

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE  
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

**ANTONIO CARLOS BORGES DA SILVA**

**NATUREZA E SOCIEDADE:** esboços para uma antropologia em Rousseau

São Luís

2019

**ANTONIO CARLOS BORGES DA SILVA**

**NATUREZA E SOCIEDADE:** esboços para uma antropologia em Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva  
Façanha

São Luís

2019

Borges da Silva, Antônio Carlos.

Natureza e Sociedade: esboços para uma antropologia em Rousseau / Antônio Carlos Borges da Silva. - 2019. 105f.

Orientador (a): Luciano da Silva Façanha.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade/CCH, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Antropologia. 2. Civilização. 3. Natureza. 4. Rousseau. 5. Sociedade. I. Façanha, Luciano da Silva. II. Título.

**ANTONIO CARLOS BORGES DA SILVA**

**NATUREZA E SOCIEDADE:** esboços para uma antropologia em Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovada em:        /        /

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha** (Orientador)

Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas**

Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Edward Rodrigues Júnior**

Universidade Estadual do Maranhão

Aos meus pais.

## **AGRADECIMENTOS**

A presente dissertação não poderia chegar a bom termo se não houvesse a indispensável colaboração dos meus colegas de turma, o apoio dos meus familiares, e o auxílio do meu professor-orientador. Por isso, a todos eles, seguem o meu reconhecimento e a minha gratidão.

À minha Família.

Aos dois amigos excepcionais, Campos Júnior e Lícia Gemaque, pelo incentivo e pelos valiosos conselhos.

Aos meus queridos colegas de turma por terem proporcionado momentos agradáveis e instrutivos, assim como pela partilha das experiências.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha, pela paciência, gentileza e competência profissional na orientação.

Aos professores, à Coordenação e ao pessoal técnico-administrativo do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade.

À Banca Examinadora.

*É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas.*

Jean-Jacques Rousseau

## RESUMO

Para o filósofo Jean-Jacques Rousseau, o conhecimento antropológico deve embasar a reflexão sobre a realidade do homem, notadamente no que concerne aos seus aspectos sociais, políticos, morais, jurídicos, pedagógicos, estéticos e religiosos. Rousseau refutou alguns dos principais pressupostos antropológicos do Iluminismo do século XVIII, como o universalismo e o racionalismo, que consideravam o homem como um ser abstrato e racional, contribuindo para o desenvolvimento de novos campos teóricos para as ciências do homem. Rousseau sustentou a unicidade da natureza humana, todavia, reconheceu que o homem pode ser modificado pelas circunstâncias históricas e geográficas. A natureza humana pode assim ser apreendida em sua existência ontológica e histórica. Por conseguinte, a análise do homem natural, em contraposição ao homem social, nos permite afirmar que o fenômeno humano se compreende nessa perspectiva dicotômica. Ao adentrar no universo da cultura, a qual se constituiu como uma espécie de segunda natureza, o homem modificou-se a si mesmo, transmutando sua natureza primitiva ou originária. Passou assim da condição de animalidade para a condição de humanidade. Essa perspectiva abre espaço para importantes reflexões sobre o homem do ponto de vista de uma antropologia filosófica e empírica. Pode-se afirmar ainda que, para Rousseau, existe uma relação intrínseca entre o progresso histórico, produto da civilização, e a corrupção da natureza humana. Ao se entregar ao devir histórico, o homem construiu os mecanismos pelos quais perdeu sua liberdade e tornou-se escravo das aparências sociais, que são o simulacro da natureza. Essa condição se mostrou predominante em decorrência da instauração da sociedade civil, do trabalho e da propriedade privada, mediados pela linguagem. As concepções de Rousseau sobre o homem como um ser histórico, dotado de liberdade e perfectibilidade, tornaram-se um dos maiores legados ao pensamento moderno no âmbito das ciências humanas. Assim, o presente estudo visa contribuir com as discussões acerca do pensamento de Rousseau mediante alguns esboços de caráter antropológico, considerando a análise do postulado do estado de natureza formulado pelo autor.

Palavras-chave: Rousseau. Natureza. Sociedade. Civilização. Antropologia.

## **ABSTRACT**

According to the philosopher Jean-Jacques Rousseau, anthropological knowledge must base the reflection on the reality of man, especially with regard to its social, political, moral, legal, pedagogical, aesthetic and religious aspects. Rousseau refuted some of the major anthropological assumptions of the eighteenth-century Enlightenment, such as universalism and rationalism, which regarded man as an abstract and rational being, contributing to the development of new theoretical fields for the sciences of man. Rousseau sustained the oneness of human nature, yet he recognized that man can be modified by historical and geographical circumstances. Human nature can thus be apprehended in its ontological and historical existence. Therefore, the analysis of the natural man, as opposed to the social man, allows us to affirm that the human phenomenon is understood in this dichotomous perspective. In entering the universe of culture, which was constituted as a kind of second nature, man changed himself, transmuting his primitive or original nature. He passed from the condition of animality to the condition of humanity. This perspective opens space for important reflections on man from the point of view of a philosophical and empirical anthropology. It may be further argued that for Rousseau there is an intrinsic relationship between historical progress, the product of civilization, and the corruption of human nature. By surrendering to historical becoming, man has built the mechanisms by which he has lost his freedom and has become a slave to social appearances, which are the simulacrum of nature. This condition was predominant as result of the establishment of civil society, labor and private property, mediated by language. Rousseau's conceptions of man as an historical being, endowed with freedom and perfectibility, have become one of the greatest legacies of modern thought in the human sciences. Thus, the present study aims to contribute to the discussions about Rousseau's thought through some anthropological sketches, considering the postulate analysis of the state of nature formulated by the author.

**Keywords:** Rousseau. Nature. Society. Civilization. Anthropology.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>ROUSSEAU E O ESTUDO DO HOMEM.....</b>	<b>17</b>
<b>2.1</b>	<b>Observação e história .....</b>	<b>23</b>
<b>2.2</b>	<b>A ideia de homem na Ilustração e a fundamentação do pensamento antropológico em Rousseau .....</b>	<b>27</b>
<b>2.3</b>	<b>Contribuições de Rousseau às ciências humanas .....</b>	<b>39</b>
<b>3</b>	<b>O ESTADO DE NATUREZA E O ESTADO SOCIAL .....</b>	<b>45</b>
<b>3.1</b>	<b>O estado de natureza primitivo .....</b>	<b>50</b>
<b>3.2</b>	<b>O estado de natureza histórico .....</b>	<b>56</b>
<b>3.3</b>	<b>O estado social.....</b>	<b>61</b>
<b>4</b>	<b>PERFECTIBILIDADE E CORRUPÇÃO DOS COSTUMES.....</b>	<b>70</b>
<b>4.1</b>	<b>O silêncio da Natureza e o artifício da fala .....</b>	<b>75</b>
<b>4.2</b>	<b>Os progressos da desigualdade.....</b>	<b>81</b>
<b>4.3</b>	<b>Os dramas da civilização.....</b>	<b>91</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>98</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>102</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A interrogação do homem acerca de si mesmo, como bem observou Ernst Cassirer, tem sido, no decorrer do tempo, a maior meta da indagação filosófica<sup>1</sup>. Representa a síntese, o ponto fixo e imutável a partir do qual se pode estabelecer diferentes perspectivas sobre outras questões, pois ela comporta em si ideias nucleares que se relacionam aos mais diversos aspectos da vida humana, quer sejam políticos, culturais, religiosos, filosóficos, morais ou sociais. Essa indagação fundamental se encontra, por assim dizer, na base da cultura e de todo o pensamento do homem desde as suas origens mais remotas.

Cassirer observou ainda que nem mesmo os pensadores mais céticos poderiam negar a possibilidade e a necessidade do conhecimento de si mesmo como um princípio geral sobre o qual se deve assentar o próprio conhecimento.

Em dado momento no período da Antiguidade clássica, os problemas surgidos no domínio da investigação do universo físico e lógico foram diretamente relacionados ao conhecimento antropológico. Com efeito, Heráclito, um dos maiores estudiosos dessa época, reconhecidamente uma grande personalidade por seus estudos fisiológicos, chegou mesmo a afirmar que o conhecimento da natureza era impenetrável sem o estudo do homem.

Contudo, foi com o pensador grego Sócrates que o conhecimento do homem obteve novo impulso e tornou-se preponderante em face do contexto social e político da história do Ocidente. Portanto, na historiografia do pensamento filosófico, o nome desse grande filósofo tem sido, com toda a justiça, associado ao princípio antropológico do “conhece-te a ti mesmo”, como regra universal para o mundo da moralidade.

Assim, o triunfo de uma questão que se apresentava desde o limiar da consciência do homem, tornou-se inequívoco, em razão de que ela não somente foi herdada de épocas precedentes, como também desenvolvida para responder aos problemas políticos e sociais no momento de uma profunda fragmentação do ideal de polis grega.

No século XVII, o filósofo francês René Descartes inaugurou a filosofia moderna ao fundamentar o conhecimento no cogito. O método cartesiano, fundado no cogito, pelo qual se buscava a apreensão da relação sujeito-objeto, no plano do conhecimento, inscrevia-se no contexto de uma racionalidade subjetiva, isto é, centrada no eu, pela qual o conhecimento deveria ser demonstrado mediante os princípios da introspecção, em última análise.

---

<sup>1</sup> Sobre a relevância do homem enquanto objeto da investigação filosófica, veja-se a obra *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*, capítulo I, em especial o seu parágrafo primeiro, em que Ernst Cassirer tece algumas considerações sobre o assunto, afirmando, entre outras coisas, o seguinte: “parece ser universalmente admitido que a meta mais elevada da indagação filosófica é o conhecimento de si próprio”. (CASSIRER, 1972, p. 15).

A partir das postulações desse filósofo, poderia ficar estabelecida a realidade do mundo exterior ao próprio sujeito. Nesse sentido, independentemente das críticas ao seu sistema, o exemplo de Descartes serve para demonstrar que, na história das ideias, o homem impulsiona o conhecimento retomando frequentemente as questões mais fundamentais a respeito da sua própria existência.

Henrique Vaz considera que a tradição filosófica ocidental tem colocado a indagação sobre o homem como uma das mais importantes e profícuas temáticas para a reflexão. Desse modo, pode-se afirmar que as questões relacionadas ao ser do homem têm se manifestado sob as mais variadas formas na cultura e no pensamento humano ao longo das épocas.

Desde a aurora da cultura ocidental (cujos começos se situam em torno do século VIII a. C., na Grécia), a reflexão sobre o homem, aguilhoadada pela interrogação fundamental, ‘o que é o homem?’ permanece no centro das mais variadas culturas: mito, literatura, ciência, filosofia, *ethos* e política. Nela emerge como fulgurante evidência essa singularidade própria do homem que é a de ser interrogador de si mesmo interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior. (VAZ, 1991, p. 9).

No século XVIII, as questões relacionadas à natureza do homem se constituíram em uma preocupação fundamental diante do contexto social, político e cultural da Europa ocidental. Nesse período, o movimento intelectual que representava os anseios oriundos da conjuntura social e política foi o Iluminismo, em especial o Iluminismo francês, que teve entre seus autores nomes como Montesquieu, D’Alembert, Diderot, Voltaire e Rousseau.

O Iluminismo pode ser descrito como um movimento de caráter intelectual e cultural que absorveu e difundiu os anseios ideológicos por reformas das condições políticas e sociais exigidas pelas circunstâncias da época e que tinham por objetivo a superação dessas condições, considerando sua constituição estrutural<sup>2</sup>.

O instrumento de militância ideológica desses intelectuais ou filósofos, como eram também conhecidos, era a *Enciclopédia*. Esse empreendimento editorial alcançou grande notabilidade e importância no século XVIII, abrigando em seu interior uma série de concepções e interesses difusos; mas, de uma forma geral, reivindicava a primazia da razão universalista como fundamento para as reformas no plano cultural e social.

---

<sup>2</sup> Cabe notar que o Iluminismo não se constituiu em uma corrente homogênea, como já se disse. Na atualidade, os historiadores e filósofos reconhecem os aspectos complexos das doutrinas inerentes a esse movimento. As referências trazidas aqui sobre as concepções da filosofia das Luzes possuem um caráter pontual e não esgotam o debate acerca do assunto. A título introdutório, poderíamos citar, por exemplo, Todorov, que afirma que as Luzes eram racionalistas e empiristas sob muitos aspectos. Assim: “as grandes ideias das Luzes não têm origem no século XVIII; quando elas não vêm da Antiguidade, trazem os traços da Idade Média, do Renascimento e da época Clássica. As Luzes absorvem e articulam opiniões que, no passado, estavam em conflito. É por isso que os historiadores quase sempre observaram que é preciso dissipar algumas imagens convencionais. As Luzes são ao mesmo tempo racionalistas e empiristas, herdeiras tanto de Descartes como de Locke”. (TODOROV, 2008, p. 13).

Do ponto de vista da sua organização, as sociedades europeias, em sua grande maioria, estavam constituídas em complexas e rígidas estruturas hierárquicas, caracterizadas pelas desigualdades socioeconômicas estruturais, que dificultavam a mobilidade social. Nesse contexto, a ascensão social tornava-se praticamente impossível sem o devido patrocínio das classes mais abastadas, predominando assim o clientelismo e o apadrinhamento entre os indivíduos no âmbito das suas relações sociais.

Essas características, resumidamente, marcaram a face de uma época que muitos autores denominam de “Antigo Regime”<sup>3</sup>, cujo sistema social, jurídico e econômico ainda estava ligado a antigas estruturas herdadas do feudalismo medieval.

No plano político, os filósofos iluministas buscavam combater o absolutismo do estado identificado na pessoa do monarca e ao mesmo tempo buscavam promover o cidadão a uma categoria política indispensável à constituição do Estado moderno.

Assim, as características predominantes no Iluminismo foram, a saber, a crença na legitimidade do poder da razão<sup>4</sup> universalista para gerir todos os setores da vida humana; a crítica aos fundamentos da monarquia absolutista; a defesa da tolerância e da liberdade; ademais, esse movimento combatia acirradamente todas as formas de clericalismo atreladas aos governos monárquicos.

Entretanto, Rousseau não demorou muito a romper suas relações com os enciclopedistas ao sustentar de modo cada vez mais obstinado suas concepções acerca do homem e da sociedade. Essa ruptura foi levada a termo quando Rousseau, por fim, decidiu se isolar do convívio social, mudando-se para o campo, que segundo sua opinião era o local mais adequado a uma vida simples e livre das preocupações da vida civilizada.

Rousseau expressou reiteradas vezes em seus escritos a opinião hostil acerca do cultivo dos valores civilizados como o eruditismo e as qualidades intelectuais, tão apreciadas pelos acadêmicos e pelo círculo da alta cultura, afirmando que estes valores poderiam ser incompatíveis com a natureza do homem, contribuindo para a sua degeneração.

Uma das questões essenciais na época de Rousseau, herdada da tradição precedente e desenvolvida pela escola do jusnaturalismo<sup>5</sup>, centrava-se em torno do problema da definição

---

<sup>3</sup> Para Grespan: “o ‘antigo regime’ se caracterizou essencialmente pelo rearranjo de forças entre a aristocracia e a realeza que permitiu a centralização de poder conhecida como monarquia absoluta; e o Iluminismo, ao contrário, por suas objeções de cunho liberal a elas”. (GRESPLAN, 2003, p. 21).

<sup>4</sup> Cassirer destaca o século das “Luzes” como sendo um século fortemente centrado na racionalidade. Diz o referido autor: “o século XVIII está impregnado de fé na unidade imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura”. (CASSIRER, 1994, p. 23).

<sup>5</sup> Para Guido Fassò, o jusnaturalismo não compreende uma corrente unitária. De acordo com a tradição filosófica e política ocidental, podem ser encontradas três grandes vertentes de pensamento dessa escola: “A

da natureza do homem. Rousseau observou que as concepções abalizadas pelos juristas e filósofos da sua época em relação ao homem estavam fundamentadas predominantemente em princípios abstratos ou metafísicos.

Segundo uma tradição filosófica que pode ser remontada ao pensamento de Aristóteles, o homem era considerado como um ser racional e social. Assim, a natureza do homem podia ser revelada mediante sua faculdade singular para ordenar a vida social mediante a constituição de sociedades políticas.

Aristóteles havia afirmado na *Política* que o homem que não fosse feito para viver em sociedade, ou seria um deus ou um monstro, demonstrando desse modo ser indispensável conceber o ser humano sem esses atributos essenciais. Portanto, a racionalidade se apresenta, ao lado da sociabilidade, como qualidades universais do homem admitidas ao longo do desenvolvimento filosófico ocidental.

No período moderno, o Iluminismo ainda reafirmava a racionalidade e a sociabilidade como atributos essenciais do homem. Nesse caso, uma ideia de racionalidade e sociabilidade se tornaram princípios que influenciaram o paradigma cultural e social colocando a Europa como parâmetro universal de progresso da espécie humana.

Não obstante, Rousseau questionou essas concepções e sustentou que se tratavam de concepções equivocadas. O homem torna-se social e racional precisamente graças ao desenvolvimento contínuo de suas faculdades, sendo que a racionalidade, portanto, ocorre muito tempo depois do surgimento do homem e depende de muitos outros acontecimentos para se manifestar. Esses aspectos, que são de ordem interna, se desenvolveram graças a fatores externos ao próprio homem, como as condições impostas pela configuração natural do planeta.

Assim, a sociabilidade não seria uma qualidade absoluta, pois o homem não se tornou sociável, imediatamente, pela via da razão, mas sim por uma conjunção de fatores como aqueles impostos pelas condições demográficas que forçaram o homem a reunir-se em sociedade. Em suma, a faculdade da razão somente se desenvolve em face do advento da sociedade.

Rousseau refutou, desse modo, as principais ideias pelas quais o século XVIII desenvolveu suas concepções sobre o homem. Ao propor o estudo do homem sob uma

---

de uma lei estabelecida por vontade da divindade e por esta revelada aos homens; a de uma lei 'natural' em sentido estrito, fisicamente co-natural a todos os seres animados à guisa de instinto; finalmente, a de uma lei ditada pela razão, específica portanto do homem que a encontra autonomamente dentro de si". (FASSÒ, 1998, p. 656).

perspectiva diferente do modo como faziam seus contemporâneos, Rousseau se destacou de forma incontestada para a compreensão da evolução humana, ultrapassando as ideias defendidas pelos filósofos e juristas.

Ao estudar o homem, os autores mostravam sempre a sua face dividida entre dois extremos. Assim, o homem era retratado como um ser totalmente animal, por um lado, e por outro, civilizado. Cumpria, portanto, diante desses fatos, apresentar uma caracterização do homem que representasse a sua síntese integral, desde a sua condição primária mais pura do estado de natureza até o estado de sociedade.

Nesse sentido, o pensamento antropológico de Rousseau apresentou, para sua época, uma certa originalidade. De fato, a tarefa assumida pelo referido autor consistia em remontar a um estado inicial do homem, recuando aos seus limites naturais, afastando todas as características do homem civilizado.

Outro aspecto importante é que o filósofo genebrino não se propôs reconstruir uma história sobre a origem do homem, mesmo que conjectural, com base nas narrativas das escrituras sagradas. Embora Rousseau tivesse demonstrado respeito pela tradição cristã, não reconheceu suas fontes como documentos históricos suficientes para esclarecer o problema da gênese do homem.

Deve-se mencionar que Rousseau impôs ressalvas ao saber histórico para a fundamentação das suas concepções. Por isso, o genebrino não buscou basear suas pesquisas totalmente nos fatos históricos. Essa decisão, de certo modo ambígua, está anunciada no *Segundo Discurso*<sup>6</sup>, em que o autor afirma que pretendeu “afastar os fatos” e os “livros científicos” (considerando-se a quantidade abundante de notas acrescentadas ao referido escrito e que versavam em grande parte a detalhes “científicos” que julgava necessários para a fundamentação de suas hipóteses).

Por esse motivo, não se deve considerar as sequências históricas, as revoluções e os progressos feitos pelo homem como sequências lógicas, perfeitamente encadeadas e fechadas em si mesmas. Não seria somente inútil, como também cronologicamente impossível, estabelecer um elo histórico entre elas. Tampouco, pode-se afirmar, pela absoluta ausência de evidências empíricas, como teriam iniciado as primeiras evoluções do homem a partir de um único ponto. É nesse âmbito que o filósofo genebrino propõe o método que classifica como conjectural e hipotético.

---

<sup>6</sup> Neste trabalho, usaremos o termo abreviado *Segundo Discurso* para nos referirmos ao título completo da obra: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

O *Segundo Discurso*<sup>7</sup> nos forneceu elementos abundantes que permitem afirmar a preocupação antropológica do autor. Na referida obra, mais claramente na primeira parte, pode-se apontar um paralelo estrutural em que o autor emprega o método da analogia entre o homem natural e o homem civil, demonstrando assim haver, em toda a extensão de seu pensamento, uma concepção fundamental acerca do homem.

Em face dessas considerações, cabe destacar a justificativa sobre a utilização das referências teóricas de dois importantes estudiosos para a nossa pesquisa, o sociólogo Émile Durkheim e o antropólogo Claude Lévi-Strauss. Com referência ao primeiro autor, importa ressaltar a situação do pensamento de Rousseau no plano metodológico. Ao segundo, interessou-nos as reflexões acerca da importância de Rousseau para os estudos antropológicos, sobretudo no que toca ao reconhecimento do princípio da identificação, como qualidade inerente aos estudos do homem.

As concepções desses autores interessam-nos especialmente em razão da abordagem dos métodos empregado por Rousseau bem como da sua contribuição para a reflexão antropológica no âmbito do desenvolvimento das ciências humanas. Complementarmente ao objetivo geral dessa pesquisa, buscou-se demonstrar, apela corroboração dos autores acima mencionados, o reconhecimento de que as concepções de Rousseau sobre o homem abriram novos campos de estudo sobre a temática do homem.

O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, reconhecidamente uma autoridade no campo das ciências humanas, considerou o *Segundo Discurso*, possivelmente, como o primeiro tratado de antropologia geral escrito em língua francesa. Nesse sentido, Rousseau teria se adiantado algumas décadas até que essa ciência pudesse se constituir de modo sistemático, considerando seu objeto de estudo e seus métodos de investigação peculiares. Assim, “em tempos quase modernos”, afirma o antropólogo, “Rousseau coloca aí o problema central da antropologia, que é o da passagem do estado de natureza para a cultura”. (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 174-175).

Quando a Academia de Dijon perguntou se a desigualdade estava autorizada pelo direito natural<sup>8</sup>, Rousseau respondeu escrevendo o *Segundo Discurso*, apontando para a

<sup>7</sup> Veja-se a lista de abreviaturas, neste trabalho, para as correspondências dos nomes completos das obras de Rousseau.

<sup>8</sup> A escola do *direito natural*, por princípio, contrapunha-se a outra, a do *direito divino*; esta última, combatida e sistematicamente atacada pelos autores na modernidade. À parte das discussões sobre filosofia política, cabe notar que Rousseau se utiliza do vocabulário em voga na época, mas desenvolve concepções muito particulares sobre o “direito político”, a partir do seu conceito de estado de natureza. Em geral, os adeptos do direito natural buscavam justificar a realidade do direito, tendo como referência o próprio homem, enquanto um ser natural. Para Thomas Hobbes, “a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros”. (HOBBS, 1998, p. 31).

importância de uma precedência da reflexão antropológica sobre a questão de natureza política e jurídica. Somente após ter investigado e esclarecido a verdadeira constituição da natureza do homem, pode-se estabelecer os fundamentos da ordem social. Postula-se então que, a partir do binômio natureza e sociedade, podem ser estudados os aspectos antropológicos.

Considerando-se o exposto, a presente dissertação pretende discutir questões fundamentais relativas ao pensamento antropológico de Jean-Jacques Rousseau. Isso implica em indagar, de um modo geral, de que maneira o autor formulou suas concepções sobre o homem a partir do estabelecimento das relações entre natureza e sociedade?

