD, B. (Ed.) *Rousseau et les sciences*. Paris : L'Harmattan, 2003.

BERGSON, Henri. “A Filosofia francesa”. Trad. Silene Torres Marques. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 257-271.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BUCHENAU, Stefanie; LYSSY, Ansgar (Ed.). *Humankind and Humanity in the Philosophy of the Enlightenment*. London: Bloomsbury Academic, 2023.

BUFFON, Georges Louis Leclerc. *História Natural*. Trad. Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta e Ana Carolina Soliva Soria. São Paulo: Unesp, 2020.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau*. Paris: Slatkine, 1973.

BURKE, Peter. *O que é história do conhecimento?* Trad. Claudia Freire. São Paulo: Unesp, 2016.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas: Unicamp, 1994.

_____. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Prefácio e posfácio de Peter Gay. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CHARRAK, André. *Rousseau de l'empirisme à l'expérience*. Paris: Vrin, 2013.

CHARRAK, André; SALEM, Jean. (Ed.). *Rousseau et la philosophie*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2004.

COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London/ New York: Routledge, 2019.

CONDILLAC, Abbé de. *Traité des sensations*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984.

COOPER, Laurence D. *Rousseau, and the Problem of the Good Life*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.

CROCKER, Lester G. *Nature and Culture – Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963.

_____. *The Age of Enlightenment*. New York: Walker and Company, 1969.

DE MAN, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Cours sur Rousseau : Sorbonne 1959-1960*. Manuscrito disponível em: <https://deleuze.cla.purdue.edu/lecture/lecture-01-14/>

DENT, Nicholas J. H. *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla/ Discurso Editorial, 2009.

_____. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. [1948] Paris: Slatkine Reprints, 1979.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Prefácio e notas de Gérard Lebrun; Trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Jr. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DIDEROT, D. ; D’ALEMBERT, J. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Disponível em: <https://encyclopedia.uchicago.edu/>. Acesso em 03/10/2023.

_____. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios* (6 vols.). Trad. Pedro Paulo Pimenta (et al.). São Paulo: Unesp, 2015-2017.

DOUGLASS, Robin. *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. 2ª éd. Paris : Albin Michel, 1995.

DURKHEIM, Émile. *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia*. Trad. Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

EIGELDINGER, Marc. *Lumières du mythe*. Paris : Presses Universitaires de France, 1983.

FABRE, Michel. *Jean-Jacques Rousseau – Une fiction théorique éducative*. Paris : Hachette, 1999.

FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: São Paulo: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FONTENELLE, Bernard Le Bovier. *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Trad. Denise Bottmann. Apresentação de Luiz Roberto Monzani. 2ª Ed. Campinas: Unicamp, 2013.

GAUTHIER, David. *Rousseau: The Sentiment of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GAY, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1969

_____. *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, 3 vol. New York: Alfred A. Knopf, 1964.

GILOT, Michel.; SGARD, Jean. (Org.). *Le Vocabulaire du Sentiment dans l'Œuvre de J.-J. Rousseau*. Genève/ Paris : Slatkine, 1980.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*. 2ª éd. Paris : Vrin, 1983.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*. 2ª éd. Paris: Vrin, 2000.

GRACE, Eve; KELLY, Christopher (Ed.). *The Challenge of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. *The Rousseauian Mind*. New York: Routledge, 2019.

GROETHUYSEN, Bernard. *Jean-Jacques Rousseau*. 2ª éd. Paris: Gallimard, 1949.

GUICHET, Jean-Luc. *Rousseau, l'animal et l'homme : L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Cerf, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

HOBBS, Thomas. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited with an Introduction by Bernard Gert. Indianapolis: Hackett, 1991.

_____. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Leviatã*. In *Hobbes* (Col. "Os Pensadores") Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HULLIUNG, Mark. *Rousseau and the Dilemmas of Modernity*. New York: Routledge, 2017.

_____. *The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the philosophes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. 2ª Ed. São Paulo: Unesp, 2009.

IMBERT, Francis. *Contradiction et Altération chez J.-J. Rousseau*. Paris : L'Harmattan, 1997.

LANSON, Gustave. “L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, VIII, 1912, pp. 1 - 32.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau – Écrivain politique*. 2ªed. Revue et augmentée avec préface de Jean Starobinski. Genève/ Paris : Slatkine, 1989.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris : Gallimard, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LOCKE, John. *Some Thoughts Concerning Education*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. *The second treatise of government, and A letter concerning toleration*. New York: Dover Publications, 2002.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins Editora S. A., 1968.

MACLEAN, Lee. *The Free Animal: Rousseau on Free Will and Human Nature*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

MANDEVILLE. *A Fábula das Abelhas ou Vícios Privados, Benefícios Públicos (Vol. I)*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Unesp, 2017.

MARKS, Jonathan. *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: Cambridge University Press, 2005.

MASTERS, Roger Davis. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

MATTOS, Franklin. *Outra versão das Luzes*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

MELZER, Arthur M. *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago/ London: Chicago University Press, 1990.

- MENIN, Marco. *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*. Bologne: Il Mulino, 2013.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. In: *Montaigne* (Col. “Os Pensadores”). Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MONZANI, Luiz Robert. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- NEIDLEMAN, Jason. *Rousseau’s ethics of truth: a sublime science of simple souls*. New York: Routledge, 2017.
- NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau’s critique of inequality: Reconstructing the second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- O’HAGAN, Timothy. *Rousseau*. London/ New York: Routledge, 2003.
- PASSMORE, John A. *The Perfectibility of Man*. Londres: Duckworth, 1970.
- PIMENTA, Pedro Paulo. *A trama da natureza: Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Unesp, 2018.
- PLAMENATZ, John. *Man and Society – Political and Social Theory: Machiavelli through Rousseau*. (Vol. 1). New York: McGraw-Hill Book Company, 1963.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. (Org.). Franklin de Mattos. São Paulo: Unesp, 2018.
- PUFENDORF, Samuel. *The Political Writings of Samuel Pufendorf*. Trad. Michael J. Seidler. New York: Oxford University Press, 1994.
- RADICA, Gabrielle. *L’Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- RILEY, Patrick (Org.). *Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O Iluminismo e os reis filósofos*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*. 2ª Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2021.
- _____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996.
- SCOTT, John T (Ed.). *Jean Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, 4 vols. New York: Routledge, 2006.

_____. *Rousseau's reader: strategies of persuasion and education*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: A study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SOUZA, Maria das Graças. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. *Voltaire e Rousseau: Metafísica e História*. In: MENEZES, Edmilson (Org.). *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau*. Ilhéus: Editus, 2006.

STAROBINSKI, Jean. *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 2012.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. [1ª Ed. 1991]. Trad. Maria Lucia Machado. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

STRONG, Tracy B. *Jean-Jacques Rousseau: the politics of the ordinary*. 2ª Ed. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *Frail Happiness: An Essay on Rousseau*. Trad. John T. Scott e Robert D. Zaretsky. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

_____. *O Espírito das Luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008.

VAUGHAN, C. E. *Introductions, and notes*. In: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

VOLTAIRE. *Cartas Inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Dicionário Filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

WAHL, Jean. *Tableau de la Philosophie Française*. Paris : Revue Fontaine, 1946.

WOKLER, Robert. *Rousseau: a very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *Rousseau, the Age of Enlightenment, and their Legacies*. Princeton: Princeton University Press, 2012.