Pretende-se discutir ainda as contribuições do pensamento do filósofo genebrino no contexto da formação das ciências humanas, considerando uma análise reflexiva sob a perspectiva antropológica do postulado do estado de natureza, formulado pelo filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Sob uma perspectiva metodológica, o presente trabalho se inscreve como uma pesquisa qualitativa, em que se formula uma análise a partir da leitura de alguns dos principais escritos de Rousseau sobre a temática em estudo.

A bibliografia primária se constitui das obras de Jean-Jacques Rousseau traduzidas para a língua Portuguesa e publicadas na *Coleção Os Pensadores*, da Editora Abril Cultural, edição de 1973, conforme elencado nas referências ao final deste trabalho. Dentre as obras referidas nessa coleção, destacamos o *Segundo Discurso* como obra de interesse teórico fundamental para embasar a análise acerca.

A bibliografia secundária compreende outros trabalhos Rousseau como: *As Confissões*; *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*; *Carta a D'Alembert*; *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*; *Discurso sobre a Economia Política*; *O Contrato Social*; *Discurso sobre as Ciências e as Artes*; *Emílio ou da educação*; *Ensaio sobre a origem das línguas*; *Os devaneios do caminhante solitário*.

A bibliografia auxiliar compreende demais textos pertinentes à temática, escritos por comentadores especializados no pensamento de Rousseau, e que se constituíram em fontes recorrentes para consultas ao longo da realização da presente investigação.

## 2 ROUSSEAU E O ESTUDO DO HOMEM

*Conhece-te a ti mesmo.*

(Inscrição no templo de Delfos)

Seguramente se pode afirmar, antes de qualquer outra coisa, que o *Segundo Discurso* é um discurso voltado para o homem. Assim, o homem não é somente o seu destinatário, mas é, igualmente, a sua razão de ser, o seu objeto ou assunto principal.

A partir das complexas reflexões construídas nessa obra fundamental, Rousseau pretendeu demonstrar como, por uma sequência de abusos perpetrados pelo próprio homem, ele abandonou a sua condição de liberdade e igualdade do estado de natureza para se entregar, voluntariamente, à condição predominante de servidão e de desigualdade no estado de sociedade.

A desigualdade tornou-se assim o artifício maligno por meio do qual, de forma recorrente na história, o mais forte oprime o mais fraco, o rico se serve do pobre, e todos se tornaram antagonistas de um processo progressivo de transgressão da ordem originária do estado de natureza.

Portanto, em face desse diagnóstico, Rousseau dirigiu seu discurso, universalmente, aos homens de qualquer região do mundo, aos seus semelhantes, com o objetivo de lhes mostrar a sua história verdadeira, que foi descoberta desde a iluminação de Vincennes<sup>9</sup>. “É do homem que devo falar”, diz Rousseau, “e a questão que examino me diz que devo falar para homens”. “Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 241).

A verdade referida por Rousseau, fora segundo ele, recolhida unicamente do *livro* da Natureza por intermédio da observação e da autorreflexão ou introspecção. Com uma retórica vibrátil, digna do seu estilo ímpar, o autor expressa esse fato como um manifesto contra os terríveis enganos perpetrados historicamente por todos os sistemas sociais.

Assim, no *Segundo Discurso*, o filósofo genebrino pôde fazer a seguinte proclamação, em tom profético: “Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 243).

---

<sup>9</sup> Esse episódio ficou conhecido por “iluminação de Vincennes”, por conta de uma referência à região localizada nos arredores de Paris, pela qual Rousseau caminhava e onde afirmou ter, de um só “golpe de vista”, compreendido as verdades mais profundas acerca do homem e dos sistemas sociais. Ver o tópico *Os dramas da civilização*, neste trabalho.

Em suas linhas gerais, o *Segundo Discurso* se constituiu num intenso e admirável elogio do homem natural bem como num diagnóstico sombrio acerca do homem civil diante da sua degeneração moral e física provocada pelo devir histórico.

A perfectibilidade singular do homem, cuja expressão se encerra na própria ideia de progresso, pode se tornar uma coisa terrível. Mas deve-se observar, entretanto, que as aquisições históricas não podem por si mesmas ser consideradas como as causas isoladas das misérias humanas. Mas é inegável que o aperfeiçoamento contínuo manifestado pelo domínio da natureza através da ciência, assim como o refinamento do gosto pelas artes, não devem ser dissociados do processo de degeneração do homem.

Essa perspectiva já havia sido esboçada na obra inaugural, o *Primeiro Discurso*. Contudo, a questão foi retomada de forma mais incisiva e sistemática pelo cidadão de Genebra no *Segundo Discurso*<sup>10</sup>.

Cabe ressaltar que essas duas obras possuem em comum a preocupação eminentemente pedagógica, isto é, visam oferecer ao leitor os elementos necessários para a compreensão dos fundamentos da organização da sociedade a partir de uma reflexão sobre a natureza do homem.

Como se sabe, as circunstâncias que levaram Rousseau a dissertar sobre o tema no *Segundo Discurso* foi a pergunta proposta pela Academia de Dijon, que indagava qual a origem da desigualdade e se a mesma estava ou não autorizada pela lei natural.

Para Salinas Fortes “[...] em um e outro caso é a *natureza* que permite decidir a questão seja da lei natural – aquela que é adequada à natureza do homem – seja das leis políticas, isto é, das leis adequadas à *natureza* do corpo político”. (SALINAS FORTES, 1976, p. 41).

Com relação ao conhecimento que se pode ter do homem e da natureza, Rousseau sustentou que as ciências do homem deveriam ocupar um lugar de relevância em relação às ciências físicas. Segundo o genebrino, as ciências do homem eram de interesse geral e por isso deveriam convir a todo o cidadão, ordinariamente, ao homem do povo<sup>11</sup>.

Enquanto que as ciências da natureza deveriam interessar a uma pequena parcela da humanidade, aos filósofos e cientistas; por conseguinte, estas não deveriam ocupar uma grande parte nos negócios da maioria dos cidadãos.

---

<sup>10</sup> *Cidadão de Genebra* era a forma como Rousseau subscrevia suas obras literárias. Aqui, reportamo-nos também a esse título para nos referirmos ao autor.

<sup>11</sup> Quanto a esse aspecto, cabe notar que um dos feitos mais notáveis de Rousseau para a época consiste exatamente na valorização da cultura popular em comparação com a cultura erudita.

A crítica de Rousseau às ciências e às artes no âmbito desse *Primeiro Discurso* não foi muito bem compreendida por seus contemporâneos, os quais o acusaram de ter sido contrário aos valores científicos e estéticos em si mesmos. Embora o genebrino tivesse insistentemente refutado essa imputação.

Rousseau insistia sempre ao rebater as críticas de seus adversários: “não é a ciência que maltrato, mas a virtude que defendo”. (ROUSSEAU, 1973a, p. 341). Não obstante, essa questão foi frequentemente levantada por seus contestadores com o objetivo de combatê-lo. Na *Carta ao Rei da Polônia*, Rousseau escreveu:

A ciência é muito boa em si mesmo, eis o que é evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. O autor de todas as coisas é a fonte da verdade; tudo conhecer é um dos atributos divinos: adquirir conhecimentos e espalhar as luzes equivale, pois, a participar, de certo modo, da inteligência suprema. (ROUSSEAU, 1973a, p. 383).

Entretanto, para conhecer os princípios da natureza, que são sempre corretos, não seriam necessárias quaisquer virtudes intelectuais excepcionais. Bastaria ao homem, simplesmente, consultar o seu “eu interior”. Por conseguinte, o homem mais simples sempre estará mais propenso a compreender esses princípios. Contrariamente, os eruditos, porquanto apenas filosofam, colocam-se mais distantes deles.

Oh! virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se para si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? (ROUSSEAU, 1973a, p. 360).

Contudo, não nos enganemos a respeito do conhecimento “de si mesmo”. Embora este seja um conhecimento simples, repousa sob tantos preconceitos, tantos erros, que é impossível acessá-lo sem um extraordinário esforço do intelecto. Mas isso pode ser mais difícil que desvendar os segredos da natureza. Daí a desproporção existente entre o conhecimento do mundo físico e o conhecimento do próprio homem, pois é notório que o estudo do homem não acompanha o triunfo das ciências sobre a natureza e o refinamento do gosto pelas artes.

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair por seu próprio esforço, a bem dizer, do nada: dissipar por meio das luzes de sua razão as trevas nas quais o envolveu a natureza: elevar-se acima de si mesmo; lançar-se, pelo espírito, as regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. (ROUSSEAU, 1973a, p. 341-342).

Portanto, é possível dizer que na concepção de Rousseau, o problema do conhecimento do homem se coloca em relação ao plano ético. Deve-se conhecer o homem

para conhecer seus deveres e a finalidade última de sua existência. Esses aspectos guiam, pois, as reflexões do genebrino e transpassam suas obras.

A verdade sobre o homem descoberta por Rousseau teria permanecido oculta no transcorrer dos séculos, indiferente à especulação intelectual dos filósofos, da retórica dos literatos ou mesmo das doutrinas dos juristas.

Paradoxalmente, por se tratar de uma verdade simples, como já foi dito, esses sábios não puderam apreendê-la na sua totalidade e na sua simplicidade. Ao contrário, trabalharam incansavelmente para obscurecer o seu sentido; eles a buscaram em todos os lugares, menos naquele em que realmente ela estava depositada: no coração dos homens.

Por conseguinte, os filósofos apenas tergiversaram a respeito da verdade a respeito do homem; confundiram-na com seus subterfúgios capciosos, floreando por “sutilezas metafísicas”, que não são mais do que vãos palavreios, ininteligíveis para os espíritos mais rudes.

Mas “a teoria do homem”, asseverou o genebrino, “não é uma vã especulação quando se funda na natureza, progride apoiada nos fatos por meio de deduções bem encadeadas e, conduzindo-nos à fonte das paixões, ensina-nos a regular seu curso”. (ROUSSEAU, 2005, p. 53).

Conforme observou Salinas Fortes, Rousseau endereçou sua crítica aos filósofos que formavam a sociedade dos homens letrados, os acadêmicos de sua época. Por isso, Rousseau se colocou no papel de defensor das virtudes simples perante a comunidade de homens letrados. A questão premente poderia ser resumida no problema da transparência entre o ser e o parecer em face da construção da realidade da vida social.

No decorrer do processo de civilização, o homem desfigurou (corrompeu) sua própria imagem, e esse processo se completou em decorrência das “falsas luzes”. Mas esse fato não ocorreu em função, propriamente, da má-fé dos intelectuais, mas devido aos obstáculos discursivos que “bloquearam a sua visão”. A mentira não foi intencional, mas a verdade se distanciou dos olhares “cultivados”.

Conhecer é tornar manifesto no homem o que os ornamentos escondem, é proceder à operação inversa da dissimulação. Compreende-se que a operação de colocar sob suspeição os *livros*, este modo sofisticado do dizer dos homens. Mentirosos como os discursos orais, devem ser eles postos de lado e, se queremos conhecer a *História do Homem*, precisamos de algo que está par além do dizer humano; precisamos nos voltar para o *livro* metafórico da Natureza. (SALINAS FORTES, 1976, p. 51).

Para Rousseau, a fonte dos nossos conhecimentos se encontrava nos nossos sentidos. Bastava, primeiramente, consultar o sentimento para se penetrar nos misteriosos recônditos da natureza humana. Portanto, não eram nos livros que o homem deveria aprender sobre o

mundo. Mas através da experiência e da observação, na medida em que estas alimentam as ideias.

Como tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros, não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a nos servirmos da razão de outrem; é ensinar-nos a acreditarmos muito e a nunca sabermos coisa alguma. (ROUSSEAU, 1995b, p. 121).

Tornou-se patente no prefácio ao *Segundo Discurso* a preponderância do estudo do homem. O conhecimento do homem era considerado, na opinião do filósofo genebrino, “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos [...]”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 233).

No entanto, a crítica não seria no sentido da quantidade desse tipo de conhecimento, na medida em que proliferavam “nossos grossos livros de moral”. A crítica referia-se, isto sim, à qualidade destes conhecimentos, posto que esses livros apenas ensinavam o homem a afastar-se dos princípios prescritos pela natureza. “Quanto mais acumulamos conhecimentos novos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos [...] e à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 234).

Esse fato explicaria a manifesta discordância, por exemplo, entre os diversos autores que trataram dos princípios do direito natural. A única coisa em comum entre eles, segundo o genebrino, era o fato de estarem em perpétua contradição. Ao invés de extraírem os fundamentos políticos da sociedade diretamente da natureza, os juriconsultos se limitavam a reiterá-los com base em conhecimentos que só eram adquiridos depois que os homens já se encontravam reunidos em sociedade<sup>12</sup>.

Daí sobrevir a necessidade das razões metafísicas, isto é, aquelas que servem para justificar a existência das leis. Logo, para o genebrino, “enquanto, [...] não conhecermos o homem natural em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição”<sup>13</sup>. (ROUSSEAU, 1973b, p. 236).

---

<sup>12</sup> As teses defendidas por Rousseau se confrontam, historicamente, com a corrente doutrinária do *jusnaturalismo*, que, em síntese, sustentava que o direito natural, isto é, o conjunto de princípios jurídicos funda-se em preceitos metafísicos, universalmente válidos, independentes de quaisquer circunstâncias. Para Lourival Gomes Machado, Rousseau vai “contra o ‘dogmatismo’ dos cultores do direito natural com sua visão apriorística de um estado de natureza em que surge um homem raciocinante e moral”. (MACHADO, 1968, p. 33).

<sup>13</sup> Convém assinalar que o termo natural, como utilizado por Rousseau, pode se referir aos aspectos biológicos e espirituais do homem. Para Cassirer, “trata-se aqui de evitar a [ambiguidade] do conceito de natureza de Rousseau. O vínculo que liga o homem à comunidade é ‘natural’ - mas não faz parte de sua natureza física, e sim de sua natureza racional. É a razão que estabelece esse vínculo e determina a partir de si a natureza desse vínculo. Desse modo, também para Rousseau, o homem é um ser político, caso igualemos sua natureza com seu destino - mas ele não é um animal político, não é um *zoon politikon*. Renuncia-se ao fundamento

Essa preocupação de Rousseau revela seu caráter etnológico, embora esse termo não fosse ainda utilizado na sua época. Mas a ideia central por trás desse pensamento consistia na afirmação de que é preciso compreender o homem nas suas diferenças e singularidades, e não somente de acordo com modelos ou parâmetros preestabelecidos.

Desse modo, conforme Rousseau escreveu na *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, não pode existir unicamente um modelo estético universalista que sirva ao homem em geral, como por exemplo, um tipo de teatro que se adeque a todos os homens, em todos os lugares e em todas as épocas. Ocorre do mesmo modo com política, ainda que se considere a unicidade da natureza humana. Conforme escreveu Rousseau:

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 já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 2015, p. 45-46)<sup>14</sup>.

Na perspectiva de Edmilson Menezes, Rousseau inaugurou o critério da “historicidade” na compreensão da problemática do homem.

Na sua descrição da passagem do estado natural ao estado social e na sua concepção de vida civilizada, Rousseau inaugura no século XVIII uma visão inédita da História: a historicidade do homem a qual, na Filosofia, só foi possível quando o ser humano passou a ser entendido como produto de transformações progressivas, desvinculando-se de uma concepção essencial e eterna, oriunda exclusivamente da concepção divina. (MENEZES, 2010, p. 102-103).

No início do livro III, capítulo VIII do *Contrato Social*, essa orientação encontra-se claramente aplicada ao problema da natureza da organização social e política. Nesse sentido, nem mesmo o bem mais precioso do homem, a sua liberdade, deve ser buscada em modelos estranhos a um povo. Ao fazer isso, os povos podem se desviar de sua história e comprar a liberdade de outros com o preço da sua. “Não sendo a liberdade um fruto de todos os climas”, adverte Rousseau, “não está ao alcance de todos os povos”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 100).

---

biológico da sociedade a fim de se colocar em seu lugar um fundamento ético puramente ideal”. (CASSIRER, 1999, p. 119).

<sup>14</sup> Em Voltaire, nota-se concepção semelhante na qual é possível apontar a estreita correlação entre o homem e o meio, razão pela qual os homens, ao mesmo tempo em que modificam as circunstâncias de sua existência psicofísica, são modificados por elas. “Para que uma sociedade subsista, é preciso que haja lei, como é preciso que haja regras para cada jogo. A maioria dessas leis parecem arbitrarias, dependem dos interesses, das paixões, das opiniões dos que inventaram e da natureza do clima onde os homens se reuniram em sociedade. Num país quente, onde o vinho torna o homem furioso, julgou-se adequado tornar um crime bebê-lo. Em outros climas mais frios, é uma honra embebedar-se. Aqui um homem deve contentar-se com uma mulher, acolá, é-lhe permitido ter quantas puder alimentar. Num país estrangeiro, os pais suplicam aos estrangeiros que aceitem dormir com suas filhas, em todos os outros lugares uma moça em se entregar a um homem estará desonrada. Em Esparta encorajava-se o adultério; em Atenas, era punido com a morte. Entre os romanos, os pais tinham o direito de vida e de morte sobre um filho, mesmo do mais desobediente. O nome do rei é sagrado em muitas nações e abominado em outras. Mas todos os povos que se conduzem tão diferentemente reúnem-se sob o mesmo ponto: denominavam VIRTUOSO o que é conforme as leis estabelecidas e CRIMINOSO o que lhes é contrário”. (VOLTAIRE, 1978c, p. 80, grifo do autor).

Esse estado de coisas comprometia a compreensão da realidade do homem, inclusive dos princípios do direito político, que são a base da vida social, já que o filósofo genebrino entendia que as ideias concernentes ao direito natural eram, igualmente, ideias relativas à natureza do homem. Portanto, o conhecimento do homem mostrava-se indispensável para a fundamentação legítima dos princípios que regem a ordem social e política, demonstrando-se suas relações intrínsecas.

Assim, pode-se afirmar que, para Rousseau, o desconhecimento dos verdadeiros fundamentos da sociedade tem sua origem na própria ignorância da natureza humana. Adiante, discutiremos dois aspectos importantes do método de Rousseau para o conhecimento do homem, que são a observação e a história.

Nas páginas seguintes, em continuação ao presente capítulo, trataremos de discutir alguns aspectos que consideramos pertinentes ao nosso assunto e que foram abordados por Rousseau na compreensão do fenômeno humano, notadamente sob sua perspectiva metodológica. Veremos, desse modo, qual a importância funcional da observação e da história como método para a construção do conhecimento sobre o homem.

## **2.1 Observação e história**

Para Rousseau, o produto das relações entre os homens é histórico. Para falar dos homens, faz-se necessário, antes de tudo, conhecê-los tal como se mostram. Deve-se estudar suas instituições, seus hábitos e costumes e averiguar o grau de degeneração em que estes se encontram.

Nesse sentido, o filósofo genebrino preconiza que não basta somente estudar os homens que estão próximos; mas deve-se também observá-los tão longe quanto for possível. As observações não devem se limitar aos homens em um mesmo local, mas aos homens em geral (assim, Rousseau ressentia-se, em sua época, sobre a falta de indivíduos realmente interessados em estudar seriamente as culturas exóticas).

Rousseau se colocou como o observador atento das relações entre o homem e o meio em que vive. As análises que fez a respeito dessas relações seriam provenientes não somente do puro “raciocínio”, mas da observação. Desse modo, Rousseau fez-se um exímio observador naturalista. “Que examinem bem a constituição do homem” diz Rousseau, “que acompanhem os primeiros desenvolvimentos do coração em tais ou quais circunstâncias a fim de ver quanto um indivíduo pode diferenciar-se de outro pela força da educação”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 290). Em contrapartida,

Não me baseio no que imaginei e sim no que vi. É verdade que não encerrei minhas experiências dentro dos muros de uma cidade nem numa só espécie de gente; mas, depois de ter comparado classes e povos que pude ver numa vida passada e observá-los, deixei de lado como artificial o que era de um povo e não de outro, e só encarei como pertencendo incontestavelmente ao homem o que era comum a todos de qualquer idade, de qualquer classe e de qualquer nação. (ROUSSEAU, 1995b, p. 290-291).

Esse ponto parece contradizer o método preconizado por Rousseau no *Segundo Discurso*, quando o autor sustenta que devemos afastar todos os fatos para conhecer o homem natural. Como então o filósofo genebrino poderia *reabilitar* a história como um recurso apropriado ao estudo do homem?

Estamos diante de um dos paradoxos de Rousseau e que não poderemos resolver facilmente. Cabe notar, quanto a essa questão, que nosso interesse nesse momento se limita apenas a destacar os aspectos de complementariedade e não de oposição sobre as questões de ordem metodológica para o estudo antropológico.

É preciso compreender que o pensamento antropológico de Rousseau está ligado por dois aspectos complementares. Desse modo, para o conhecimento de si mesmo, o método mais adequado seria a autorreflexão e, portanto, nesse caso, a história teria um papel secundário. Todavia, o problema surge quando se trata de estender esse conhecimento aos homens em geral, pois é necessário observá-los atentamente na sucessão temporal e na disposição espacial, para assim compreender as suas transformações e aquisições históricas.

De todo modo, o tema da história ocupa uma parcela significativa nas reflexões do filósofo genebrino. A questão foi aventada no livro quarto do *Emílio*<sup>15</sup>, sob a perspectiva pedagógica, pois como se sabe, essa obra representou um dos maiores esforços para a compreensão do problema da educação na modernidade.

Nesse sentido, a história se apresentaria sob um duplo caráter. Por um lado, como um excelente meio de instrução; por outro, potencialmente como uma fonte de erros que poderiam prejudicar a observação e o julgamento do homem acerca da realidade.

Um dos grandes vícios da história está em que pinta muito mais os homens pelas suas más qualidades do que pelas boas; como só é interessante pelas revoluções, as catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo sereno, ela nada diz; só começa a falar deste quando, não podendo mais bastar-se a si mesmo, toma parte nos negócios dos vizinhos ou os deixa tomar parte nos seus; ela só o ilustra quando ele já está no declínio: todas as nossas histórias começam onde deveriam terminar. (ROUSSEAU, 1995b, p. 268).

Assim, o genebrino sustentou no *Emílio*, que “para conhecer os homens é preciso vê-los agindo. Na sociedade ouvimo-los falando; mostram seus discursos, escondem suas ações”.

---

<sup>15</sup> Neste trabalho, usaremos o termo abreviado *Emílio* para nos referimos ao título completo da obra: *Emílio ou da Educação*.

(ROUSSEAU, 1995b, p. 268).

Ora, através da história não se pode conhecer o fato em si. Rousseau perguntou, então, de que adiantaria conhecer o fato em si, quando sua razão de ser parece desconhecida? Assim, a narrativa histórica, na versão de muitos historiadores, não seria mais do que a arte da pura conjectura.

Os acontecimentos históricos não podem ser conhecidos através da sua “reconstrução” por intermédio de explicações que lhes emprestem um nexos causal. As fábulas guardam uma analogia com ideia de história vista por essa perspectiva, pois ambas não passariam de fantasias.

Por isso, deve-se adotar extrema cautela ao ensinar as fábulas às crianças em certa idade; por se tratarem de fatos fictícios, poderiam afetar a faculdade da imaginação. Nesse sentido, “as palavras das fábulas não são mais fábulas do que as palavras da história não são história”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 104).

De acordo com Rousseau, os historiadores, assim como os autores de fábulas, selecionam certos acontecimentos e lhes emprestam o colorido e a sombra, dependendo das circunstâncias. E o produto desse trabalho não é menos a realidade do que a arte, propriamente dito. Citemos novamente uma passagem do *Emílio*, em que Rousseau afirmou uma espécie de distorção da realidade pelo prisma histórico: “Só os maus são célebres, os bons são esquecidos ou ridicularizados: e eis como a história, tal qual a filosofia, calunia sem cessar o gênero humano”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 269).

Ao referir-se ao valor de utilidade moral da história, Rousseau estava se reportando às narrativas históricas que só se caracterizam pela preocupação em representar as guerras ou as barbáries da humanidade, as ascensões e quedas de impérios, ou os grandes feitos dos homens. Para essa história, não tem lugar a vida ordinária e pacata dos homens, sua tranquilidade, pois o cotidiano em que estão imersos não despertam nenhum interesse. Esse seria um retrato que só revelaria a face benévola do homem e não a sua corrupção e ambição. Portanto, estes fatos não seriam, de modo algum, dignos do interesse de registro por parte dos historiadores.

A verdadeira história, pelo seu caráter utilitário, trata de localizar no centro da narrativa o seu personagem principal, que é o homem, despido de seus privilégios e das prerrogativas obtidas a partir do processo de desigualdade.

Por isso, é mister, no caso da formação pedagógica do homem, que o conhecimento seja construído a partir da experiência sensível e não do conhecimento histórico. Desse modo, deve-se priorizar a experiência das coisas. “A criança observa as coisas à espera de que possa

observar os homens. O homem deve começar por observar os homens; depois observará as coisas”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 348).

Assim, a história desempenha sua função pedagógica. No momento adequado, deve-se apresentar a história a Emílio, isto é, à criança de uma forma em geral, para que ela possa “ler o coração dos homens” e decidir imparcialmente acerca dela.

Para destruir ao mesmo tempo esses dois obstáculos e para pôr o coração humano a seu alcance, sem correr o risco de perturbar o seu, gostaria de mostrar-lhe os homens de longe, de [lhes] mostrar em outros tempos e outros lugares, de maneira que pudesse ver a cena sem nunca poder atuar nela. Eis o momento da história; é através dela que lera nos corações, sem as lições da filosofia; através dela é que os verá, simples espectador, sem interesse e sem paixão, como juiz, não como cúmplice nem como acusador. (ROUSSEAU, 1995b, p. 268).

Assim,

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 faz no mundo. Resta-lhe saber como nele se viver. (ROUSSEAU, 1995b, p. 388).

Desse modo, a personagem do Emílio representa, na monumental obra pedagógica de Rousseau, a unidade do modelo ideal de formação do homem, uma espécie de “Paideia” rousseauiana, dirigida para o desenvolvimento das dimensões físicas e cognitivas do homem, sobretudo, das “virtudes políticas” tão necessárias ao bom funcionamento do Estado. Emílio é, se quisermos, uma proposta para formar um selvagem (homem natural) adaptado à sociedade.

Primeiro, deve ser educado na experiência das coisas; depois, na história dos homens. “Emílio não é um selvagem a ser largado no deserto, é um selvagem feito para viver na cidade”, nos diz Rousseau (ROUSSEAU, 1995b, p. 227). É, pois, a síntese do homem natural e do homem social, ou do homem e do cidadão, se quisermos, que conhece o mundo, a si próprio e os outros homens.

Assumimos que essas observações possuem um caráter relevante para o pensamento antropológico do filósofo genebrino, principalmente pelo seu valor metodológico para o conhecimento do homem.

Portanto, a partir das questões abordadas nas páginas anteriores, pode-se afirmar que a observação e a história não se constituem em modalidades de abordagens necessariamente contrárias entre si; mas que são complementares, na medida em que é possível pressupor no pensamento de Rousseau, uma duplicidade na natureza do homem, ou seja, uma essência natural e histórica.

## 2.2 A ideia de homem na Ilustração e a fundamentação do pensamento antropológico em Rousseau

Historiadores e filósofos costumam designar pelos termos Ilustração ou Iluminismo o complexo movimento de caráter social, cultural e político que se manifestou na Europa ocidental, especialmente na Inglaterra, França e Alemanha. Historicamente, aceita-se que esse movimento atingiu o seu apogeu no período de 1680 a 1780.

Conforme explicação da professora Maria das Graça do Nascimento, na obra *Voltaire: a razão militante*, esse movimento tinha como principal característica a defesa da autonomia da razão em face dos argumentos baseados na autoridade e na tradição. A Ilustração defendia ainda que “a razão devia penetrar em todos os domínios do saber da atividade humana, para destruir os preconceitos, que são frutos da ignorância e do obscurantismo. Assim, a filosofia ilustrada assume uma atitude crítica em relação à tradição cultural, religiosa e institucional”. (NASCIMENTO, 1993, p. 6).

Sérgio Paulo Rouanet destaca esse movimento como:

A proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideais de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade, através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era o de um saber posto a serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos. Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta, valorizando como nenhum outro período a vida das paixões e pregando uma ordem em que o cidadão não fosse oprimido pelo Estado, o fiel não fosse oprimido pela religião, e a mulher não fosse oprimida pelo homem. Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, mas por isso mesmo universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, suscetível de apropriações sempre novas, e gerando continuamente novos objetivos políticos. (ROUANET, 1987, p. 27)

No campo filosófico-científico, a Ilustração desenvolve suas concepções consoante aos paradigmas epistemológicos do empirismo, de John Locke<sup>16</sup>, e os da mecânica, de Isaac Newton. Sobre isso, Henrique Vaz expressa:

A mecânica de Newton consagra a primazia do método experimental e a fecundidade do procedimento analítico segundo o modelo mecanicista. Experiência e análise, eis os dois termos-chave da linguagem filosófico-científica da Ilustração. Eles definem os constitutivos essenciais de uma ideia de Razão que se considera *una e universal*. (VAZ, 1991, p. 92)

<sup>16</sup> Veja-se o comentário de Condorcet a respeito da importância do pensamento de J. Locke para as concepções da modernidade, sobretudo no que respeita a uma psicologia empirista: “Ele [Locke] provou, [...] que todas as nossas ideias são o resultado das operações de nossa inteligência sobre as sensações que recebemos, ou, mais exatamente ainda, combinações dessas sensações que a memória nos representa simultaneamente, mas de maneira que a atenção se detém, que a percepção se limita a apenas uma parte de cada uma dessas sensações”. (CONDORCET, 1993, p. 149). E na página seguinte: “Enfim, Locke foi o primeiro a ousar fixar os limites da inteligência humana, ou antes, a determinar a natureza das verdades que ela pode conhecer, dos objetos que ela pode abarcar”. (CONDORCET, 1993, p. 150).

Esse é, em síntese, o estatuto epistemológico predominante na modernidade pelo qual os filósofos puderam modificar os métodos de investigação científica, passando a considerar a primazia dos fatos concretos como fundamentos das hipóteses especulativas. Por conseguinte, as concepções sobre o homem foram diretamente influenciadas por esse contexto histórico e cultural.

A ideia de uma natureza humana foi bastante recorrente nas concepções filosóficas até o século XVIII. Os autores iluministas herdaram da tradição precedente a ideia de que o homem possuía uma natureza e que esta era, ao mesmo tempo, racional e social.

Muitos filósofos admitiam a existência de uma lei natural sob a qual seria possível abstrair um modo de existência natural e social. Mesmo Rousseau não refutou integralmente essa concepção embora pudesse ter observado uma espécie de “duplicidade” ontológica da natureza do homem.

Voltaire, um dos maiores expoentes do Iluminismo, discute em seu *Tratado de metafísica* o problema da natureza do homem. Na referida obra, Voltaire parte das seguintes questões para formular sua concepção sobre o problema: “Podemos saber o que pensa em nós? Qual é essa faculdade que Deus nos deu? É a matéria que sente e que pensa? É uma substância imaterial?”. (VOLTAIRE, 1978c, p. 71).

Para responder a essas questões, Voltaire recorre ao método analítico-comparativo. Deve-se estudar o homem e os animais considerando os aspectos de sua biologia, com o objetivo de verificar a existência de semelhanças e diferenças. Segundo o autor, pode-se constatar através da observação que os animais possuem necessidades e órgãos análogos aos dos homens.

A um primeiro exame, o homem se parece com qualquer outro ser vivo, é dotado de um corpo, de sistema circulatório, reprodutivo, de paixões, etc. Portanto, nesse aspecto, o homem teria se colocado em posição de superioridade aos animais apenas por mera questão de vaidade.

Voltaire não concebe o homem diferentemente de qualquer outro animal, governado de forma automática pelos instintos, isto é, um ser que obedece necessariamente às leis da natureza, conforme um modelo mecânico. “No meu corpo”, diz Voltaire na obra *Filósofo ignorante*, “tudo é meio e fim, tudo é mola, polia, força motriz, máquina hidráulica, equilíbrio de licores, laboratório de química. Está, pois, arranjado por uma inteligência”. (VOLTAIRE, 1978b, p. 308).

No seu *Dicionário filosófico*, o referido autor escreveu que o sentimento é um instinto. É uma potência que impele o homem a agir. Nesse aspecto, os homens são governados pelos

instintos como os outros animais. Assim, o instinto é “uma conformação entre nossos órgãos e os objetos”, e que se desenvolve com o tempo. (VOLTAIRE, 1978a, p. 224).

Isso posto, deve-se concordar que todas os seres vivos seguem invariavelmente as leis impostas pela natureza. Existe uma relação de pertencimento a uma mesma ordem ontológica entre os seres animados. Por essa razão, “o passarinho faz seu ninho do mesmo modo que os astros fornecem sua trajetória por um princípio que nunca muda”. (VOLTAIRE, 2007, p. 60).

Voltaire admitia a concepção clássica segundo a qual o homem é originariamente um ser sociável. Assim, o filósofo pergunta:

Se ele [o homem] estivesse sido destinado a viver solitário como os outros animais carnívoros, poderia ter contradito a lei da natureza a ponto de viver em sociedade? E se fosse feito para viver em bando, como as aves de capoeira e tantos outros, teria podido perverter seu destino a ponto de viver séculos a fio como solitário? Ele é perfectível; daí concluiu-se que ele se perverteu. Mas porque não concluir que ele se aperfeiçoou até o ponto em que a natureza marcou os limites da sua perfeição? Todos os homens vivem em sociedade: pode-se inferir disso que outrora não viviam? Não é como concluir que se os touros hoje têm chifres, é porque sempre o tiveram? (VOLTAIRE, 2007, p. 60).

Para Voltaire,

O homem, em geral, sempre foi o que é [...] sempre teve o mesmo instinto, que o leva a amar a si mesmo, na companhia do seu prazer, em seus filhos, em seus netos, nas obras de suas mãos [...]. Eis aí o que nunca muda, de um extremo a outro do universo. Tendo o fundamento da sociedade sempre existido, sempre houve portanto alguma sociedade; não éramos feitos para viver, pois, à maneira dos ursos. (VOLTAIRE, 2007, p. 61):

Se os homens tivessem o poder de subverter a ordem da natureza, a ponto de alterar o estado de natureza originário, certamente ter-se-ia que admitir outra explicação para a ideia de ordem ou lei necessária, como se pode observar na natureza.

Mesmo aquelas questões que poderiam fugir ao esquema físico, tais como as relacionadas à moralidade e à alma, não podem ser dissociadas das faculdades naturais do homem, ou seja, mostrando-se que a sua constituição se encontra em perfeita conformidade com os ditames ou as leis da natureza.

Pergunte a uma criança sem educação, que começa a raciocinar e a falar, se o cereal que o homem semeou em sua terra lhe pertence e se o ladrão que matou o dono dessa terra tem o direito legítimo sobre esse cereal; você verá que a criança responderá como todos os legisladores da Terra. (VOLTAIRE, 2007, p. 63).

Voltaire afirma que “há no homem um instinto de mecânica que vemos produzir todos os dias grandes efeitos nos homens demasiados grosseiros”, pois “está provado, portanto que a natureza por si nos inspira ideias úteis que precedem todas as nossas reflexões”. (VOLTAIRE, 2007, p. 62). Do mesmo modo acontece com a moralidade, pois

Deus nos deu um princípio de razão universal, como deu penas às aves e pelagem aos ursos. E esse princípio é tão constante que subsistem apesar de todas as paixões que o combatem é o que faz um povo mais grosseiro julgar sempre bem, com o

tempo, as leis que o governam, porque sente se essas leis são conformes ou opostas aos princípios de comiserção e de justiça que estão em seu coração. (VOLTAIRE, 2007, p. 63-64).

A teoria de Voltaire sobre o homem admite uma linha contínua de uma história natural, mas que mantém imutável sua natureza. A moralidade é apenas o reflexo de sua ação no mundo físico mediante a busca da satisfação de suas necessidades em relação ao meio.

Desse modo, não haveria, segundo Voltaire, uma ruptura ontológica na natureza do homem; ao contrário, existiria um contínuo aperfeiçoamento da sua natureza, que se torna perceptível a cada geração. Nesse sentido, o mais correto seria afirmar que o homem não se degenera pelo progresso histórico. Pelo contrário, ele se aperfeiçoa, em razão da sua perfectibilidade<sup>17</sup>.

No artigo *Alma*, do seu *Dicionário filosófico*, Voltaire discorre sobre os limites da compreensão racional sobre a natureza da alma humana. O que distingue o pensamento de Voltaire dos materialistas, nesse aspecto, não é a negação do dualismo entre materialidade e espiritualidade, mas sim a impossibilidade de se chegar a um conhecimento em si, do homem.

Voltaire defende não ser possível concluir (a não ser que fosse possível sair de si mesmo) pela existência de uma alma humana espiritual; e se de fato ela existir no homem, deverá existir em todos os outros animais.

Em suma, para Voltaire, a realidade do homem poderia ser definida a partir de um princípio material: “sou um corpo que pensa”.

Já a definição estampada no verbete *Homem*, escrito por Diderot (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360) para a *Enciclopédia*, denota, de modo surpreendentemente breve e genérico, o caráter do homem. Nesse sentido, temos seguinte definição de homem:

*Homem*, ser que sente, reflete, pensa, que perambula livremente sobre a superfície da Terra, que parece estar à frente de todos os outros animais, os quais ele domina, que vive em sociedade, que inventou as ciências e as artes, que tem uma bondade e uma maldade que lhes são únicas, que se deu senhores para si mesmo, que fez leis etc.

Diderot classifica o homem como um ser que possui materialidade ou corporeidade, e intelecto ou espiritualidade. O homem é “composto por duas substâncias, uma chamada alma, outra conhecida pelo nome de corpo”. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360). Deve-se notar que o termo alma não possui a conotação de existência independente do corpo. As ideias

<sup>17</sup> Convém afirmar que, para além de uma compreensão convencional da ideia de progresso no pensamento do Iluminismo, segundo a qual haveria certas características uniformes nas concepções dos autores desse movimento, tais como uma ideia de aperfeiçoamento mecânico e ao mesmo tempo de uma finalidade histórica do progresso, Todorov faz notar no *Espírito das Luzes*, que “vários outros autores, tais como Hume ou Mendelssohn, não compartilham a fé numa marcha mecânica rumo à perfeição, a qual não é, de resto, senão uma transposição no espaço profano da doutrina cristã ligada às vias da Providência; eles se recusam a ler a História como o cumprimento de um objetivo”. (TODOROV, 2008, p. 25).

de Diderot sobre a constituição do homem possuíam mais afinidades com as concepções dos filósofos materialistas moderados do que com as dos espiritualistas<sup>18</sup>.

Na perspectiva de Salinas Fortes, “o homem, para Diderot, em nada difere dos outros seres do universo: é uma porção de matéria constituída de átomos e construída segundo as leis universais que regem toda a Natureza”. (SALINAS FORTES, 1985, p. 55-56).

Como os demais seres da natureza, o homem possui diversas semelhanças físicas com os animais, pela sua constituição natural. No entanto, como não deixa de notar o próprio Diderot, apesar disso, somos forçados a classificar o homem como animal, não obstante o fato de que este se encontra muito à frente dos animais.

O homem assemelha-se aos animais pelo que tem de material, e quando nos propomos a inseri-lo na enumeração de todos os seres naturais, somos forçados a colocá-lo na classe dos animais. Melhor e mais perverso que os outros, ele merece, a duplo título, estar à frente deles. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

Outra característica que diferencia o homem dos animais é a utilização do signo linguístico. “O homem comunica seu pensamento através da fala, e esse signo é comum à espécie como um todo. Se os animais não falam, não é porque lhes falta o órgão da fala, mas sim pela impossibilidade de ligarem ideias”. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

Segundo observou Diderot, embora os animais também possuíssem aparelho fonador, não utilizam o signo da fala, sem a qual é aparentemente impossível a comunicação do pensamento. É pelo intelecto, portanto, que se pode distinguir o homem na ordem da criação. É pelo resultado das operações intelectuais que o homem se “torna mau ou bom, útil ou nocivo, benfeitor ou malfeitor”. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

O homem, ser complexo, está ligado a todas as partes da natureza assim como a tudo que diga respeito à sociedade. E isso explica, em parte porque, Diderot não se deu ao trabalho de detalhar o conceito de homem no referido termo que escreveu para a *Enciclopédia*. De certa forma, todos os verbetes nessa obra estão ligados a uma concepção do homem, quer no campo das ciências, quer no das artes.

A natureza do homem permite pensá-lo em função da totalidade da vida. Para Diderot é possível “multiplicar ao infinito os diferentes olhares sob os quais o homem é considerado”,

---

<sup>18</sup> Entre os enciclopedistas existiam autores que defendiam o materialismo radical, isto é, a negação de toda e qualquer realidade que não estivesse compreendida pela mecânica da Natureza. Os exemplos de maior destaque são o barão d’Holbach (1723-1789) e La Mettrie (1709-1751). La Mettrie chegou a escrever uma obra para demonstrar suas ideias, o *Homem máquina*. No entanto, a corrente materialista não prosperou, permanecendo à margem das concepções “deístas” e “teístas” na Ilustração no século XVIII. Nesse sentido, veja-se o comentário de Cassirer: “A mentalidade científica do círculo da *Enciclopédia* não é encarnada, em absoluto, por Holbach e La Mettrie, mas por D’Alembert, em quem vamos encontrar a mais nítida recusa em aceitar o mecanismo e o materialismo como princípios derradeiros de explicação das coisas, como pretensas soluções dos enigmas do mundo”. (CASSIRER, 1994, p. 88).

“por sua curiosidade, por seus trabalhos e por suas necessidades, ele se liga a todas as partes da natureza. Não se encontra algo que não possa ser referido a ele”. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

No entanto, como filósofo iluminista, Rousseau tem suas próprias concepções a respeito do homem. O genebrino reconhece que o homem possui uma dupla natureza: uma essencial, que diz respeito à sua constituição tal como o formou a natureza; e outra accidental, ou aquilo que foi acrescentado a ela no decorrer da história.

Para Rousseau, o homem não é um ser simples. Sua constituição fundamenta-se em sua dupla natureza, a saber, uma substância corpórea, sensível unida a outra espiritual (alma)<sup>19</sup>.

A partir desse dualismo entre corpo e alma, constituintes do ser do homem, pode-se colocar o problema da sua natureza. Como um ser sensitivo, o homem recebe imediatamente da natureza (das coisas) as sensações e impressões que permanecerão armazenadas em sua memória.

Essa concepção de Rousseau aproxima-se bastante das concepções empiristas de Locke. Nesse aspecto, as operações psíquicas se arrumam simplesmente com base em um conjunto de leis puramente mecânicas. Basicamente o homem é um ser que responde aos estímulos da natureza conforme a demanda dos sentidos, como perigo, fome, sono, etc.

Sob a perspectiva da moralidade, para se conhecer esse aspecto da natureza do homem, é necessário um trabalho semelhante ao do arqueólogo. Deve-se escavar cuidadosamente o edifício construído em torno do homem, chegar às suas camadas mais profundas que se formaram no decurso da história.

Em suma, o homem somente pode ser bom, quando se apresenta a ocasião para ser mau, “pois não há virtude em seguirmos nossas inclinações e nos proporcionarmos, quando elas nos levam a tanto, o prazer de fazer o bem”. (ROUSSEAU, 2014, p. 77). Nesse sentido, a bondade é uma virtude. E como tal, tem a existência condicionada à realidade social. Como classificar, pois o homem como bom se não pode fazer mal algum a seus semelhantes?

Para Rousseau, a maldade consiste em desejar conscientemente prejudicar outrem. Portanto, uma ação deliberada em submeter a liberdade dos outros à sua própria. As doenças, as catástrofes, a morte, são eventos que, em si mesmos, nada têm de bom ou de mal. Mas a

---

<sup>19</sup> Ser simples aqui significa uma ideia opositiva a ser composto, no sentido de que alma e matéria podem ser constituintes do ser do homem. Em uma passagem do *Emílio*, Rousseau deixa claro as complexidades referentes ao conceito de homem: “Não temos a medida dessa máquina imensa, não podemos calcular-lhe as relações; não lhe conhecemos nem as primeiras leis nem a causa final; ignoramo-nos nós mesmos; não conhecemos nem nossa natureza nem nosso princípio ativo; mal sabemos se o homem é um ser simples ou composto: mistérios impenetráveis nos cercam de todos os lados [...]”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 307).

mentira, o ódio, a vaidade, a ganância, são atos típicos justamente porque são qualidades nocivas à sociedade.

Como mostrou Ernest Cassirer, Rousseau enfrenta o dilema de demonstrar que o homem não é radicalmente mau. Para sustentar este argumento o genebrino recorre à sua doutrina do estado de natureza.

Segundo Cassirer,

Em todo o julgamento que formulamos sobre o homem, cumpre-nos distinguir sempre com o maior cuidado se o nosso enunciado refere-se ao homem da natureza ou ao homem da civilização — se se trata do ‘homem natural’ ou do ‘homem artificial’. (CASSIRER, 1999, p. 215).

É nesse sentido que podemos interpretar a passagem da *Profissão de fé do vigário saboiano*, em que Rousseau escreveu: “homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 155).

No *Emílio*, Rousseau afirmou que “quanto mais nos afastamos do estado de natureza mais perdemos nossos gostos naturais; ou melhor, o hábito cria em nós uma segunda natureza que substituímos a tal ponto à primeira, que nenhum de nós conhece mais esta”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 155).

No prefácio do *Segundo Discurso*, a questão se coloca do seguinte modo: como poderemos conhecer os homens na sua constituição original já que o tempo e as coisas produziram incríveis mudanças em sua natureza? Rousseau respondeu que devemos “separar aquilo que pertence à sua essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram ao seu estado primitivo”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 233).

Portanto, para se chegar ao conhecimento do homem deve-se procurar ver

Tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquelas que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram [...]. (ROUSSEAU, 1973b, p. 234).

Nesse sentido, a reflexão assemelhava-se ao trabalho do arqueólogo. Deve-se escavar, camada após camada e remover todo o pó do edifício (conhecimento) acumulado ao longo do tempo para chegar, de modo mais aproximado, da configuração original do nosso objeto, no caso, o homem. Contudo, essa tarefa demanda que os homens se desfaçam de seus preconceitos, que tenham a coragem de olhar para dentro de si e à sua volta.

Nas palavras de Cassirer:

Para distinguir o ‘*homme naturel*’ do ‘*homme artificiel*’, não precisamos retroceder a épocas há muito passadas e desaparecidas - nem fazer uma viagem ao redor do mundo. Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo - mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu invólucro artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz. (CASSIRER, 1999, p. 51).

A metáfora do deus Glauco ilustra muito bem a questão. Essa imagem fora desgastada pela ação das intempéries, do mar e do tempo a ponto de não mais se assemelhar a um deus, mas a uma besta feroz. Assim é a alma humana, alterada no seio da sociedade. O ser verdadeiro do homem encontra-se submerso nos sedimentos depositados ao longo do tempo. Sob esse aspecto, são, portanto, inúmeras as causas dessas transformações, posto que todo o edifício do conhecimento sobre o homem fora erigido em bases ilusórias<sup>20</sup>.

A aquisição de novos conhecimentos e de erros, as transformações na constituição dos corpos e os choques das paixões fazem com que o homem mude de aparência; o ser que agia sempre de acordo com os princípios invariáveis da natureza, transformou-se em outro irreconhecível e disforme.

Trata-se de revelar a verdadeira face do homem desfigurada no estado de sociedade, pois “o homem encontra-se tão diferente do que foi em suas origens que “no estado em que já se encontram as coisas, um homem abandonado a si mesmo, desde o nascimento, entre os demais, seria o mais desfigurado de todos”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 9).

Tal é o contraste da natureza humana após inúmeros progressos. O homem tornou-se um ser dividido entre “a paixão que crê raciocinar” e um “entendimento delirante”. À proporção que o homem acumula novos conhecimentos, ele se afasta de seu estado primitivo. Sem dúvida, apesar dos relevantes conhecimentos do mundo natural, o homem ainda está distante do conhecimento mais importante de todos que, na opinião de Rousseau, é o conhecimento de si mesmo. Rousseau faz, inclusive, no *Segundo Discurso*, referência a Sócrates, considerado um dos maiores sábios da antiguidade por confessar a primazia do conhecimento de si como essencial para o conhecimento do mundo.

Diante da impossibilidade da reconstrução dos fatos históricos, o problema da origem do homem permanece encoberto pelo véu obscuro que dificilmente será removido. Por outro lado, o problema de “remontar” os fatos de modo que estes se constituam em uma cadeia de acontecimentos perfeitamente inteligíveis, ligados por uma narrativa histórica e filosófica, suscita uma série de dificuldades metodológicas presentes em qualquer estudo sobre as origens do homem e da sociedade.

---

<sup>20</sup> A referência a Glauco aparece no prefácio do *Segundo Discurso*, em que Rousseau compara o estado atual do homem com a escultura do deus grego: “Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se se quase irreconhecível [...]”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 233).

Rousseau admitiu a validade dessa construção metodológica ao “validar” certas consequências por via indireta, baseando-se em raciocínios puramente especulativos. Cabe destacar que Rousseau não apoia suas conclusões em induções históricas para comprovar sua tese, embora seja verossímil sua influência indireta para o historicismo que impregnou as ciências humanas e sociais.

Uma importante observação feita por Lévi-Strauss, em *Raça e História*, trata das concepções evolucionistas que permeiam a contemporaneidade e que são muito importantes para refutar qualquer forma de etnocentrismo baseado na ideia de evolução.

A noção de evolução biológica corresponde a uma hipótese dotada de um dos mais altos coeficientes de probabilidade que é possível encontrar no domínio das ciências naturais, enquanto que a noção de evolução social ou cultural não constitui, quando muito, senão num processo sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos. (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 55-56).

Desse modo, deve-se seguir com cautela as induções históricas; deve-se, igualmente, tomar cuidado com a generalizações. A única verdade insofismável que estas demonstram por si mesmas é a de que os homens nem sempre agem do mesmo modo; suas ações são suscetíveis em razão das particularidades históricas.

Rousseau retira a série exemplificativa do mundo empírico com vistas ao convencimento do leitor pelos fatos. Assim, o genebrino empreende preencher as lacunas históricas através do encadeamento de ideias formuladas hipoteticamente. Rousseau não tinha em mente a defesa de uma tese científica no sentido positivista.

Há uma observação clara a respeito disso no *Segundo Discurso*: “Começemos por afastar todos os fatos”, pois não devemos tomar as pesquisas neste assunto “como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 242).

Algumas linhas mais à frente, Rousseau concluiu a explicação sobre o seu método e afirma que se deve “formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 242).

Portanto, Rousseau não parte da generalização do fato, mas de uma hipótese geral passível de ser verificada em confronto com um fato particular<sup>21</sup>. Os fatos, como já foi dito, são retirados das observações oriundas das ciências naturais, das quais sempre é possível recolher outros fatos análogos, possibilitando encadear o raciocínio e reforçar o

---

<sup>21</sup> Segundo Durkheim (2008, p. 62), o método indutivo teria sido introduzido nas Ciências Sociais, originalmente por Montesquieu, que o teria utilizado indiscriminadamente, misturando-o com o método dedutivo. Durkheim considera esse fato como uma ambiguidade metodológica.

convencimento do leitor. No entanto, os fatos históricos não poderiam, por si mesmos, comprovar um raciocínio que é puramente hipotético, conforme demonstrado no *Segundo Discurso*.

O método de estudo do homem pode ser compreendido no pensamento de Rousseau sob uma ampla perspectiva, num eixo opositivo entre o estado de natureza e o estado civil.

Na obra *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia*, o sociólogo francês Durkheim assevera que “o estado de natureza [...] não era o estado em que o homem vivia antes da instituição das sociedades”, pois embora o termo estado de natureza possa sugerir um período histórico, não se deve concluir que este estado tenha realmente existido. (DURKHEIM, 2008, p. 73).

Segundo Durkheim, a maioria dos pensadores, desde Montesquieu até Rousseau terminando em Augusto Comte, adotava a concepção de que a “natureza termina no indivíduo, tudo que está além dessa faculdade é artificial”. (DURKHEIM, 2008, p. 75).

Para Starobinski (2011, p. 263): o “método ‘genético’, que remonta às origens para nelas encontrar as fontes ocultas do momento presente; é o próprio método que Rousseau aplicava à história no *Discurso sobre a origem da Desigualdade*”. (STAROBINSKI, 2011, p. 263).

Para Starobinski, a “tarefa é provar a continuidade de uma evolução”. Rousseau “busca, acima de tudo a explicação genealógica, que exhibe a partir de um termo inicial toda a cadeia de efeitos e de consequências bem ligados”. (STAROBINSKI, 2011, p. 372).

Para o referido autor, ao tecer comentários a respeito dessa questão, este afirma o seguinte: “O estado de natureza, nos diz Rousseau, não existe. Que seja. É preciso, contudo, colocá-lo por hipótese, pois só se podem medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um ‘grau zero’”. (STAROBINSKI, 2011, p. 395). Ainda conforme o autor:

O estado de natureza é, pois, tão somente o postulado especulativo que ‘uma história’ hipotética se confere, princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genética do mundo tal como se oferece aos nossos olhos. Assim procedem quase todos os homens de ciências e filósofos da época, que creem nada ter demonstrado se não remontaram às fontes simples e necessárias de todos os fenômenos: fazem-se então os historiadores das origens da terra, da vida, das faculdades da alma, das sociedades. Dando à especulação o nome de observação, esperam estar isentos de qualquer outra prova. (STAROBINSKI, 2011, p. 26).

Assim, estar-se-ia assegurando a validade do método, pois em uma boa lógica, não se poderia regredir para além desse ponto. Os filósofos e juristas contemporâneos de Rousseau se limitaram a considerar os fatos não pelo “início”, mas pelo “fim”, no sentido de

julgar as premissas, prejudicando a conclusão sobre o problema da assimetria do poder nas relações sociais. O próprio Rousseau trata disso no *Segundo Discurso*:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem neste estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se em mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram em direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudessem existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. (ROUSSEAU, 1973b, p. 241)

Ainda que não seja possível a reconstrução empírica do homem natural, é possível rastreá-lo por esses dois caminhos, a saber, a autorreflexão e a história. Rousseau admitiu uma espécie de prova indireta como pressuposto de sua teoria ao afirmar que:

Sendo dois fatos considerados como bastante reais para ligar uma sequência de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais cabe à história [...] apresentar os fatos que os ligam [...], faltando a história, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los. (ROUSSEAU, 1973b, p. 265).

Segundo sustenta Durkheim (2008), a metodologia utilizada por Rousseau constitui-se em: 1. Observação de animais; 2. Observação dos selvagens; 3. Um tipo de dialética com o objetivo de deduzir os fatores mentais que pareçam estar logicamente implicados nos desenvolvimentos sociais.

Rousseau parece em vários momentos de sua obra colocar a história em uma posição secundária em relação ao seu método. Na verdade, Rousseau hesita entre assumir as consequências metodológicas ou afastá-las como conclusivas. O genebrino seleciona apenas os fatos que confirmam seu pensamento. Contudo, quando surge algum fato que o refute, é substituído por outro. Durkheim indaga porque Rousseau teria optado no *Segundo Discurso* por um método que desconsiderasse a história do homem na formação de seus pressupostos.

Para Durkheim:

Parecia-lhe óbvio que a Sociedade só poderia ser uma concretização das propriedades características da natureza do indivíduo. Portanto, é da natureza individual que devemos começar e a ela devemos retornar. Para julgar as formas históricas de associação, devemos examiná-las em relação com a natureza humana, tentando definir se elas advêm logicamente dela ou se a deformam. E quando buscam os determinar que forma deveria substituí-las por uma análise do homem natural deve fornecer as premissas de nosso raciocínio. Mas para chegar a esse homem natural, devemos deixar de lado tudo o que, em nós, é produto da existência social. (DURKHEIM, 2008, p. 77).

Com efeito, evitar-se-ia incorrer em um “círculo vicioso”, nas palavras de Durkheim, que consistiria em tentar interpretar a sociedade pela sociedade. Chegar-se-ia por esse método apenas a uma justificação e não a uma explicação da questão. Ao justificar a sociedade, os homens estariam apenas reproduzindo os preconceitos disseminados socialmente. Estar-se-ia

apenas juntando um preconceito a outro, em uma cadeia supostamente lógica. O método de Rousseau propõe que sejam separadas as ações que são resultados da imposição social, pela força do hábito, a fim de melhor estudá-las. O filósofo genebrino propôs: “deixando de lado, pois todos os livros científicos que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 236).

Durkheim nota a semelhança da teoria de Rousseau com as proposições metodológicas de Descartes. Ambos procuram fornecer uma “base sólida” para que o conhecimento teórico-prático possa repousar. Essa “base sólida” seria um conjunto de verdades autoevidentes de modo que seria impossível destruí-las sem causar o desmoronamento de todo o edifício intelectual<sup>22</sup>.

Nesse sentido, “a concepção de Rousseau de um estado de natureza não é como já se pensou, uma ficção de devaneio sentimental, uma restauração filosófica da antiga crença na Idade do ouro. É um dispositivo metodológico”. (DURKHEIM, 2008, p. 78).

Na opinião de Durkheim, Rousseau exagerou e distorceu certos fatos históricos para adequá-los ao seu argumento. Contudo, isso, de forma alguma, exclui o caráter “científico” de sua doutrina, pois ela permanece válida do ponto de vista do seu método de análise. O interesse de Rousseau estava voltado menos à determinação da origem histórica do homem do que o estabelecimento dos “componentes básicos da constituição psicológica” do indivíduo.

Trata-se de estudar a sociedade pelo homem e o homem pela sociedade. Assim, pode-se concluir quanto a essa questão que:

O homem natural é simplesmente o homem sem aquilo que ele deve à sociedade, reduzido ao que seria se sempre tivesse vivido em isolamento. Assim, o problema é mais psicológico que histórico, ou seja, distingue entre os elementos sociais da natureza humana e os inerentes à constituição psicológica do indivíduo. No estado de natureza, o homem consiste apenas destes últimos. (DURKHEIM, 2008, p. 75).

Claude Lévi-Strauss sustenta as dificuldades do método de interpretação do homem e da sociedade baseando-se no postulado do estado de natureza, pois pode-se apenas supor uma ordem natural na medida em que não se conheceu nenhum homem que tenha vivido no estado de natureza, ou nenhum indivíduo que tenha sido efetivamente isolado da sociedade.

Ainda assim, o binômio conserva seu valor lógico de postulado hipotético. Mesmo limitado em sua qualidade de explicação histórica, ainda persiste sua congruência lógica:

Começamos a compreender que a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, na falta de significação histórica aceitável, apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna, como instrumento de

<sup>22</sup> Conforme Victor Goldschmidt, Rousseau segue nesse aspecto uma tradição dos livros metafísicos. “Esta tradição é, em primeiro lugar e acima de tudo, o cartesianismo, com a sua rejeição da erudição e sua preocupação com uma fundação inabalável; assim, a *Profissão de fé* ensejará uma abordagem compatível com o feito de Descartes”. (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 115, tradução nossa).

método. O homem é um ser biológico ao mesmo tempo que um indivíduo social. Entre as respostas que dá às excitações exteriores ou interiores, algumas dependem inteiramente de sua natureza, outras de sua condição. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 41).

Continua Lévi-Strauss:

Se é relativamente fácil estabelecer a distinção de princípio, a dificuldade começa quando se quer realizar a análise. Esta dificuldade é dupla, de um lado podendo tentar-se definir, para cada atitude, uma causa de ordem biológica ou social, e de outro lado, procurando por que mecanismo atitudes de origem cultural podem enxertar-se em comportamentos que são de natureza biológica, e conseguir integrá-los a si. Negar ou subestimar a oposição é privar-se de toda compreensão dos fenômenos sociais, e ao lhe darmos seu inteiro alcance metodológico corremos o risco de converter em mistério insolúvel o problema da passagem entre as duas ordens. Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? É possível conceber vários meios de responder a esta dupla questão. Mas todos mostraram-se até agora singularmente decepcionantes. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 42)

O antropólogo prosseguiu afirmando a dificuldade metodológica de se responder a essas questões. O método mais prático – segundo esse autor – seria isolar a criança ao nascer a fim de estudá-la, separando as características naturais daquelas que são adquiridas. Mas isso seria, obviamente, impossível. Desse modo, permanece em torno de quais atitudes da criança seriam naturais e quais seriam resultados da interação com os adultos, uma vez que bastam algumas horas de contato para que a criança reclame os cuidados de quem está próximo.

O caso das crianças lobas não é digno de crédito científico, pois se desconhecem as reais circunstâncias em que viviam essas crianças antes de serem encontradas. Ademais, não se pode afirmar com exatidão se a inaptidão à linguagem, demonstrada por algumas delas, teria sido resultado do seu estado antissocial ou de condições congênitas. Logo, é preciso considerar se essas crianças não teriam sido abandonadas nas florestas pelos pais em virtude de suas anomalias congênitas. Diante dessas dificuldades de ordem empírica, ainda restam, naquilo que concerne ao método, os princípios hipotéticos.

Mesmo que não se possa ter um conhecimento objetivo do homem nos primórdios dos tempos, supô-lo como um “ser natural”, excluindo de sua essência todas aquelas qualidades associadas a um estado social, pois seriam impossíveis de existir fora do âmbito da sociedade. Restaria então o homem “autêntico”, após serem abstraídas todas as suas qualidades adquiridas em função da sua existência social e histórica.

### **2.3 Contribuições de Rousseau às ciências humanas**

Rousseau parece ser um daqueles gênios penetrantes, predestinado a impregnar as ideias de seu tempo e transportá-las para além dele. Rousseau se interessava por tudo o que dissesse respeito ao homem. Com efeito, é possível atestar pelas leituras de suas obras que a preocupação antropológica atravessa todo o pensamento do genebrino.

Rousseau não falou do homem apenas como um moralista, embora se deva dizer que a moral tenha sido uma das preocupações mais predominantes em seu pensamento. Filósofos do porte de Kant o equiparam ao “Newton da moral”. As reflexões de Rousseau possibilitam entrever um vasto campo de possibilidades e perspectivas sobre o homem como objeto de estudo, podendo-se estudá-lo sob as perspectivas da moral (inclusive), da sociologia histórica, da pedagogia, da política, entre outras.

Mesmo escrevendo sobre diversos assuntos como literatura, política, pedagogia, linguística, música ou botânica, o filósofo genebrino buscava sempre aplicar os princípios que norteavam suas reflexões acerca do homem.

Na contemporaneidade, pelo menos dois importantes autores reconheceram as contribuições de Rousseau para as ciências humanas. Jean Starobinski e Claude Lévi-Strauss. Starobinski comenta que o gênio de Rousseau contribuiu para o estabelecimento dos fundamentos da sociologia histórica, na medida em que

Não se pode compreender o homem moderno se não se conhece a sociedade que o educou, e não se pode compreender a sociedade se se ignora a maneira pela qual se constituiu. Para Rousseau, o problema deve ser retomado no princípio, isto é, no ponto hipotético em que os grupos se formam pelo encontro dos indivíduos isolados. (STAROBINSKI, 2011, p. 392-393).

A posição teórica do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss vai ainda mais longe nesse reconhecimento. Lévi-Strauss é, talvez, um dos maiores autores contemporâneos que reconheceu prontamente as maiores contribuições do gênio de Rousseau ao estudo do homem.

Na obra *Antropologia Estrutural Dois*, no capítulo intitulado *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, Lévi-Strauss declara que se deve a Rousseau a inauguração dos estudos etnológicos. O autor ressalta que Rousseau não foi somente um exímio e penetrante observador da vida campestre, mas também um leitor voraz de livros de relatos de viajantes, além de um analista muitíssimo atento dos costumes, das crenças e culturas exóticas.

Reunidas todas essas características na pessoa de Rousseau, o antropólogo Lévi-Strauss (1993, p. 41) afirma que “ele [Rousseau] havia concebido, querido e anunciado a etnologia um século inteiro antes que ela fizesse a sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas”. E ainda:

Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Nele se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura. No plano teórico, distinguindo, com uma clareza e uma concisão admiráveis, o objeto próprio do etnólogo do objeto do moralista e do historiador. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 42-43).

Rousseau preconizou em seus escritos que, para estudar o homem em particular, não

se deve buscá-lo distante, mas olhar ao redor de si. Mas quando se quer estudar os homens em geral, deve-se olhar para além. “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 180). Rousseau abriu, assim, uma perspectiva original para o estudo do homem.

Todavia, inicialmente, essa regra parece ser duplamente paradoxal. Como é possível, pois, considerar ao mesmo tempo os homens de diferentes partes do mundo e o homem em sua singularidade? Com efeito, a identificação do homem distante com o homem que está mais próximo passa pela identificação do homem consigo mesmo. O outro é determinado pelo princípio da identificação que o coloca em confronto com a sua identidade. Lévi-Strauss explica que

Esta regra metódica que Rousseau fixa para a etnologia e que lhe marca o advento, permite também superar o que à primeira vista, pareceria um duplo paradoxo: em primeiro lugar, que Rousseau tenha podido, simultaneamente, preconizar o estudo dos homens mais distantes mas que se tenha dedicado sobretudo ao deste homem particular que parece o mais próximo, isto é, ele mesmo; em segundo lugar, que, em toda a sua obra, a vontade sistemática de identificação com o outro caminhe lado a lado como uma recusa obstinada da identificação consigo mesmo. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 43).

Lévi-Strauss aponta a existência das bases fundamentais de uma ciência antropológica no pensamento de Rousseau, na obra o *Segundo Discurso*, afirmando que:

Só é possível acreditar que, com a aparição da sociedade, se produziu uma tríplice passagem - da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade: demonstração que constitui o objeto do *Discours* -, atribuindo-se ao homem, desde a sua condição mais primitiva, uma faculdade essencial que o impele a vencer esses três obstáculos. Em consequência, uma faculdade que possui, original e imediatamente, atributos contraditórios, aliás precisamente nela: que seja, ao mesmo tempo, natural e cultural, afetiva e racional, animal e humana; e que, somente sob a condição de tornar-se consciente, possa mudar de um para outro plano. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 45).

Dessa forma, as bases da etnografia inauguradas por Rousseau podem ser caracterizadas pelo princípio da dupla identificação. O esforço consiste em articular a consciência em três níveis: de si mesma, do outro e do mundo. De modo que:

O pensamento de Rousseau desabrocha tanto, a partir de um duplo princípio: o da identificação com o outro, e mesmo com o mais ‘outro’ de todos os outros, ou seja, um animal; e o da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o eu ‘aceitável’. Estas duas atitudes se completam, e a segunda chega mesmo a fundar a primeira: na verdade, eu não sou ‘eu’, mas o mais fraco, o mais humilde dos ‘outros’. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 47).

Deve-se, então, reconhecer a originalidade do pensamento de Rousseau frente aos estudos do homem. De fato,

A revolução rousseauiana consiste em recusar as identificações forçadas, quer seja a de uma cultura a outra cultura, ou a de um indivíduo, membro de uma cultura, a um personagem ou a uma função social que esta mesma cultura procura impor-lhe,

[pois] se é verdade que a natureza expulsou o homem e que a sociedade persiste em oprimi-lo, o homem pode ao menos inverter a seu favor os [polos] do dilema, e buscar a sociedade da natureza para meditar, nela, sobre a natureza da sociedade. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 48).

Em outras palavras, o exercício de uma filosofia antropológica consiste exatamente na compreensão da necessidade de superação das contradições da vida civilizada, do “eu” contra “ele”, e do “nós” contra “eles”. Desse modo, devem ser superadas as formas de vida que concorram para a destruição de uma cultura perversa em que o indivíduo, para se autoafirmar, deve deixar-se escravizar por forças sociais opressivas:

Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mal irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. Permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 49).

Deve-se concordar com Lévi-Strauss que Rousseau estabeleceu o princípio da identificação nas ciências humanas. Rousseau combateu alguns dos sofismas sobre o homem, principalmente a ideia de um homem abstrato, único modelo de homem universalmente válido, promovendo outro modelo de homem concreto, histórica e verdadeiramente factível. Rousseau tornou evidentes os paradoxos do homem ao tornar sistematicamente inteligíveis as incompatibilidades entre o homem e a natureza, entre a criatura racional e a sensível, entre a humanidade e a vida.

Através do conceito de piedade, apresentado por Rousseau no *Segundo Discurso*, Lévi-Strauss sustenta que se pode constatar a maior originalidade da contribuição oferecida pelo filósofo genebrino. Lévi-Strauss sustenta ainda que Rousseau foi um dos melhores autores a desenvolver o sentimento da piedade como o fundamento do princípio da identificação do homem.

No *Segundo Discurso*, o filósofo genebrino aponta esse sentimento como um princípio natural, anterior à inteligência. A piedade, presente em todos os animais, encontra-se no homem como seu fundamento natural. Essa faculdade começa no estado de natureza e torna o homem apto a identificar-se com os outros.

Em princípio, o homem, no estado de natureza, se identificava com todos seres sensíveis. Posteriormente, a piedade possibilitou o reconhecimento do homem como um ser semelhante. “Esta faculdade, Rousseau não cessou de repeti-lo, é a piedade. Proveniente da

identificação com um outro que não é, só um parente, um próximo, um compatriota, mas um homem qualquer, a partir do fato mesmo de que é um homem”. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 45-46).

Essa perspectiva aparece no capítulo VIII do *Ensaio sobre a origem das línguas*, em que Rousseau refutou a visão antropológica etnocêntrica. Para os autores de sua época, os homens se originaram nos climas frios, mas para o filósofo genebrino, eles tiveram origem nas regiões mais quentes do planeta. Quando os europeus falam dos homens, falam na verdade de si próprios e do mundo à sua volta.

O grande defeito dos Europeus consiste em sempre filosofarem sobre as origens das coisas baseando-se no que se passa à sua volta. Nunca deixam de nos apontar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguir abrigo e roupas; [veem] em todos os lugares somente a neve e os gelos da Europa, sem se lembrarem de que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes. (ROUSSEAU, 1973d, p. 180).

Na nota de letra *j* do *Segundo Discurso*, Rousseau fez outra afirmação no mesmo sentido: “Depois de, por trezentos anos, os habitantes da Europa inundarem as outras partes do mundo e incessantemente publicarem novos repositórios de viagens e de relatos, estou persuadido de que, quanto aos homens, só conhecemos os europeus”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 306).

Os aspectos mencionados acima marcam a experiência do etnólogo e o desafio de sair do seu lugar, de ir ao encontro do outro, de conhecer a si mesmo para conhecer os demais. Lévi-Strauss destaca uma passagem dos *Devaneios do caminhante solitário*, na *Quinta caminhada*, para ilustrar essa experiência pela qual passa o etnólogo, a exemplo de Rousseau: “Eis-me, portanto, sozinho sobre a terra, sem outro irmão, próximo, amigo ou companhia de mim mesmo. [...] Mas e eu mesmo, afastado deles e de tudo, o que sou? Eis o que me resta buscar”. (ROUSSEAU, 2014, p. 7). É a Rousseau, segundo Lévi-Strauss, que se deve, portanto, o mérito da descoberta do princípio da aceitação de si mesmo nos outros, fundamento das ciências humanas que todo etnólogo deveria consignar.

No entanto, essa verdade teria permanecido “inacessível” e “incompreensível”, segundo o antropólogo francês, sob o domínio de uma filosofia aprisionada pelo *cogito* cartesiano e pela evidência racional do eu. Sem dúvida, ao passar da exterioridade do mundo à interioridade do eu, essa filosofia não podia dar conta de uma camada intermediária, que é o mundo das sociedades, das civilizações, ou seja, o mundo concreto dos homens.

Deve-se destacar que atribuir a fundação das ciências do homem a Rousseau não significa dizer que ele intencionalmente a tenha fundado, considerando os modelos teóricos que caracterizam as ciências modernas. Até porque, a etnologia, enquanto ciência,

consolidou-se somente algum tempo depois dos escritos de Rousseau.

Por outro lado, Rousseau lançou os parâmetros e os princípios essenciais que fundam um discurso particular sobre o homem, o qual considera uma fundamentação filosófica peculiar. Diante dessas características, deve-se reconhecer que o pensamento de Rousseau decididamente marcou o advento das investigações antropológicas ao introduzir, pelo menos, duas questões fundamentais.

Primeiro, Rousseau preconizou o estudo dos homens que estavam distantes, e ao mesmo tempo empenhou-se em estudar a si mesmo; segundo, demonstrou em seus escritos uma “vontade sistemática de identificação com o outro” em contraposição com “uma obstinada recusa de identificação consigo mesmo”. São, pois, esses dois princípios, que possibilitam a superação das contradições aparentes que existem entre o “eu” e “outro” da cultura, desferindo um sério golpe nas correntes etnocêntricas que afirmavam o universalismo do homem a partir do tipo europeu, conforme apontou Lévi-Strauss.

Nesse sentido, o pensamento de Rousseau representa de forma inequívoca o esforço pessoal do autor para buscar novas abordagens para o estudo antropológico. Como observador naturalista ou como leitor voraz de relatos de viajantes, Rousseau legou uma importante contribuição ao pensamento antropológico. Em um tempo em que a antropologia não existia como ciência, o filósofo genebrino já prenunciava os novos paradigmas nas ciências humanas. Para a etnologia suas ideias possuem um elevado potencial reflexivo.

### 3 O ESTADO DE NATUREZA E O ESTADO SOCIAL

*Tudo é certo saindo das mãos do criador. Tudo degenera nas mãos dos homens.*

(Rousseau)

Os aspectos antropológicos presentes no pensamento de Jean-Jacques Rousseau podem ser apreendidos tomando-se por base duas vertentes fundamentais. Pode-se assim, afirmar a ocorrência de um sistema (dicotômico) estruturado em torno das relações binominais entre natureza e cultura. Esse binômio serve de fundamento para a compreensão dos principais pontos da articulação conjectural (lógico-filosófica) e histórica construídos pelo autor sobre a realidade do homem.

Desse modo, o homem pode ser compreendido a partir da oposição formal num sistema de valores binários entre o estado de natureza e o estado social. Nesse sentido, o estado de natureza não possui menos um valor histórico que filosófico. Ao retroceder às origens desde a evolução, a hipótese fundamental do estado de natureza aponta para a constituição do homem, abstraídas todas as suas qualidades sociais.

Nesse sentido, a descrição do estado de natureza não significa simplesmente uma narrativa do passado, mas uma “descrição simbólica” destinada a construir uma ideia de futuro para a humanidade (prognóstico).

Essa tentativa de dar conta da totalidade do homem poderia ser entendida assim como uma tarefa utópica. Ao mesmo tempo em que faz uma crítica social das condições do presente, aponta para o futuro, projetando uma perspectiva bastante verossímil das possíveis consequências do processo civilizatório.

Afastando-se das especulações metafísicas sobre a natureza do homem, Rousseau preconizou novas abordagens metodológicas com vistas a explicação do problema do homem em sua existência material a partir das condições históricas.

Na opinião de Starobinski, o estado de natureza é uma categoria conceitual, hipotética e dedutiva. O estado de natureza deve ser interpretado assim analogamente ao estado social ou civil. Para Starobinski:

O estado de natureza é, pois, tão somente o postulado especulativo que uma ‘história hipotética’ se confere, principalmente sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genérica do mundo tal como ele se oferece aos nossos sentidos. (STAROBINSKI, 1991, p. 25).

Segundo a perspectiva de Cassirer:

Rousseau tenta introduzir, no campo das ciências morais, o método hipotético empregado por Galileu no estudo dos fenômenos naturais; e está convencido de que só por meio deste ‘raciocínio hipotético e condicional’ (*des raisonnements hypothétiques et conditionelles*) podemos chegar a uma verdadeira compreensão da natureza do homem. (CASSIRER, 1972, p. 105).

Para Rousseau, existiu uma notável metamorfose na existência do homem ocorrida nos tempos imemoriais. No estado de natureza, os homens eram livres e iguais na medida em que eram independentes. Esse estado é descrito como estado de natureza, no qual o homem vivia inteiramente de acordo com as leis da natureza. Conforme assinalou Starobinski:

Uma vez afastados os preconceitos e as paixões, uma vez subtraídos todo o adquirido e todo o adventício, vê-se aclarar-se a profundidade do tempo, e percebe-se um ser quase puramente sensitivo que se distingue do autômato e do animal unicamente por faculdades virtuais e por uma liberdade ainda sem uso. (STAROBINSKI, 1991, p. 297):

Rompendo-se o equilíbrio do estado de natureza, em que as disposições originárias do homem consistiam de poucas necessidades e a satisfação destas de modo algum as ultrapassavam, cada indivíduo bastava a si mesmo.

Mas tudo muda com o advento da sociedade; a partir de então produz-se uma cadeia de novas necessidades pelas quais cada homem se coloca na dependência de outro a fim de satisfazê-las, alimentando o círculo de novas necessidades.

Nesse sentido opositivo entre estado de natureza e estado social é que entendemos a gênese do pensamento antropológico em Rousseau. O estado de natureza, conforme mostramos nesse trabalho, desempenha a função de categoria analítica, e não a de uma *história factual*. Não deixa de ser uma história, porém, é uma história no sentido conjectural. O homem tornou-se um ser histórico a partir da introdução da ordem civil.

O núcleo central da teoria sobre o homem no pensamento de Jean-Jacques pode ser reduzido ao princípio fundamental de que homem possui uma bondade originária, e que esta se degenera à medida que o homem evolui socialmente. Assim, para conhecer o homem deve-se estudá-lo em relação à respectiva sociedade na qual está inserido.

Desse princípio simples decorrem todos os julgamentos relacionado à realidade do próprio homem. Com efeito, homem e sociedade estão de igual modo imbricados que se tornou impossível, no estágio atual, estudá-los separadamente.

Uma das principais consequências do postulado do estado de natureza de Rousseau, como já dissemos, é a bondade originária do homem. O homem nasce bom, mas degenera em sociedade. Muito embora deva-se essa concepção não pode ser simplificada interpretada e reproduzida.

Para Gilles Deleuze, trata-se na verdade, de um manifesto lógico muito preciso. No

estado de natureza, não pode haver condições objetivas para a manifestação da maldade<sup>23</sup>. Não exatamente porque o homem seja bom, mas porque não é mau.

Rousseau quer dizer: o homem, tal como se pode supô-lo em um estado de natureza, não pode ser mau, pois as condições objetivas que tornam possíveis a maldade e seu exercício não existem na própria natureza. O estado de natureza é um estado no qual o homem está em relação com as coisas, e não com outros homens (salvo de maneira fugaz). (DELEUZE, 2005, p. 63).

Nas *Cartas Morais (Cartas a Sophie)*, na carta de número cinco, Rousseau escreveu:

Toda a moralidade da vida humana está na intenção do homem [...]. Se a bondade moral estiver em conformidade com nossa natureza, o homem só poderá ser são e bem constituído na medida em que for bom. Se não houver essa conformidade e o homem for naturalmente mau, não poderá deixar de sê-lo sem se corromper. A bondade seria nele apenas um vício contra a natureza: feito para causar dano a seus semelhantes, como o lobo para degolar sua presa, um homem humano seria um animal tão pervertido quanto um lobo piedoso, e a virtude nada nos deixaria senão remorsos. (ROUSSEAU, 2005, p. 163).

Em outro livro de Deleuze, *Curso sobre Rousseau*, o autor distingue dois aspectos pertinentes à natureza primitiva do homem: a “bondade original” e a “bondade natural”.

A “bondade original” está relacionada aos estados de afecção da alma no estado de natureza. Nesse caso, afirma-se uma visão determinista, pois essa bondade jamais se desvia da natureza. A alma está, no dizer de Deleuze, “facultada” para sentir e não para refletir.

Ora, no estado de natureza, a alma está no estado de “dependência das coisas”, que são naturais. “Esta afirmación, conlleva la de la bondade original, puesto que en el estado de naturaleza todas nuestras afecciones son buenas, es decir apropiado al objeto”. (DELEUZE, 2016, p. 26).

Por outro lado, a “bondade natural” nos coloca diante da gênese da maldade. “Con la sociedad, tenemos un cambio radical de *situación* que vuelve posible el vicio. Con la sociedad hay nuevas relaciones que nos impiden de ser buenos y desarrollan em nosotros um interés en ser malvado”. (DELEUZE, 2016, p. 27).

Ao estabelecer a bondade natural do coração do homem como um dos seus princípios fundamentais, Rousseau se posicionou contrariamente às concepções majoritárias de seus contemporâneos.

Rousseau afirmou que ao sair das mãos do Criador, tudo vai bem. Porém, quando chega o momento em que, não mais querendo nada como fizera a natureza, o homem molda tudo que está à sua volta. Como o jardineiro que modela as plantas em seu jardim, forçando-as a adquirirem uma forma diferente daquela que tomariam seguindo o seu curso natural, o

---

<sup>23</sup> Dadas as condições estruturais do estado de natureza, o único ser ao qual o homem poderia causar algum mal seria a si próprio; o que também seria igualmente implausível, considerando os princípios da autoconservação (do amor de si e da piedade) inerentes ao homem nesse estado.

homem submete a natureza à sua vontade.

A passagem da natureza à cultura continha em si mesma a marca trágica desse desvio fatal no destino dos homens. Rousseau retrata no livro I do *Emílio* essa condição. O homem se afasta da sua conformação original, e se corrompe pelo processo de civilização, que degenera sua natureza, pois

Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem. Ele obriga uma terra a nutrir as produções de outra, uma árvore a dar frutos de outra; mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transtorna tudo, desfigura tudo; ama a desformidade, os monstros; não quer nada como o fez a natureza, nem mesmo o homem; tem de ensiná-lo para si como um cavalo de picadeiro; tem que moldá-lo a seu jeito como uma árvore de seu jardim. (ROUSSEAU, 1995b, p. 9).

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau escreveu:

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

Continua Rousseau nas linhas seguintes:

Essa bondade originária, que não parece deduzir-se da indiferença quanto ao bem e ao mal [...] E só graças ao desenvolvimento dessas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência, portanto, não existe no homem que ainda não comparou e que não percebe suas relações. Neste estágio ele conhece apenas a si mesmo; não vê seu bem-estar em oposição ou conformidade ao de mais ninguém. Não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto, ele é nulo, estúpido. (ROUSSEAU, 2005, p. 48-49).

Portanto, a maldade não seria qualidade inata do homem, como sustentavam alguns autores iluministas. A maldade se erige no mundo da moralidade (sociedade) de acordo com a uma finalidade específica, que é prejudicar o outro. Somente na sociedade pode surgir tal necessidade. Na *Carta a D'Alembert*, Rousseau (2015, p. 52) nos afirmou que “o homem nasceu bom, [...]; está em nós [...] a fonte do interesse do que nos prende ao que é honesto e nos inspira a aversão pelo mal”.

No *Emílio*, Rousseau reafirmou o princípio da bondade natural do homem:

Os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano; não se encontra neste nenhum só vício que não se possa dizer como e por onde entrou. A única paixão natural no homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado num sentido amplo. Esse amor-próprio em si, ou relativamente a nós, é bom e útil; e como não tem relação necessária com outrem, é deste ponto de vista, naturalmente indiferente; só se torna bom ou mau pelas aplicações que dele se fazem ou pelas relações que se lhe dão. (ROUSSEAU, 1995b, p. 78).

Esses princípios são também confirmados por Rousseau (2005, p. 48) na *Carta a Christophe de Beaumont*: “o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração e que os primeiros impulsos da

natureza são sempre corretos”.

Segundo esse modo de pensar, a ideia do bom selvagem parece ser apenas um mito, pois o vício e a virtude só podem ser conhecidos pelo homem civil. O selvagem desconhecia o mal completamente porque não possuía qualquer interesse em prejudicar os outros, tampouco poderia auferir algum lucro com isso.

Poder-se-ia falar em uma indiferença total do homem em relação aos seus semelhantes, pois “aquele que nunca refletiu não pode ser clemente nem justo, ou piedoso, nem tampouco mal ou vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 181).

No estado de natureza, deve-se reiterar, simplesmente não havia condições possíveis para se praticar o mal. Por conseguinte, o mal não poderia subsistir por si mesmo. Por outro lado, no estado civil, as circunstâncias se encarregaram de reunir todas as ocasiões para a prática da maldade.

Assim, afirmar que o homem é mau por natureza é confundir o homem natural com o homem social. Há aí um terrível paradoxo: por mais que procuremos, não encontraremos a maldade na natureza, senão na própria sociedade. Sobre isso, Todorov explica o seguinte:

Se el hombre natural es bueno, el hombre del hombre no lo es; o com frequência disse Rousseau, el hombre es bueno, pero los hombres son malos. Los hombres que tenemos a nuestro alrededor son a la vez corruptos e infelices; la explicación de esta inversión sólo se encuentra em el passo del estado natural al estado social. Quienes producen este resultado desastroso son nuestras instituciones, nuestro orden social; em uma palavra, la sociedad. (TODOROV, 2008, p. 16).

Cabe ressaltar que o conceito de homem natural não é um conceito simples. Como observou Cassirer, o próprio Rousseau foi desenvolvendo essa ideia ao longo de seus escritos. De início, Rousseau assumiu o ímpeto de um reformador social e defendeu o retorno do homem ao seu estado original. Porém, à medida que seu pensamento amadureceu, houve o reconhecimento da complexidade do problema.

Em seus primeiros escritos políticos, Rousseau parece falar como um resolutivo naturalista; deseja restaurar os direitos do homem e trazê-lo de volta ao seu estado original, o estado da natureza. O homem natural (*l'homme de nature*) deve substituir o convencional, o homem social (*l'homme de l'homme*). Mas se acompanharmos o desenvolvimento ulterior do pensamento de Rousseau, veremos claramente que até este ‘homem natural’ está longe de ser um conceito físico, por ser, na realidade, um conceito simbólico. (CASSIRER, 1972, p. 104).

Em suma, pode-se afirmar que

O estado de natureza é, pois, tão somente o postulado especulativo que uma ‘história hipotética’ se confere, principalmente sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genérica do mundo tal como ele se oferece aos nossos sentidos. (STAROBINSKI, 1991, p. 25).

Por fim, importa reafirmar que Rousseau buscou fundamentar suas concepções sobre o homem a partir da relação estrutural entre natureza e cultura. Dessa forma, o genebrino sustentou que as modificações da essência do homem foram produzidas unicamente pelas condições exteriores a si.

Nas linhas seguintes, em continuação à presente discussão, retomaremos nossa análise acerca da temática referente ao problema da natureza do homem, considerando a concepção do homem natural e do homem social, tal como se pode apreender das obras do autor, especialmente do *Segundo Discurso*.

### 3.1 O estado de natureza primitivo

No *Segundo Discurso*, Rousseau utilizou o termo “estado puro de natureza” para designar esse estado primitivo (originário) no qual o homem se encontrava em uma condição de absoluta independência em relação aos seus semelhantes e em perfeita harmonia com a natureza.

Conforme já mencionado, trata-se de um estado puramente hipotético, por isso não é possível se basear em fatos empíricos para a comprovação de sua verdadeira existência. Logo, pouco importa que tal estado tenha realmente existido ou não na medida em que se pode supor sua existência.

Nesse sentido, Starobinski assinala que

Rousseau descreve aí o estado primitivo do homem, sua solidão ociosa e feliz, seus desejos em harmonia com suas necessidades, seus apetites imediatamente satisfeitos pela natureza; está aí o equilíbrio primeiro, anterior a todo devir; é interminável moderação por nada que precede o começo, o tempo não transcorre ainda, não há história, as águas estão imóveis. Daí a necessidade de imaginar o que pode pôr fim a essa origem anterior à história; a conjectura filosófica deve construir o acontecimento decisivo que, rompendo o equilíbrio primordial e a plenitude fechada do estado de natureza, com isso tornou-se o começo da história. (STAROBINSKI, 2011, p. 371-372)

No estado de natureza puro ou primitivo não existia qualquer espécie de relação entre os homens, pois o homem selvagem não ultrapassava os limites da sua condição animal. Nesse aspecto, conseqüente com seu método, Rousseau sustentou que não se deve atribuir ao homem, nessa época, qualquer característica social. Esse, é assim, um estado de absoluto equilíbrio das forças da natureza, de autossuficiência, no qual cada indivíduo basta a si mesmo.

O selvagem primitivo era um ser puramente sensitivo, solitário, irreflexivo e ocioso. Os aspectos primordiais nesse estado eram a liberdade e a igualdade. Ao não se submeter a

ninguém mais, o selvagem primitivo também não dominava, por sua vez, nenhum outro semelhante seu.

Sua linguagem consistia unicamente em dois recursos dados pela natureza. Os gritos esparsos, que rompiam o silêncio mais profundo das florestas e os gestos corporais.

Vivendo nessas condições, o selvagem primitivo não dispunha de nenhum instinto específico, sobretudo se comparado aos outros animais. Contudo, ele poderia se apropriar de todas as habilidades destes.

O selvagem primitivo era um ser ágil, robusto, saudável, e, inteiramente, graças à sua constituição natural, poderia encontrar sua subsistência mais facilmente do que qualquer outro animal. “O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda talvez, compensado o que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais”<sup>24</sup>. (ROUSSEAU, 1973b, p. 250).

Nesse estado, o homem que estava perfeitamente integrado à natureza. Tudo se encontrava em perfeita harmonia. “Vejo-o fartando-se sob um carvalho [...] refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo todas as suas necessidades”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 244). A terra lhe fornecia o necessário para sua sobrevivência. Era, pois um estado de pura tranquilidade.

Suas necessidades não ultrapassavam, de modo algum, suas sensações mais imediatas. “Perceber e sentir será o seu primeiro estado, que terá comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 250).

---

<sup>24</sup> O filósofo alemão Friedrich Schiller (1759-1805), certamente sob a influência do pensamento de Rousseau, escreveu na *Carta XXV* da obra *A educação estética do homem*: “Em seu primeiro estado físico, o homem apta o mundo sensível de maneira puramente passiva, apenas sente, sendo plenamente uno com ele, e justamente por ser o próprio homem apenas mundo, não há ainda mundo para ele. Somente quando, em estado estético, ele o coloca fora de si ou o *contempla*, sua personalidade se descola dele, e um mundo lhe aparece porque deixou de ser uno com ele. A contemplação (reflexão) é a primeira relação liberal do homem como o mundo que o circunda” (SCHILLER, 2002, p. 125). Na mesma página, em nota ao texto supracitado, Schiller explica que o rompimento da identidade do homem no estado físico não seu deu de forma abrupta, mas por um processo em que a percepção dos objetos é operada a partir dos sentidos: “Lembro mais uma vez que estes dois períodos devem ser necessariamente distinguidos na [Ideia], embora na experiência apareçam mais ou menos misturados. Não se deve imaginar, também, um tempo em que o homem se encontrasse apenas nesse estado físico, e outro em que dele se libertasse completamente. Tão logo o homem vê *um objeto*, não está mais no estado puramente físico; e enquanto continuar vendo um objeto, não escapará ao estado físico já que só pode ver à medida que sente. Considerados em conjunto, os três momentos que apresentei no início da Carta XXIV são três épocas diversas para o desenvolvimento de toda a humanidade e para o desenvolvimento do homem isolado; mas são distinguíveis também em cada percepção isolada de um objeto; são, numa palavra, as condições necessárias de todo conhecimento que alcançamos pelos sentidos”. (SCHILLER, 2002, p. 125).

Rousseau despiava desse modo completamente o homem de quaisquer qualidades sociais, e o caracterizava exatamente como teria saído das “mãos da natureza”; ainda sem os dons sobrenaturais que ele adquiriu pelo funcionamento das suas faculdades. Nos disse o filósofo genebrino: “Eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre os dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a extensão do céu”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 244):

Vivendo de modo uniforme e natural, lutando contra as forças hostis, as intempéries, a rudeza dos climas e do solo, as doenças e as ameaças de outras criaturas, o homem agia se conformando à natureza em todos os aspectos de sua vida. Portanto, não chegava a alterar seu caráter original. Submetido às diversas condições climáticas decorrentes da geografia do planeta, era guiado unicamente pelo instinto para contorná-las.

Entre as principais ameaças que o homem natural encontrava estavam a infância, as moléstias, e a velhice. Além de sua própria vida, “os únicos bens que conhece no universo [...]”, diz Rousseau, “[...] são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 250).

A alma do selvagem assemelhava-se às águas límpidas, tranquilas e refulgentes de um pequeno lago. E nada existia no mundo que poderia afetar sua paz e sossego. Não existe a preocupação com o futuro, pois reina em seu coração unicamente o sentimento de sua existência atual.

Conforme o filósofo genebrino expôs a respeito do selvagem no *Segundo Discurso*, “seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 251).

Assim, a primeira distinção entre o homem e os animais efetiva-se com o reconhecimento da sua finitude, sendo o “conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 244).

No plano da moralidade Rousseau fez notar que “os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser bons nem maus ou possuir vícios ou virtudes”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 257)

Rousseau concluiu quanto à questão que “os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 258)

Como o selvagem não possuía qualquer ideia relativa ao futuro, sua existência imediata não necessitava de cálculos para além do dia corrente, assim como ocorria com o caraíba que “de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte precisaria dele”. (ROUSSEAU, 1973b, p 251).

O homem selvagem vivia assim analogamente aos outros animais, limitado à pura sensação, não possuindo outras necessidades que não aquelas puramente físicas, posto que “não se deseja aquilo que não se está em condições de conhecer e não desejando senão as coisas que conhece e não conhecendo senão aquelas cuja posse tem ou é fácil de adquirir, nada deve ser tão tranquilo quanto a sua alma”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 308).

Anteriormente a qualquer forma de sociabilidade e ao surgimento da própria razão, as operações mais simples realizadas pela alma humana nesse estado eram reguladas unicamente por dois princípios ou faculdades complementares, que são o amor de si e a piedade<sup>25</sup>.

No *Emílio*, Rousseau afirmou que:

Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu a nossa conservação, dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza; e não há como duvidar de que pelo menos esses sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor a si mesmo, o medo da dor, o horror à morte, o desejo de bem-estar. (ROUSSEAU, 1995b, p. 337).

O amor de si e o amor-próprio são duas paixões diferentes, por sua natureza e por seus efeitos. Logo, “o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela sua própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 312). Por outro lado,

O amor-próprio que não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutualmente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (ROUSSEAU, 1973b, p 312).

Assim é que

No nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como único ser no universo que toma interesse por si, como o púnico juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade de fazer, possa germinar em sua alma. (ROUSSEAU, 1973b, p. 313).

O amor de si atua na conservação da vida do próprio indivíduo e o impede à satisfação das necessidades básicas para sua subsistência, como alimento e abrigo. A piedade é um

<sup>25</sup> O princípio da piedade pode ser associado a um estado de “empatia”, no qual nos transportamos para o lugar do outro e reconhecemos, em nós, o sofredor. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau pergunta: “Como nos deixamos emocionar pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofremos”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 181). Para Claude Lévi-Strauss, a descoberta e a consequente aplicação desse princípio da identificação colocam Rousseau na vanguarda das ciências do homem.

sentimento relativamente ao outro, consiste no compadecimento por ver sofrer um semelhante ou qualquer ser sensível. Da combinação desses dois princípios fundamentais nasceriam, segundo o genebrino, todas as outras regras do direito natural.

Rousseau afirmou que a piedade “representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo o amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da espécie”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 260). A piedade, que subsistia no selvagem como um sentimento natural, desempenhava no estado de natureza a função da moralidade. Deve-se ressaltar que, a partir do momento em que o homem se transformou em um ser moral, ele passa a estar habilitado a ser mal.

Através do sentimento de comiseração, o homem se coloca no lugar do outro, do mais fraco. Jacques Derrida afirma que “nos animais, cuja piedade não é despertada pela imaginação, não têm relação com o outro como tal”. (DERRIDA, 1973, p. 238). A piedade é, pois, um “puro sentimento”, não é um ato originalmente reflexivo. Esse sentimento de comiseração, asseverou Rousseau, era “obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido e fraco no homem civil”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 260).

Para Rousseau, a piedade se apresentava mais forte e vivamente no estado de natureza pelo fato de que, pela própria configuração desse estado, existia uma situação de pura intimidade entre o animal, como espectador, com o animal sofredor<sup>26</sup>. Rousseau nos diz então que o sentimento da piedade era inerente ao homem no estado de natureza. “Essa repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 259).

Segundo Rousseau,

A piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor-de-si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte. (ROUSSEAU, 1973b, p. 260).

Portanto, o que caracterizava o homem no estado puro de natureza era a sua solidão e a virtualidade de suas faculdades intelectivas. Esse estado é metaforicamente comparado por alguns comentadores como uma “grande noite”. O homem primitivo permanecia circundado pela natureza como um ser sensível qualquer, no silêncio mais profundo da sua alma, sem

---

<sup>26</sup> Importa notar, quanto a esse aspecto, que não devemos confundir o selvagem de Rousseau com o selvagem comumente referido no século XVIII pelos viajantes. Esse último já se encontra corrompido, pois não está mais no estado de natureza; embora seja menos civilizado que um habitante de Paris, segundo os padrões europeus da época.

razão, sem discurso, completamente solitário. Sendo assim, a antropologia em Rousseau assume, inicialmente, um caráter negativo, pois o homem é concebido sem suas qualidades morais, sociais e intelectuais.

O selvagem desconhecia a instituição familiar, pois tinha um modo de vida solitário e errático pelas florestas em busca de alimento e de um local para abrigar-se. Desconhecia igualmente o amor; e quando, ocasionalmente, encontrava uma fêmea, tão logo satisfeitas as necessidades dos dois sexos, dispensavam-se mutuamente; e mesmo o filho se separava da sua mãe assim que estivesse em condições de sobreviver sem o seu auxílio.

O estado de natureza poderia ser caracterizado como um estado de solidão. Nesse estado, os homens não possuíam necessidades além daquelas de ordem física. Seus desejos permaneciam os mesmos a cada geração e não alteravam seu estado físico ou mental.

Também não possuíam qualquer ideia de futuro. Tudo que o homem conhecia se inscrevia no momento presente. Sua memória e, conseqüentemente, suas ações não visavam a um deslocamento no tempo; não agonizava no presente as dores de um tempo posterior.

Nesse estado, como se disse, reinavam a paz e a tranquilidade exatamente porque os homens não possuíam nenhuma necessidade de fazer qualquer mal a seus semelhantes. Por isso, pode-se afirmar seguramente que, nesse estado (hipotético), não havia vícios nem virtude.

Em suma, não existia qualquer relação psicológica ou social entre os indivíduos. Todos eram, por assim dizer, verdadeiramente estranhos uns aos outros. O homem natural, por sua constituição psicofísica, era comandado unicamente por uma sensibilidade natural, proveniente dos seus impulsos instintivos.

Nesse estado, o homem não tinha a consciência do outro, em comparação a si mesmo. Ele era uno com a natureza. Eis o princípio da identificação perfeita entre homem e natureza. Não se tratava, porém, de uma característica egocêntrica da sua alma. O selvagem seria igualmente indiferente a tudo que não fosse ele mesmo.

Assim, um homem, um graveto ou uma pedra seriam para o selvagem primitivo igualmente indiferentes enquanto a sua consciência não fosse despertada para o mundo exterior. Em suma, o homem selvagem tinha o seu ser absoluto na Natureza e não reconhecia nada além da sua própria existência natural.

### 3.2 O estado de natureza histórico

Na segunda parte do *Segundo Discurso*, Rousseau descreveu a saída gradativa do homem do estado de natureza primitivo. Como nesse estágio o homem teria abandonado sua liberdade, sua ociosidade, sua igualdade para finalmente poder se entregar à servidão? Como teria, através de inúmeros progressos, ter chegado a transgredir as leis da natureza?

Segundo Rousseau, o homem não deixou imediatamente o estado de natureza primitivo para o estado de natureza histórico. Para que pudesse dar esse passo e atingir o estado de sociedade, deveria ter havido um momento anterior em que o homem já se encontrasse “desnaturado” sem, contudo, estar “socializado”.

Teria que ter percorrido ainda um longo caminho até alcançar o estado civil. Conforme afirma Starobinski, “o estado de natureza só terá fim no momento em que os homens estabelecerem comunidades políticas e se proporcionarem um governo”. (STAROBINSKI, 2011, p. 399). Esse ínterim, espécie de estado intermediário entre o estado de natureza primitivo e o estado civil é denominado pelo próprio Rousseau de “segundo estado de natureza”.

O estado de natureza histórico corresponde, portanto, ao período das sociedades nascentes ou começadas. Esse estado não correspondia mais, conforme foi dito, ao estado puro de natureza, propriamente dito, tampouco reunia todas as características do estado civil. Trata-se de um estágio evolutivo *transitório*, quando o homem começava a transpor as fronteiras da sua natureza primitiva, diante do advento da cultura, e que culmina com a instauração do estado civil ou social, conforme veremos mais à frente.

Esse estado corresponde à idade de ouro da humanidade. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau nos forneceu uma descrição vivaz da frugalidade da vida nesses tempos iniciais: “Suponde uma eterna primavera na terra; em todos os lugares, suponde água, gado, pastos; suponde os homens saindo das mãos da natureza”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 185) A vida transcorria feliz.

Rousseau afirmou que os primeiros tempos da humanidade se caracterizaram pela dispersão, com uma densidade demográfica muito baixa. Os primeiros núcleos sociais a se formarem foram as famílias, com hábitos que resultavam em uma fraternidade restrita. “Tinham a ideia de um pai, de um filho, de um irmão, porém não a de um homem. Sua cabana continha todos os seus semelhantes: para ele, era a mesma coisa um estrangeiro, um animal, um monstro. Além de si mesmo e de sua família, todo o universo nada significava para ele”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 181).

As diversas revoluções ocorridas na geografia do planeta acabaram por forçar os homens a viverem juntos. “As inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios as regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 269).

A construção de cabanas foi um importante progresso experimentado pelo homem. Esse acontecimento tornou os homens sedentários e os fixou à terra. O hábito de viverem juntos, por sua vez, despertaram os olhares mútuos. A partir desse fato singular, rompeu-se a identidade natural. Os estados psicológicos do homem teriam sofrido alterações irreversíveis a partir de então:

A reflexão nasce das ideias comparadas; a pluralidade dessas ideias é que leva à comparação. Quem vê um único objeto não pode fazer comparações[...]. À medida, porém, que nos impressiona um objeto novo, queremos conhecê-lo e procuramos relações entre ele e o que já conhecemos. Assim aprendemos a conhecer o que está sob nossos olhos e somos levados, pelo que nos é estranho, a examinar aquilo que nos interessa. (ROUSSEAU, 1973d, p. 181).

Pela primeira vez os homens passaram a fazer comparações e a enxergarem diferenças entre si. Então, “insensivelmente, adquirem-se as ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 269).

Dessa primeira revolução resultaram algumas consequências, como o surgimento de um tipo de propriedade e o nascimento do amor conjugal e paterno. Logo, “cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por ter a afeição recíproca e a liberdade como únicos liames”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 268).

Embora os primeiros núcleos humanos pudessem conter algum gérmen social, como a associação parental, ainda não se constituíam, a rigor, uma verdadeira sociedade. Nesse sentido, diz-se mais propriamente que existiria apenas uma “sociedade começada”, conforme expressão de Jean Starobinski.

Esse estado de natureza histórico o homem se tornou, por assim dizer, verdadeiramente ocioso, pois possuía ainda poucas necessidades e o tempo que gastava para satisfazê-las as excedia. Assim, nasceu da ociosidade uma das primeiras causas dos males que inadvertidamente preparou para si.

Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmo e a primeira fonte dos males que preparam para seus descendentes. (ROUSSEAU, 1973b, p. 268).

Rousseau diz que:

Desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de um outro, desde que se percebeu a um só contar com previsões para dois, desapareceu a igualdade e introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (ROUSSEAU, 1973b, p. 271).

Para o filósofo genebrino, foi a invenção da metalurgia e da agricultura que produziu essa revolução e proporcionou a perda do “gênero humano”. Foram, então, o ferro e o trigo que civilizaram o homem.

No capítulo VI do *Contrato Social*, Rousseau afirmou que foram as necessidades que ocasionaram a saída do homem do estado de natureza primitivo:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada uma dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concreto. (ROUSSEAU, 1973c, p. 37-38).

Disso “resultou necessariamente sua partilha e, da propriedade privada, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 272).

A ideia de justiça nasce de uma necessidade de segurança que o homem adquiriu graças às suas posses. Era preciso crer que, “tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem”<sup>27</sup>. Seria “impossível”, afirmou Rousseau, “[...] conceber a ideia de propriedade nascendo de algo que não a mão-de-obra, pois não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem conseguiu pôr nisso mais que seu trabalho”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 272).

Rousseau prosseguiu mostrando como o direito de propriedade primitivo, nascendo das condições advindas da adoção da agricultura, ocasionou uma espécie inteiramente nova de direito, diversamente da lei natural primitiva. Sendo assim,

O trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente o direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano por determinar uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. (ROUSSEAU, 1973b, p. 272).

---

<sup>27</sup> No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau afirmou que “o fundamento do pacto social é a propriedade, e sua primeira condição, que cada um seja mantido na fruição daquilo que lhe pertence”. (ROUSSEAU, 1995a, p. 49).

Nota-se, então, como a desigualdade se desenvolveu pela divisão social do trabalho. Tudo teria sido diferente se todos os talentos dos homens fossem iguais. Mas o desequilíbrio entre a produção e o consumo tornou-se mais evidente quando

Os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade em viver. (ROUSSEAU, 1973b, p. 272).

Continua Rousseau:

Assim, a desigualdade natural se desenvolve insensivelmente junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares. (ROUSSEAU, 1973b, p. 272).

Convém mostrar como a modificação provocada pela saída do homem do estado de natureza reverberou na sociedade. Rousseau reconheceu que não haveria desenvolvimento se não houvesse, inerentes à própria natureza do homem, faculdades que propiciassem esse desenvolvimento. Contudo, não há uma relação direta de causalidade. O homem rompeu ordem natural, mas isso não aconteceu em função de nenhuma força exterior ao próprio mundo do homem.

Conforme reconheceu o próprio Rousseau, a desigualdade física, embora fosse praticamente inócua, subsistia no estado de natureza. Rousseau partiu do princípio de que o homem vivia disperso pelo globo, sem manter relações com outros seres, além daqueles estritamente condizentes com a vida natural. O homem não poderia medir-se com outro sendo que, por esse mesmo princípio, o encontro, ainda que possível, era improvável na medida em que os encontros aconteciam de forma ocasional e furtiva.

Nesse ponto, o pensamento de Rousseau se opõe ao de Thomas Hobbes. Para Hobbes, o homem era mau por natureza; por conseguinte, ele necessitaria da força da lei para forçá-lo a ser bom. Ao contrário, afirmou Rousseau: o homem era bom, ei-lo mau na sociedade!

Por essa razão, o caráter de barbárie apresentado pelo estado de natureza por autores como Hobbes não resultava da natureza do homem, mas das próprias condições inerentes à conjuntura nesse estado. Era um estado de guerra de todos contra todos, segundo Hobbes. Mas, para Rousseau, “o homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 298).

Para o filósofo genebrino, Hobbes sustentava que o homem era um ser naturalmente mau e que o estado de natureza era um estado de guerra, o qual foi necessário suprimir pela instituição da força. A leitura feita por Rousseau sobre a doutrina do estado de natureza em Hobbes, culminava no estado natural de guerra de todos contra todos, portanto na barbárie.

Hobbes, na perspectiva de Rousseau, se equivocou sobre o estado de natureza. Ora, a tese de Hobbes deveria sustentar tese exatamente em contrário do que afirmou, na medida em que “sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 258).

Rousseau recuou para além desse estado de natureza hobbesiano para mostrar um outro, mais longínquo, e assim demonstrar suas verdadeiras raízes. O genebrino evocou os primórdios da humanidade, uma época paradisíaca e não catastrófica.

Rousseau apontou a falha do argumento do estado de natureza defendido por seus predecessores e afirmou que esse argumento simplesmente não comparava nada com nada. A passagem do estado de natureza para o estado civil acarretava mudanças profundas na natureza do homem. Tais mudanças não teriam se dado apenas do ponto de vista político e moral, mas também psicológico.

Rousseau considerava o homem natural, tomado em seus aspectos físicos, portanto, sem a sociabilidade inata. De fato, nesse caso, não haveria que se falar em sociabilidade natural, na medida em que sua existência no estado de natureza era “pré-social”, “pré-política” e “pré-cívica”, para usarmos as palavras de Deleuze. Consoante ao que alude Rousseau, se considerarmos o homem em seus aspectos físicos, ver-se-á que ele não tem relação com seus semelhantes.

Errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo prejudica-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo de sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. (ROUSSEAU, 1973b, p. 263).

Conforme a constatação do próprio Rousseau, o estado de natureza não poderia subsistir indefinidamente. Desse modo, impunha-se que as circunstâncias supervenientes e os desenvolvimentos sucessivos do espírito humano alterassem esse estado de coisas e acarretassem as mudanças necessárias para que o homem não viesse a perecer em face de uma possível inadaptação às condições do mundo natural.

Essa foram, em suma, as disposições originárias do homem. Muito semelhantes à condição de qualquer outro animal, em suas limitações e sensações mais puras. Incapaz de dominar a natureza, limitava-se tão somente a recolher as dádivas necessárias à sua conservação.

### 3.3 O estado social

A transição do estado de natureza para o estado social não aconteceu de forma abrupta, tampouco por desígnio humano ou divino, mas por razões circunstanciais. Foram necessárias várias revoluções ocorridas nas condições primitivas do estado de natureza para que, finalmente, estivessem enfim reunidas todas as circunstâncias favoráveis ao surgimento do estado social ou civil.

De qualquer modo, não há como demonstrar factualmente a ruptura definitiva entre esses dois estados. Faz-se necessário então recorrer ao auxílio de conjecturas filosóficas para explicar o rompimento do equilíbrio primitivo e fechado do estado de natureza, bem como a consequente passagem para o começo da história.

Quais circunstâncias teriam motivado a saída do homem do estado de natureza? Rousseau as denominou de “causas aparentemente fortuitas”. De fato, parece não ter havido uma causa, unicamente. Mas a combinação de várias causas físicas e naturais, teriam atuado continuamente, para propiciar a transformação progressiva do homem, transportando-o do estado de natureza para o estado social.

Aquele que quis que o homem fosse sociável [diz Rousseau] pôs o dedo no eixo do globo e inclinou o eixo do universo. Com esse leve movimento, vejo a face da terra mudar-se e decidir-se a vocação do gênero humano; ouço ao longe os gritos insensatos de uma louca multidão; vejo construírem-se os palácios e as cidades; vejo nascerem as artes, as leis, o comércio; vejo povos formarem-se, espalharem-se, sucederem-se como ondas do mar; vejo homens reunidos em algum ponto de seu território para aí se devorarem mutuamente e transformarem o resto do mundo num tremendo deserto, monumento digno da união social e da utilidade das artes. (ROUSSEAU, 1973d, p. 185).

Sob uma perspectiva política e social, o ponto crítico desse acontecimento corresponderia ao nascimento do Estado, instrumento através do qual o homem se colocou sob o império da lei civil. A partir dessa ocasião fatídica, o homem deixou de se submeter definitivamente ao domínio da natureza. A partir da instituição da ordem civil, a realidade do homem passou a ser presidida tendo como fundamento as relações políticas e sociais (moralidade).

Esse acontecimento retirou o homem do estado de pura animalidade e o projetou no universo da cultura. Uma mudança notável então aconteceu. A percepção do homem se deslocou da esfera da “essência” para a esfera da “representação”. O homem deixou de captar os dados da natureza imediatamente pelos órgãos do sentido e passou para o campo da representação conceitual, isto é, para o âmbito do simbólico.

Originalmente, como já foi dito, o homem não foi um ser sociável. Essa qualidade foi decorrente das nefastas circunstâncias exteriores ao homem, que o apartou de seu modo de

vida primitivo, direcionando-o através do inevitável processo de socialização (civildade). Esses malfadados acontecimentos arrancaram o homem do estado de natureza, modificaram a face da terra, alterando para sempre a vocação de todo o gênero humano<sup>28</sup>.

No *Emílio*, Rousseau mostrou que foram as necessidades que criaram a sociedade. Somente enquanto um ser limitado, frágil e incompleto, é que o homem buscou se associar aos demais a fim de suprir aquilo que lhe faltava.

É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém. Assim de nossa própria enfermidade nasce nossa frágil felicidade. (ROUSSEAU, 1995b, p. 246).

Em uma passagem da *Profissão de fé do vigário saboiano*, Rousseau pareceu incorrer em uma contradição ao afirmar que o homem é, por natureza, um ser sociável.

Mas se, como não se pode pôr em dúvida, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para sê-lo, ele só o pode ser através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie; pois, em se considerando unicamente a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens ao invés de aproximá-los. (ROUSSEAU, 1995b, p. 337).

Tal passagem poderia indicar uma guinada nas concepções do filósofo genebrino. Não obstante, cabe destacar que o autor se referiu, na passagem acima, ao homem em seu estado atual. Portanto, a sociabilidade é uma qualidade do homem contemporâneo, pois o homem civil possui todas as necessidades tipicamente nascidas da vida social.

No plano psicológico e social, a mudança do estado natural para o estado civil acarretou o sufocamento da natureza (sentimento) pela racionalidade. Por isso, o homem buscou restabelecer na sociedade, por intermédio das normas jurídicas e dos costumes, os mesmos princípios naturais do amor de si e da piedade, presentes no estado de natureza.

A piedade, como um princípio regulador, é inerente ao homem natural. No estado social, ela é posta em atividade pela imaginação. “As afeições sociais só se desenvolvem em nós com as nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permanecerá eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 181).

Assim, a faculdade da imaginação permitiu ao homem transportar-se ao lugar de outrem, pois “[...] quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do mundo”. Rousseau prossegue perguntando então “[...] como nos deixamos emocionar pela piedade? Isso se deu porque, fomos capazes de “transportarmo-nos para fora de nós

<sup>28</sup> As concepções de Rousseau sobre a sociabilidade se distanciavam das ideias clássicas à medida que o autor desenvolvia seus escritos. Segundo Robert Derathé, “nada, aliás, neste ‘Primeiro Discurso’ [...] nem nos escritos relativos a essa obra [...], permite concluir que nessa época Rousseau se distanciava da teoria clássica. Ele ainda não rejeitava a ideia de sociabilidade natural: ele atribui à formação da sociedade a influência das necessidades e à benevolência mútua”. (DERATHÉ, 2009, p. 97).

mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos quando pensamos no que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos”. (ROUSSEAU, 1973d, p.181).

A piedade é, pois, uma faculdade ainda sem uso no estado de natureza primitivo. Ela subsiste de forma puramente instintiva, na medida em que esta não possui uma funcionalidade muito específica, conscientemente direcionada a um objeto, no caso o próprio homem. Para que o homem habilite a piedade, é necessário que ele conheça o que é o mal, pois do contrário, como poderia saber se aquilo que o outro sofre de fato é sofrimento? Para que a piedade passe da condição de virtualidade para a ação, tem de haver, portanto, um ato de reciprocidade entre os indivíduos.

Nesse estado, é possível perceber o surgimento da subjetivação, isto é, uma consciência do eu, na qual são desencadeados os mecanismos psicofísicos que transformam a natureza humana e a tornam apta à sociabilidade. No entanto, a primeira fratura da realidade tornou-se concreta a partir da instauração da desigualdade, da distinção entre os indivíduos, pois

Há no estado natural uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível nesse estado que a única diferença de homem para homem seja bastante grande para tornar um diferente do outro. Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la e que a força pública acrescida ao mais forte para oprimir o fraco, rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles. Desta primeira contradição decorrem todas as outras que se observam na ordem civil entre a aparência e a realidade. (ROUSSEAU, 1995b, p. 266).

Voltando à questão da instituição social sob os fundamentos dos princípios naturais, pode-se afirmar essa tentativa se mostrou inexecutável e produziu efeitos maléficos, segundo Rousseau. A sociedade nasceu marcada pelo paradoxo da desigualdade, pois o homem não foi capaz de transportar os princípios da natureza para a vida social sem degenerá-los. “Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e efeminada acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 247).

Assim, a sociedade civil tentou restabelecer, de forma artificial, os mesmos princípios que governavam os homens no estado de natureza, a saber, a liberdade, a igualdade e a justiça. Nem assim a humanidade teria sido bem-sucedida. O homem no estado de natureza não raciocinava sobre o conceito de justiça, é certo, mas nem por isso deixaria de ser menos justo, pois a benevolência natural (piedade) impedia o homem de causar qualquer mal a seu semelhante sem que fosse necessário que racionasse sobre o fato.

De acordo com Derathé, “ao passar do estado de natureza ao estado civil, o direito natural sofre a mesma metamorfose que o homem ao qual se aplica. No estado de natureza,

ele era apenas instinto e bondade, no estado civil ele torna-se justiça e razão”. (DERATHÉ, 2009, p. 253).

Conforme referido anteriormente, a fundação da sociedade está associada à instituição do Estado, ou seja, da Lei. Portanto, legislar para Rousseau significou ter que modificar a natureza humana; provocar uma alteração extraordinária no curso dos acontecimentos, pois o homem é um ser cuja natureza condiz mais com a solidão do que com a vida em sociedade.

Dá a preocupação fundamental do filósofo genebrino com a questão do legislador. O autor, no livro II do *Contrato Social*, afirmou que seriam necessários deuses para dar leis aos homens. Portanto,

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para dar-lhe outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. (ROUSSEAU, 1973c, p. 63).

Desse modo, o genebrino considera a vida social como uma desnaturação da natureza humana<sup>29</sup>. Resta, portanto, a cada povo, sabedoria para buscar adequar-se da melhor forma possível a este estado de coisas. Para Rousseau, é o interesse comum que governa a associação. O interesse está na base psicológica que fixa e dirige o campo das ações dos indivíduos em torno de objetivos comuns, pois não seria crível a existência de uma sociedade sem que não houvesse interesse recíproco.

Segundo John Locke, a principal razão do homem ter abandonado o estado de natureza para viver no estado civil foi

Evitar este estado de guerra (que exclui todo apelo, exceto ao céu, e onde até a menor diferença corre o risco de chegar, por não haver autoridade para decidir entre os contendores) é uma das razões principais porque os homens abandonaram o estado de natureza e se reuniram em sociedade. Pois onde há uma autoridade, um poder sobre a terra, onde se pode obter reparação através de recurso, está excluída a continuidade do estado de guerra e a controvérsia é decidida por aquele poder. (LOCKE, 1994, p. 93-94).

---

<sup>29</sup> No *Emílio*, Rousseau apresenta sua concepção sobre a constituição da natureza humana. “Nascemos sensíveis e desde nosso nascimento somos molestados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Mal tomamos por assim dizer consciência de nossas sensações e já nos dispomos a procurar os objetos que as produzem ou a deles fugir, primeiramente segundo nos sejam elas agradáveis ou desagradáveis, depois segundo a conveniência ou a inconveniência que encontramos entre esses objetos e nós, e, finalmente, segundo os juízos que fazemos deles em relação à [ideia] de felicidade ou de perfeição que a razão nos fornece. Essas disposições se estendem e se afirmam na medida em que nos tornamos mais sensíveis e mais esclarecidos; mas, constringidas por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos sob a influência de nossas opiniões. Antes dessa alteração, elas são aquilo a que chamo em nós a natureza”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 12).

A mudança no modo de vida simples do homem acarretou o desenvolvimento das suas paixões artificiais (sociais). Logo, tornou-se necessária a existência de um contrato para garantir o atendimento aos interesses de cada um e evitar assim o estado de guerra.

Para Rousseau, a guerra não é um estado natural, mas real a partir da instauração da sociedade civil. Nesse sentido, Rousseau afirmou que “os homens atacavam-se, se quiserem, mas encontravam-se muito raramente. Em todos os lugares dominava o estado de guerra e a terra estava toda em paz”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 182).

No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau afirmou, claramente nesse sentido, que “os homens - que na grande sociedade já estavam unidos por suas necessidades mútuas – foram levados a se juntarem mais estreitamente através das sociedades civis, apenas para assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos”. (ROUSSEAU, 1995a, p. 28)

Portanto, segundo esse raciocínio, a sociabilidade decorreu, portanto, das mesmas circunstâncias que instalaram a sociedade. As necessidades tornaram o homem aquilo que ele é. Um homem que reflete, deixou seu modo de vida simples, uniforme e solitário do estado de natureza. A reflexão introduz o homem no mundo civil. Na medida em que passou a ter alguma ideia de felicidade, necessitou dos outros.

Assim, a análise do postulado do estado de natureza em Rousseau aponta para uma divergência teórica bastante significativa em relação à questão da sociabilidade colocada por autores da antiguidade como Aristóteles e até mesmo de autores modernos como Hobbes e Locke. Desde o início de sua carreira literária, Rousseau demonstrou uma certa desconfiança em face das contradições entre a natureza do homem e a sociedade<sup>30</sup>.

Segundo Rousseau, a família é a instituição mais antiga e verdadeiramente a mais natural de todas. No entanto, esse fato não se constitui por si mesmo em argumento a favor da sociabilidade natural.

Considerando que a família surgiu a partir de uma necessidade (biológica), o seu nascimento se deveu unicamente a uma questão de ordem prática, a preservação dos filhos pequenos, pois o homem é o animal que necessita por mais tempo dos cuidados dos pais para que não pereça. Nada mais natural, portanto, que os pais permaneçam unidos em prol dos cuidados dos filhos. Entretanto, a partir do momento em que cessar a necessidade desses

---

<sup>30</sup> Para Aristóteles, a sociabilidade é uma faculdade inerente ao homem, enquanto ser político. Por essa razão, Aristóteles diz que “A cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano”. (ARISTÓTELES, 1998, I, 1253a2-5).

cuidados, desfaz-se o liame que os mantinham unidos. Diferentemente das necessidades de natureza social, que continuam presentes em todos os indivíduos durante sua vida inteira.

Dispondo unicamente dos instrumentos necessários à sua conservação, que são sua força e sua liberdade no estado de natureza, os indivíduos buscaram a superação dos desafios impostos pelas circunstâncias à sua sobrevivência. Desse modo se tonou extremamente necessário “[...] encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado como toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 38).

O estado civil resulta, pois, da concorrência de múltiplas forças que criaram novas necessidades para o homem. Se este não saísse do estado de natureza, com certeza pereceria.

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de cada um dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. (ROUSSEAU, 1973c, p. 37).

Foi fundamental que os homens reunidos estipulassem uma regra comum a fim de evitar a violência e a barbárie provocada pela ausência da superposição de uma norma jurídica estabelecida nos moldes de um contrato ou pacto social. No *Contrato Social*, Rousseau expôs de forma bastante clara a essência da cláusula do contrato como sendo “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 38).

Sendo assim, “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 39).

Dáí surge a obrigação de reciprocidade, em que estão implicados os sujeitos morais, enquanto membros de um corpo político. E para que o contrato social não seja vão, nos diz Rousseau: “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão forçá-lo a ser livre”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 42).

Segundo Rousseau,

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração somente sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em

outros princípios e a consultara razão antes de ouvir suas inclinações. (ROUSSEAU, 1973c, p 42).

O homem civil perde todas as vantagens que tinha no estado natural, como a fruição da natureza e da sua liberdade natural, mas, em compensação, ganha outras equivalentes, como o desenvolvimento de suas faculdades potenciais, o alargamento de suas ideias, enfim, a elevação de sua alma, que faz com que ele deixe sua condição de animal estúpido para a de homem inteligente.

Nas palavras de Rousseau, “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 42).

Portanto, no estado civil, o homem adquire a liberdade moral, a única capaz de “tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é a escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é a liberdade”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 43).

Assim é que surgem, por força das relações sociais, os interesses particulares, os quais entram em conflito, fazendo nascer a maldade nas sociedades humanas. O homem no estado de natureza tornou-se seu antípoda no estado social. O homem civil só existe em relação com a sociedade. Quando considerado em associação com o todo, é apenas uma fração deste. O termo absoluto do homem civil é a sociedade. Em uma passagem do *Emílio*, Rousseau sintetizou as disposições essenciais do homem natural frente ao homem civil.

O homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social. (ROUSSEAU, 1995b, p. 13).

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, o filósofo genebrino afirmou ainda que:

Quando todos os agitados interesses particulares finalmente se chocam, quando o amor de si posto em fermentação se transforma em amor-próprio, quando a opinião, tornando o universo inteiro necessário para cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que nenhum consiga encontrar seu bem a não ser no mal de outrem, então a consciência, mais débil do que as paixões exaltadas, é sufocadas por elas, e não persiste na boca dos homens exceto como palavra feita para enganam-se mutuamente. Cada qual finge então querer sacrificar seus interesses aos do público, e todos estão mentindo. (ROUSSEAU, 2005, p. 49).

No estado civil, “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 260). Da igualdade natural do estado de natureza, passou-se a uma igualdade ilusória, pois no estado civil todos se igualam pelo desejo de parecerem ser o que não são.

O homem sociável sempre vive fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos outros e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente nesse

caminho derivado e mediado pelo desvio do julgamento dos outros. (ROUSSEAU, 1973b, p. 248).

Segundo Rousseau, ao deixar o estado de natureza, o homem perdeu sua liberdade natural. No *Contrato Social*, ao tratar sobre as consequências que o pacto de associação civil traz aos homens, Rousseau afirmou que a principal delas é o surgimento da liberdade moral<sup>31</sup>.

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo quanto possui [...] A liberdade moral é a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é a escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade. (ROUSSEAU 1973c, p. 36-3)

A liberdade no estado de natureza não possuía nenhuma utilidade prática. Contudo, essa faculdade é determinante para diferenciar o homem dos outros animais. Para Rousseau, todos os animais são dotados de ideias, em razão de sua própria constituição natural. No entanto, somente o homem possui a capacidade para ordenar a realidade e julgar conforme suas ideias, enquanto que os animais são governados unicamente por leis mecânicas, provenientes de seus instintos:

Todo animal tem ideias, posto que têm sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é, sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica. (ROUSSEAU, 1973b, p. 248).

A passagem do estado de natureza para o estado social rompe a dinâmica das relações de equilíbrio natural entre as necessidades e os desejos. Ao ultrapassar suas necessidades físicas, o homem civil é levado pela busca constante de obter a satisfação de novos desejos.

No estado social, o homem cria novas necessidades ao procurar satisfazê-las. A própria racionalidade pode ser considerada como resultado de uma necessidade de conhecimento experimentada pelo homem civilizado.

---

<sup>31</sup> O problema da origem da sociedade foi bastante debatido no século XVIII pelos filósofos e juristas. Nesse contexto, surgiram as teorias contratualistas que postulavam o ordenamento das relações sociais baseadas nas doutrinas do estado de natureza. Segundo essas concepções, o estabelecimento de leis ou normas sociais, de governos e obrigações políticas entre governantes e governados teriam surgido a partir de uma espécie de contrato. Em um determinado momento, sentiram a necessidade de estabelecer um acordo, um pacto social (contrato social) através do qual se instituiu uma autoridade (governante), um conjunto de regras e um regime político. A ideia de um contrato social aparece em diversos filósofos, como J. Althusius (1557-1638), T. Hobbes (1588-1679), B. Spinoza (1632-1677), S. Pufendorf (1632-1694), J. Locke (1632-1704), J.-J. Rousseau (1712-1778) e I. Kant (1724-1804).

A razão desencadeia novas necessidades ao buscar a satisfação dos desejos, num círculo vicioso. A busca pelo bem-estar, pelas comodidades da vida civilizada, pela honra, pelo luxo, desencadeou no homem o aumento de seus desejos e de suas necessidades.

Pois só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber porque aquele, que não tendo desejos, dar-se-ia ao trabalho de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos e suas necessidades físicas. (ROUSSEAU, 1973b, p. 250).

Do ponto de vista moral e material, o estado social pode ser caracterizado como um estado de dependência mútua entre os indivíduos. Essa dependência pode ser enunciada pela cláusula que deu origem à sociedade civil: “você tem necessidade de mim, porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha honra de me servir, desde que me seja dado o pouco que lhe resta em troca do meu comando”. (ROUSSEAU, 1995a, p. 52-53).

Portanto, o estado de sociedade encerra, em si mesmo, a condição de contradição inerente à desigualdade. O diagnóstico do homem civil, segundo Rousseau, parece bem preciso: a humanidade multiplica seus males à medida que evolui historicamente. Se é verdade que a perfectibilidade do homem o torna o autor do seu aperfeiçoamento, também o torna responsável por seu próprio declínio. Nesse sentido, Rousseau disse que:

A *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver por si próprias, pois para isso necessitam do concurso de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente na sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em um ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos. (ROUSSEAU, 1973b, p. 264).

Pois bem, no estado de natureza, cada um é uma totalidade para si mesmo, e a única dependência que existia era a dependência das coisas. Na sociedade, ao contrário, se instaurou a situação de dependência pela qual cada um é somente uma parte do todo, posto que no estado de sociedade todos são, necessariamente, amos ou servos de alguém.

No capítulo seguinte, trataremos da discussão a respeito das possíveis correlações entre a faculdade da perfectibilidade e a corrupção dos costumes. Assim, veremos como o filósofo genebrino associou o progresso e a civilização com as causas iniciais da degradação do homem em seu estado natural.

#### 4 PERFECTIBILIDADE E CORRUPÇÃO DOS COSTUMES

Pode-se destacar duas características essenciais no período de desenvolvimento da filosofia da “Luzes”, no século XVIII, as quais são admitidas pela maioria dos filósofos e historiadores modernos, a saber, uma perspectiva otimista acerca do progresso histórico e, ao par disso, uma crença profundamente arraigada no poder da razão para a melhoria da espécie humana<sup>32</sup>.

Na opinião de Henrique Vaz,

A linha de evolução segundo a qual a Ilustração lê a história humana é traçada segundo os progressos da Razão [...]. A novidade característica dessa idéia de *progresso* da Razão ou progresso guiado pela Razão que se difunde ao longo do século XVIII é constituída por uma certeza *teórica*, ou seja, a da infalibilidade da Razão, articulada a um desígnio *prático* ou *poiético*, o levar a termo as obras da Razão, a começar pela sociedade. Portanto, na visão da Ilustração, o *progresso* implica uma *mudança* operada pelo homem, segundo *fins* racionais e medida pelo critério do *melhor*. Dessa forma, o próprio conceito de Ilustração, expresso por uma metáfora luminosa (*Lumières, Enlightenment, Aufklärung*) encontra na idéia de *progresso* assim definida o espaço de sua irradiação. Nesse espaço se inscrevem algumas das características fundamentais do *espírito* da Ilustração, que se desenvolve, pois, no interior das duas coordenadas que definem esse espaço: as *luzes* da Razão e o *progresso*. (HENRIQUE VAZ, 1991, p. 91-93).

Montesquieu, um dos nomes mais ilustres do pensamento do Iluminismo francês, sustentou que a história é constituída por períodos cíclicos, nos quais o desenvolvimento das civilizações é marcado pelo nascimento, ascensão e declínio, dando origem a um novo ciclo, continuando dessa forma indefinidamente. Conforme aponta Paul Hazard:

Montesquieu, nas suas notas íntimas, confessa-se impressionado por uma teoria de Vico, dos *corsi e ricorsi*: Inicialmente, as nações são bárbaras; lançam-se depois na conquista e tornam-se nações cultas; esta cultura engrandece-as e tornam-se nações cortesias; a cortesia enfraquece-as; são conquistadas e regressam à barbárie; e quase todas as nações do mundo giram em torno desse círculo<sup>33</sup>. (HAZARD, 1989, p. 233).

Voltaire, outro ícone do Iluminismo, compartilha dessa mesma concepção. Nessa perspectiva, Paul Hazard afirma:

Voltaire, com grande ansiedade que torna patéticas tantas páginas de sua obra histórica, acreditou antever uma evolução conduzindo ao progresso; progresso lento, difícil, incessantemente ameaçado, mas que, no entanto, em certas épocas privilegiadas da civilização, vinha à luz do dia. (HAZARD, 1989, p. 233)

O filósofo D’Alembert sustentou igualmente sua concepção de progresso fundamentada por um otimismo histórico. No *Ensaio sobre os Elementos de Filosofia*,

<sup>32</sup> A seguinte passagem, escrita por Condorcet, um dos últimos representantes do Iluminismo, sintetiza as principais concepções do movimento da Ilustração acerca da história e do progresso. "Nossas esperanças sobre os destinos futuros da espécie humana podem se reduzir a estas três questões: a destruição da desigualdade entre as nações; os progressos da igualdade em um mesmo povo; enfim, o aperfeiçoamento real do homem". (CONDORCET, 2013, p. 190).

<sup>33</sup> *Corsi e ricorsi* é uma expressão italiana utilizada na filosofia de Vico (1668-1744) para significar que a história não avança por um progresso linear, mas cíclico, com períodos de avanços e retrocessos.

D'Alembert afirmou que

Quando examinamos com isenção o estado atual de nossos conhecimentos não podemos deixar de concordar com os progressos da Filosofia entre nós. A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas [...]. O verdadeiro sistema do mundo passou a ser conhecido, foi desenvolvido e aperfeiçoado. [...] Enfim, da Terra a Saturno, da História dos Céus à dos insetos, a Física mudou sua feição. Com ela, quase todas as outras ciências assumiram uma nova forma, como realmente deveriam. (D'ALEMBERT, 1994, p. 4).

Segundo Jonathan Israel (2013), um dos primeiros autores do século XVIII a formular uma doutrina coerente e sistemática acerca do progresso foi Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). Turgot aplicou às ciências empíricas as noções de progresso, até então, sugeridas no plano geral das ideias.

Com esse autor, ao lado de Adam Smith (1723-1790), a Economia consagrou esse princípio geral em termos de uma exposição científica da ordem vigente, pela qual se poderia explicitar os mecanismos econômicos subjacentes às sociedades modernas, como o acúmulo, o fluxo e a produção de bens.

A defesa da tese de doutoramento de Turgot, na Sorbonne, em Paris, segundo Israel, contribuiu para a consolidação de uma nova concepção de progresso. Esse posicionamento se configura, segundo o referido autor, na tentativa mais importante de fundamentação de uma ideologia do progresso para a época. Quanto a essa questão, Israel afirma que

Ao unir epistemologia, economia e administração, Turgot argumentou que a capacidade do homem para receber novas impressões do mundo exterior – e para separar, combiná-las e analisá-las – abriu um caminho pelo qual a experiência absorve e constrói uma sequência interminável de melhorias materiais, avanço tecnológico e melhor organização. O fato empiricamente comprovado de ter ocorrido progresso no passado, além disso, foi interpretado por ele como uma prova de que o retrocesso também seria impossível no futuro. A esse processo cumulativo e unidirecional de abarcar todos os aspectos do desenvolvimento social – visto por ele como algo conduzido por uma divindade – ele chamou de 'progresso'. (ISRAEL, 2013, p. 20-21).

Em uma obra intitulada *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1793), Condorcet defendeu a aplicação dos métodos análogos aos aplicados nas ciências naturais, para uma interpretação da história. A referida obra esboça dez períodos os quais a humanidade teria percorrido para, finalmente, chegar à idade da razão, numa linha sucessiva desde os primórdios da história da espécie humana.

Condorcet se esforça em demonstrar que apesar das crises e retrocessos da razão, não se pode deixar de concordar que ela triunfa frente aos obstáculos encontrados pelo caminho. “Nós vimos a razão humana formar-se lentamente pelos progressos naturais da civilização, a superstição apoderar-se dela para corrompê-la, e o despotismo degradar e entorpecer os espíritos sob o peso do temor e da infelicidade”. (CONDORCET, 2013, p. 141).

Assim, continua Condorcet: “Todos os erros em política, em moral, têm por base erros filosóficos que, eles mesmos, são ligados a erros físicos. Não existe nem um sistema religioso nem uma extravagância sobrenatural que não sejam fundados na ignorância da natureza”. (CONDORCET, 2013, p. 178).

O *Esboço* de Condorcet revela sobretudo um otimismo histórico que caracterizou, em linhas gerais, a filosofia iluminista do século XVIII.

Desse modo, a concepção de progresso histórico defendida por esses autores sustentava-se numa ideia de “melhoria” da sociedade e no “aperfeiçoamento” progressivo das faculdades do homem com base na razão.

Os autores da época da Ilustração demonstraram pontos de vista muito próximos entre si (embora não se deva afirmar que não ocorressem divergência também quanto a esse ponto como era natural ao Iluminismo) no que diz respeito às concepções de “progresso” e “civilização”; e, por conseguinte, da própria história. Portanto, o progresso alcançado por uma civilização serviria de índice pelo qual seria possível avaliar, por exemplo, se houve avanço ou retrocesso nas etapas evolutivas da espécie humana.

Rousseau elaborou o seu conceito de perfectibilidade em oposição ao otimismo presente nas concepções dos filósofos enciclopedistas do século XVIII. Na primeira parte do *Segundo Discurso*, Rousseau introduziu a ideia da perfectibilidade e afirmou que a faculdade de se aperfeiçoar seria “uma qualidade muito específica” e “quase ilimitada”, pois distingue os homens dos animais. Mediante o “auxílio das circunstâncias”, ela “desenvolve todas as outras”.

Ao tratar da perfectibilidade, Rousseau sustentou ainda que

Há outra qualidade muito específica que distingue o homem do animal, e acerca da qual não pode haver contestação: é a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolveu sucessivamente todas as outras e reside entre nós, tanto na espécie como no indivíduo; ao passo que um animal, ao cabo de alguns meses, é o que será o resto da vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil anos. (ROUSSEAU, 1973b, p. 249).

O progresso ocorre somente graças ao desenvolvimento de uma faculdade natural do homem, a perfectibilidade. Através dela, o homem conseguiu deixar sua condição primitiva e desenvolver as aptidões que lhes são inerentes.

Mas esse fato teve consequências muito graves, segundo Rousseau. As paixões, nascidas com o progresso do homem, puseram-no em uma situação de servidão. Num mesmo movimento, o homem tornou-se sociável, reflexivo e perverso. Nesse sentido, a perfectibilidade é uma que permite explicar porque o homem é o único animal capaz de se tornar um ser mau.

A perfectibilidade é então uma categoria indispensável à compreensão das ideias antropológicas em Rousseau. Essa faculdade originária, assim com a liberdade, distingue o homem do animal. A perfectibilidade permitiu ao homem se adaptar ao meio conforme as necessidades e as circunstâncias.

Por outro lado, a faculdade da perfectibilidade pode tornar o homem um imbecil, facilmente suscetível de aliciamento por discursos falaciosos. Paradoxalmente, a qualidade que torna o homem um ser superior aos demais, pode também torná-lo um ser desprezível, escravo das aparências e, tragicamente, um ser que paga sua vida com o preço de sua liberdade. “Seria triste para nós”, diz Rousseau, “[...] vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 249).

Essa faculdade exclusiva da espécie humana, torna-se assim o meio pelo qual o homem deu os primeiros passos em direção à saída de sua condição natural. A perfectibilidade, que foi despertada pelas circunstâncias, permitiu ao homem modificar a natureza através do trabalho. Nesse sentido, “Rousseau nos mostra como, pelo trabalho, o homem sai da sua condição animal e descobre o conflito dos contrários: o fora e o dentro, o eu e o outro, o ser e o parecer, o bem e o mal, o poder e a servidão”. (STAROBINSKI, 2011, p. 398).

Assim, poder-se-ia afirmar Rousseau refuta o otimismo iluminista quanto à ideia de progresso. A cultura moderna, burguesa, é por excelência, a cultura do progresso. Com efeito, o desenvolvimento cultural neste contexto busca desenvolver aptidões intelectivas do homem para que este domine a natureza. Ao modificar a natureza, o homem modifica a si próprio.

Como se pode notar, a inexorabilidade da história condicionou a natureza humana ao devir. Todas as evoluções pelas quais o homem passou no processo civilizatório foram acontecimentos que não devem ser recusados como verdades factuais. Conforme pontua Cassirer (1999, p. 101): “Entretanto, não podemos renunciar a ela [história], pois a marcha da natureza humana não se deixa deter: *‘la nature humaine ne rétrograde pas’*<sup>34</sup>.”

Na parte inicial do *Primeiro Discurso*, Rousseau fez uma apologia ao progresso, ressaltando sua utilidade para a sociedade. Contudo, no decorrer da sua escrita, estranhamente, mudou a direção das suas ideias, passando a desferir um duro golpe nas

---

<sup>34</sup> Na *Carta ao rei da Polônia*, Rousseau (1973a, p. 398) reafirmou o princípio paradoxal: “Em vão pretenderíeis destruir as fontes do mal; em vão, subtrairíeis os alimentos da vaidade, do ócio e do luxo; em vão, ainda, reconduziríeis os homens a essa primeira igualdade conservadora da ignorância e fonte de toda a virtude; seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar”.

concepções do espírito iluminista.

A partir da articulação elaborada no plano geral do *Primeiro Discurso*, podem ser estabelecidas três teses principais acerca da filosofia da história, ainda que essas teses se apresentem de forma “rudimentar” e “obscura” e, acrescentaríamos, assistemáticas.

Primeiro a sugestão de que a humanidade decaiu gradualmente da inocência de seu estado primordial; segundo, a afirmativa de que as nações artísticas e cientificamente subdesenvolvidas são moralmente superiores às nações mais refinadas; terceiro, o argumento de que as grandes civilizações entram em decadência sob o próprio peso do avanço cultural. (WOKLER, 2012, p. 37).

O problema é que esse progresso não mostra utilidade do ponto de vista da coletividade. Ao contrário, tem se prestado exclusivamente em manter a exploração do homem pelo homem. Nesse sentido, o progresso técnico não pode ser dissociado do progresso moral. Para Cassirer:

Todos aqueles bens que a humanidade imagina ter adquirido no transcorrer de sua evolução, esses tesouros pretensamente acumulados, os da ciência, das artes, as alegrias de uma existência nobre e requintada, tudo isso é reduzido a nada pela crítica inexorável de Rousseau. Ao invés de esses bens terem podido renovar o valor e o conteúdo da vida, eles apenas a distanciaram cada vez mais da sua fonte primeira e, em definitivo, alienaram-na inteiramente do seu sentido autêntico. (CASSIRER, 1999, p. 213).

Segundo Wokler, ao retomar o problema da desigualdade no *Segundo Discurso*, Rousseau passou a crer que

A humanidade era, para o bem e para o mal, a única espécie do mundo natural capaz de fazer sua própria história, e o abuso de nossas capacidades determinara que, em sociedade, tínhamos uma vida mais ansiosa e miserável do que todas as demais criaturas. (WOKLER, 2012, p. 25).

Pela análise do conceito de perfectibilidade, é possível afirmar que Jean-Jacques Rousseau buscou desenvolver uma reflexão crítica em relação ao otimismo dos filósofos iluministas quanto ao progresso, destacando que o progresso possui também um aspecto pernicioso. Como nos diz Cassirer (1999, p. 101): “É da ‘perfectibilidade’ que brota toda inteligência do homem, mas também todos os seus erros; que brotam as suas virtudes, mas também os seus vícios”.

Se é certo que o progresso é uma realidade inquestionável, também é certo que “[...] houve aí uma evolução ao mesmo tempo inelutável e funesta, que um acaso mais favorável teria podido retardar, mas que é preciso doravante afrontar sem esperança de retorno”. (STAROBINSKI, 2011, p. 379-380). O homem se corrompe porque é perfectível. Contrariamente à maioria dos filósofos iluministas, Rousseau sustenta que o aperfeiçoamento das ciências e das artes (progresso) está diretamente associado ao processo de degeneração da humanidade.

Desse modo, o objetivo principal desse capítulo é discutir a respeito das correlações intrínsecas entre a faculdade da perfectibilidade e a corrupção dos costumes. Assim, propõe-se compreender os pontos de articulação da crítica de Rousseau ao progresso ocorrido a longo do desenvolvimento histórico do homem, considerando-se as concepções desenvolvidas pelo referido autor em torno da linguagem discursiva, em oposição ao silêncio do estado de natureza, e a desigualdade acarretada pelo advento da civilização.

#### 4.1 O silêncio da Natureza e o artifício da fala

A questão da origem das línguas assume um caráter relevante nas reflexões de Rousseau. Por essa razão, o filósofo escreveu uma obra dedicada especialmente ao assunto, que é o *Ensaio sobre a origem das línguas*. Ademais, o *Segundo Discurso*, como o *Ensaio*<sup>35</sup>, são dois modos semelhantes de reflexão sobre uma “história genética” do homem em sua evolução do estado de natureza ao estado civil.

Nesse sentido, os pressupostos argumentativos dessas duas obras são praticamente idênticos no que diz respeito à oposição entre natureza e cultura. Rousseau fez uma espécie de genealogia das línguas e observou que, na sua evolução histórica, existia a mesma relação que distancia o estado natural do social.

Salinas Fortes (1976, p. 56), destaca na gênese e corrupção das línguas uma oposição simétrica entre natureza/sociedade, soberania/representação, etc., sendo “[...] todas elas reguladas por uma oposição mais fundamental, cujos termos poderiam ser designados, metaforicamente, de *Natureza e Suplemento*, como propõe Derrida”<sup>36</sup>.

Cabe destacar que o problema de Rousseau não parece ser exatamente o de explicar quem veio primeiro, se a sociedade ou se a linguagem. Aqui também deve-se empregar o raciocínio conjectural. Essa questão poderá permanecer indefinidamente aberta. Como observa Salinas Fortes (1976, p. 52), essa situação coloca o genebrino diante do que denomina de “círculo das origens”. Permanece a difícil questão de saber “[...] o que foi mais necessário – a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 256).

Olgária Matos nos diz que “[...] é pela linguagem que Rousseau pode marcar, acentuar e radicalizar os traços do homem no estado puro de natureza”. Segundo a autora, “o [*Ensaio sobre a Origem das Línguas* quer reconstituir o movimento pelo qual os homens ‘[esparso]

<sup>35</sup> Neste trabalho, usaremos o termo abreviado *Ensaio* para se referirmos ao título completo da obra *Ensaio sobre a origem das línguas*

<sup>36</sup> Veja-se, quanto à questão entre *Natureza e Suplemento*, a interessante obra de Jacques Derrida, intitulada *Gramatologia*.

sobre a Terra' são arrancados de seu estado primitivo". (MATOS, 1978, p. 29).

Em consonância com seus princípios, Rousseau refutou a tese da linguagem como "inata" ao homem. Tal suposição é um erro no qual incorreram todos os filósofos que pretenderam investigar o homem natural pelo homem social.

A linguagem, a moralidade e a razão são faculdades virtuais que se obtêm pela vida em sociedade, já que o ser que corre pela floresta, que se alimenta de frutos, que luta contra os animais ferozes, que passa os dias sem história e que, talvez, impropriamente chama-se *homem*, não necessita disso para sobreviver. (MATOS, 1978, p. 33).

A linguagem, traço distintivo entre homens e animais, é adquirida pela evolução da vida social. No estado de natureza reinava o silêncio primordial, pois não havia ainda o signo. Nesse caso, a comunicação do homem com a natureza se fazia através dos sentidos. Esse é o verdadeiro quadro da condição originária do homem, "pois não se começou pensando, mas sentindo", diz Rousseau.

A primeira língua do homem selvagem não foi a palavra, mas o grito. Os gestos corporais e a linguagem do corpo *falavam* pelo homem natural. A primeira língua do homem, a mais universal, é o grito da natureza. "A palavra distingue os homens entre os animais; a linguagem, as nações entre si – não se sabe de onde é um homem antes de ter falado". (ROUSSEAU, 1973d, p. 165).

O silêncio profundo da natureza, rompe-se a partir da instauração das primeiras articulações da palavra falada, e mais tarde, da palavra escrita. Antes dela, havia somente os elementos "visuais" e "sonoros" de uma comunicação primitiva. Porém, isso foi antes da vida social ter criado novas necessidades no homem. "A linguagem", diz Rousseau, "[...] nasce a partir da necessidade do homem comunicar aos demais seus sentimentos e pensamentos". (ROUSSEAU, 1973d, p. 165).

A língua natural está diretamente ligada às necessidades instintivas e aos sentidos, não ao intelecto. No estado de natureza, quando os selvagens experimentavam as primeiras sensações e as consequências do encontro com o outro, estes dispunham somente do gesto e do movimento como meios de interação. "Restam somente a vista e o ouvido como órgãos passivos dos homens dispersos". (ROUSSEAU, 1973d, p. 166).

O progresso do homem é marcado pelo abandono das expressões gestuais em face da necessidade da palavra. "Desde que aprendemos a gesticular, esquecemo-nos da arte das pantominas, pelo mesmo motivo porque, possuindo muitas belas gramáticas, não entendemos mais os símbolos egípcios". (ROUSSEAU, 1973d, p. 166). Rousseau (1973d, p. 169) concluiu então que "[...] a língua de convenção só pertence ao homem e esta é a razão porque

um homem progride, seja para o bem ou para o mal, e porque os animais não o conseguem”.

Rousseau sustentou que a inflexão e o gesto são sinais corporais que “tornam a imitação mais exata e que o interesse melhor se excita pelos sons”. Quanto a esse aspecto, Rousseau defendeu, conforme uma teoria da comunicação baseada em uma psicologia empírica, uma hierarquização dos sentidos. A alma humana afeta-se mais diretamente pelas sensações visuais do que pela reflexão. Então, “[...] os discursos mais eloquentes são aqueles em que se introduz o maior número de imagens e os sons nunca possuem maior energia do que quando fazem o efeito das cores”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 167).

A passagem bíblica do livro de *Juízes* serve para ilustrar esse argumento: “Quando o levita de Efraim quis vingar a morte de sua mulher, não escreveu às tribos de Israel; dividiu-lhe o corpo em pedaços que enviou a elas. À horrível visão, empunharam rapidamente as armas [...] e a tribo de Benjamin foi exterminada”. Continuou o genebrino: “Tivesse ele escrito mil cartas, não teriam surtido igual efeito”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 167). Essa “eloquência muda” era a linguagem empregada por grande parte dos povos bárbaros. Sobre isso, concluiu Rousseau que “bem poderíamos jamais ter falado, e entender-nos-íamos perfeitamente apenas pela linguagem dos gestos”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 168).

Para Rousseau, as primeiras línguas expressaram os sentimentos. “A princípio só se falou pela poesia, só muito depois é que se tratou de raciocinar”. (ROUSSEAU, 1973d, 170). As línguas orientais, que são as mais antigas que se têm conhecimento, são “vivas e figuradas”. Isso porque “[...] o efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em aproximá-los”. (ROUSSEAU, 1973d, p 169).

A linguagem é natural, é verdade, mas a instituição dos sinais não se deu em consequência de um impulso inato, puramente instintivo. Antes, seria um efeito prático, natural, por assim dizer, pois a linguagem surge no momento do reconhecimento recíproco do homem como um ser sensível.

Seria muito difícil supor que a “causa que nos separa produziria os meios que nos une”. Deve-se destacar que, segundo a teoria de Rousseau, a primeira tendência da espécie humana foi a dispersão, o que explicaria, por dedução, o povoamento de várias partes do globo e a conseqüente diversificação entre os povos e suas respectivas línguas. Nesse sentido, a invenção da linguagem deve-se às paixões dos homens, reunidos pelas primeiras sociedades. Nas origens, **para** os selvagens, “as necessidades ditam os primeiros gestos” e “as paixões arrancam as primeiras vozes”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 169).

As línguas antigas eram poéticas. “Apresentam-nos a linguagem dos primeiros homens como línguas de geômetras e veremos que são línguas de poetas”. (ROUSSEAU,

1973, p. 169). A linguagem visual e o gesto corporal “falam” mais ao homem natural do que qualquer discurso do homem civilizado. Isso é certo, porque “não se começou raciocinando, mas sentindo”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 169). Rousseau concluiu o capítulo II do *Ensaio* afirmando que:

Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancam as primeiras palavras. Os frutos não fogem de nossas mãos, é possível nutrir-se com eles sem falar; acoisa-se em silêncio a presa que se quer comer; mas, para emocionar um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza impõe sinais, gritos e queixumes. Eis aí as mais antigas palavras inventadas, eis porque as primeiras línguas foram cantadas e apaixonadas antes de serem simples e metódicas. (ROUSSEAU, 1973d, p. 169-170).

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau reiterou que “nossas línguas são obras dos homens, e os homens são mentirosos. Como não há verdade tão claramente enunciada que seja imune a qualquer objeção capciosa, também não há mentira tão grosseira que não possa ser apoiada por alguma falsa razão”. (ROUSSEAU, 2005, p. 83).

Se os homens não estivessem reunidos, não haveria necessidade de uma língua complexa que lhes servissem de instrumento de persuasão. Por essa razão, a língua primitiva foi o grito natural, instintivo ou “os sons simples [que] saem naturalmente da garganta”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 171). A função da língua primitiva não era convencer os homens, mas pedir por socorro ou extravasar os sofrimentos físicos.

Foi a partir do reconhecimento do outro enquanto ser sensível, pensante e semelhante a si próprio que surgiu a necessidade da língua. Faltava-lhe um meio para comunicar os sentimentos e o pensamento. Para Rousseau, os únicos meios pelos quais um homem pode agir sobre os sentidos dos demais é pelo movimento e pela voz.

Embora os gestos e a voz sejam linguagens naturais, a linguagem dos gestos é mais simples e exige menos complexidade para execução. Os gestos limitam as ações dos interlocutores ao campo visual, que, muitas vezes, não vão além do que o braço e a visão alcançam. Esse tipo de linguagem é comum ao estado natural, quando os homens viviam dispersos e viam-se em momentos fugazes. “Esparsos na superfície da Terra, não possuíam outra sociedade que não a da família, outras leis que não as da natureza e por língua, apenas o gesto e alguns sons inarticulados”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 180).

As primeiras línguas conservavam seu canto puro, sua sonoridade e seu ritmo peculiar. Através dela, o homem não se exprimia mais puramente como um ser animal, mas revelava as suas primeiras paixões. Essa linguagem primitiva escapou ainda das formas articuladas, tipicamente sociais.

A origem das línguas está associada diretamente ao sentimento e, secundariamente,

com a razão. “Apresentam-nos a linguagem dos primeiros homens como línguas dos geômetras e verificamos que são línguas de poetas”. (ROUSSEAU, 1973d, p 169).

Ora, seria contraditório imaginar que a causa que nos separa poderia ter produzido os meios que nos une. Não podemos perder de vista o fato de que, para Rousseau, a espécie humana teve a tendência inicial influenciada pela dispersão territorial, o que explicaria o povoamento desigual do globo e a conseqüente diversificação dos povos e das línguas. Em complemento, Rousseau concluiu o capítulo II do *Ensaio sobre a origem das línguas*:

Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancam as primeiras palavras. Os frutos não fogem de nossas mãos, é possível nutrir-se com eles sem falar; acoisa-se em silêncio a presa que se quer comer; mas, para emocionar um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza impõe sinais, gritos e queixumes. Eis aí as mais antigas palavras inventadas, eis porque as primeiras línguas foram cantadas e apaixonadas antes de serem simples e metódicas. (ROUSSEAU, 1973d, p. 169-170).

Pode-se perceber pela análise das diversas circunstâncias envolvidas na evolução das línguas um processo análogo ao qual o homem se distancia do seu estado natural. Assim, “[...] a pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições, aos povos bárbaros; e o alfabeto, aos povos policiados”<sup>37</sup>. (ROUSSEAU, 1973d, p. 173).

Assim,

A sociedade só se formou pela indústria, porquanto a necessidade mútua unia muito mais os homens do que o teria feito o sentimento. Sempre presente o perigo de perecer não permitia que se limitassem à língua do gesto, e entre eles a primeira palavra não foi *amai-me*, mas *ajudai-me*. (ROUSSEAU, 1973d, p. 191).

As primeiras línguas eram apaixonadas. Falavam diretamente ao coração. Comoviam e cativavam os interlocutores. Persuadiam sem convencer, e descreviam sem racionar. Porém, “na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas [ideias], não fala mais ao coração, senão à razão”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 173).

Num plano evolutivo, as primeiras línguas mostraram sua força inicialmente pelos sentidos, como o olhar; em seguida, pelo efeito dramático e imagético; e, por fim, tornaram-se abstratas. “A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições, aos povos bárbaros; e o alfabeto, aos povos policiados”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 173).

A história das ciências e das artes o provam. As criações abstratas da cultura e da civilização, demonstradas pela história da espécie, tiveram origem da necessidade de mostrar-

---

<sup>37</sup> Os termos “Povos policiados” significam, nesse contexto, povos civilizados.

se, de obter o reconhecimento, que são o alimento da vaidade do homem social. Por isso, “não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento. Nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito”. Uma sociedade desse tipo, pontuou Rousseau, valoriza muito mais a *engenhosidade* do que as virtudes. “Há mil prêmios para os belos discursos e nenhum para as belas ações”. (ROUSSEAU, 1973a, p. 356).

No final do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau enfatizou que é preciso retomar a “prosopopeia da virtude”, na qual se ouve a voz da consciência no silêncio das paixões. A consciência cala quando a paixão fala. Paradoxalmente, é preciso dizer, as maiores virtudes não estão nos grandes discursos, mas no *bem-fazer*. Assim, faz-se notar entre o *fazer* e o *dizer*, uma das séries de oposições do *Ensaio sobre a origem das línguas*.

O estado de natureza tem início com o silêncio, ausência da palavra, quando o homem ouvia ainda sua voz interior; no estado civil, domínio do discurso, os homens não conseguiam mais ouvir a “doce voz da natureza”. Já não se ousava mais *ser*, mas *dizer*. A artificialização da língua silenciou a Natureza.

Considerando o seu aspecto primitivo, as línguas evoluíram e tornaram-se mais complexas na medida em que as ideias se multiplicaram. Foi assim que se estabeleceu uma comunicação mais íntima (social), fazendo com que os homens buscassem sinais mais numerosos e tornassem a língua mais extensa.

No decorrer da evolução da espécie humana, os gestos, os gritos e a pantomina foram substituídos pelo signo da palavra articulada e “gramaticalizada”. A linguagem visual e o gesto corporal deixaram de ser a língua do homem natural, pois estas “falam” mais ao homem natural do qualquer discurso do homem civilizado.

Em suma, pode-se afirmar que existe uma estreita relação entre o progresso das línguas e o processo de corrupção do homem. “A língua de conversão pertence só ao homem e esta é a razão porque o homem progride, seja para o bem seja para o mal, e porque os animais não o conseguem”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 169).

A reflexão sobre a linguagem serve como um bom instrumento para medirmos os distanciamentos entre a natureza e a cultura. Ademais, pode ser útil para revelar os graus de degeneração do homem diante dos princípios preestabelecidos.

A reflexão sobre a linguagem serve como um bom instrumento para medirmos os distanciamentos entre a natureza e a cultura; e pode ser útil para revelar os graus de degeneração do homem em face de princípios preestabelecidos.

## 4.2 Os progressos da desigualdade

A distância entre o estado de natureza e o estado social pode ser medida em muitos aspectos. No plano cultural, pode ser percebida pela evolução das línguas, desde seu nascimento até a sua codificação no plano semiótico. No campo socioeconômico, pela relação entre ricos e pobres, e assim por diante. Mas a origem de todas as desigualdades parece está estruturada nas condições materiais, que em última análise, impulsionam os mecanismos geradores da desigualdade até o ponto de estrangulamento da sociedade, produzindo as revoluções.

Rousseau reconheceu duas formas de desigualdade, a física ou natural, e a moral ou política. Rousseau observou no *Emílio*, que “há no estado natural uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível nesse estado que a única diferença de homem para homem seja bastante grande para tornar um diferente do outro”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 266).

Assim, o estado de natureza comportou apenas a desigualdade física por razões óbvias. Os homens são desiguais em sua constituição física. Ainda assim, essa espécie de desigualdade se torna “quase nula” diante das condições em que viviam os homens nesse estado.

Concebo na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que chamo de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida, ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Estas consistem nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o de serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazer-se obedecer por estes. (ROUSSEAU, 1973b, p. 241).

Podem ser destacados três estágios da desigualdade entre os homens, a saber, a instituição da propriedade privada, o estabelecimento das leis e o despotismo, respectivamente. Partindo desses “momentos” distintos, o *Segundo Discurso* se constitui em uma espécie de genealogia da desigualdade. Por fim, opera-se uma mudança de uma economia de subsistência para uma economia de produção de excedentes. Por conseguinte, tornaram-se inevitáveis as guerras, ou melhor, a violência (Rousseau considerou a guerra um termo que deve ser usado para tratar das relações belicosas entre Estados). Esse período coincide com a instituição da sociedade civil, pela introdução da propriedade privada<sup>38</sup>.

A ideia de propriedade, que marca o nascimento da sociedade civil, depende de várias ideias

---

<sup>38</sup> Rousseau observou que a propriedade estabelece, no plano social, a desigualdade universal, pois ela não somente cria, mas reproduz e estende todas as formas de desigualdade às relações sociais, impondo, desse modo, a dependência dos indivíduos. Conforme aponta Paul Hazard (1989, p. 171, grifo do autor), “a intransponível barreira da propriedade: *a lei da propriedade existe como necessariamente exclusiva da igualdade*”.

anteriores, que se tornaram mais complexas ao longo dos desenvolvimentos históricos.

Assim, transcorreu-se um lapso temporal de séculos para que o homem, que antes vivia disperso pelo globo e sem nenhuma razão que o prendesse aos demais, pusesse em plenitude a realização de suas faculdades racionais que antes eram apenas virtuais, modificando seu estado animal para um estado racional. “Foi preciso”, afirma Rousseau, “fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de se chegar ao último termo do estado de natureza”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 265-266). Rousseau recuou no tempo, a fim de ligar “de um único ponto de vista, em sua ordem natural, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 266).

O argumento de Rousseau visou demonstrar a relação que se estabeleceu entre a desigualdade natural e a desigualdade instituída, tendo em conta da ideia de propriedade privada, pois no estado de natureza não se poderia conceber a perturbação causada pela desigualdade física.

O problema consiste em chegar às causas que influenciaram o estabelecimento da desigualdade, isto é, explicar a razão pela qual os homens consentiram com que fosse instituída uma desigualdade não estabelecida pela natureza. O mal, portanto, origina-se inicialmente da propriedade privada pela divisão do mundo natural e moral.

Várias causas podem ter contribuído para que os homens passassem aos três modos de vida possível, a caça, a criação de rebanhos e a agricultura. Esta última, que exige mais engenho e que se liga às demais artes, leva ao aparecimento da propriedade privada, do Governo e das leis.

Rousseau acreditou que foi a arte da agricultura que arrastou os homens para seu destino fatídico. Ela abriu caminho que se pudesse perpetrar todas as espécies de crimes e misérias das quais ela é inseparável. A agricultura não somente fixou o homem à terra, mas também ao fazer isso, possibilitou a instalação da barbárie, do conflito, que antes só existia de forma acidental, colocando o homem em estado de luta com seus semelhantes.

Foi pela mudança de hábitos, isto é, a passagem da condição de pastores e caçadores para lavradores que o estado de guerra ganhou contornos mais nítidos. Os primeiros bens que se conheciam constituíam-se de rebanhos e não de terras. Ora, os pastores ou caçadores eram geralmente nômades; poderiam até sentir-se senhores de tudo quanto possuíssem. No entanto, “ninguém conhecia ou deseja senão o que estava sob sua mão; suas necessidades, em lugar de os aproximarem-se de seus semelhantes, distanciavam-no [...]”. Assim, “fora do alcance de sua vista e de onde pode alcançar seu braço, para ele não existe direito, nem propriedade”.

(ROUSSEAU, 1973d, p. 182).

O trabalho marca um momento crítico nos progressos da desigualdade. Anteriormente, no estado de natureza, os homens obtinham a satisfação de suas necessidades de forma fácil, pois possuíam os recursos de sua subsistência ao alcance das mãos, sendo que os únicos instrumentos que utilizavam eram galhos de árvores e pedras, além de seus braços e mãos. Em decorrência das novas dificuldades, tiveram que aprender a utilizar novas ferramentas para enfrentar a rudeza da natureza. “A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria”<sup>39</sup>. (ROUSSEAU, 1973b, p. 266).

Conforme afirma Matos, “quando a natureza passa a ser um obstáculo, surge o trabalho: ele é, pois, o avento do negativo: dá-se a primeira grande divisão, a Natureza é o ‘primeiro Outro’ que o homem alcança e que surge porque lhe é hostil”. (MATOS, 1978, p. 61).

A instituição da propriedade privada consolidou a instauração da desigualdade civil na ordem social. Para Rousseau, a propriedade privada é, sob certo ponto de vista, um atentado contra o direito natural. Portanto, quando o direito positivo se torna alicerce para a legitimação da propriedade, ele se torna, em si mesmo, um direito privado. Com efeito, o direito positivo causa uma ruptura das condições de igualdade natural e separa, na ordem civil, os senhores dos escravos.

O trabalho gerou necessariamente as coisas supranumerárias em relação às necessidades primitivas<sup>40</sup>. Doravante, o homem não trabalha para suprir suas necessidades básicas; criou-se o luxo, o supérfluo, que, por sua vez, excitaram uma multidão de paixões, pondo em movimento “mil braços” para sustentar as necessidades de apenas um homem. “A cada palácio que vejo elevar-se numa capital, creio ver esboroar-se em ruínas todo um país”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 111). Conforme comentário de Starobinski:

O desenvolvimento de certas estruturas econômicas, especialmente do luxo, pode ser interpretado a partir de causas psicológicas: o homem civilizado não deseja apenas a

<sup>39</sup> Montesquieu afirma no livro XIV, capítulo I, do *Espírito das Leis* que como o “[...] caráter do espírito e as paixões do coração são extremamente diferentes nos diversos climas, as leis devem estar relacionadas às diferenças destas paixões e à diferença destes caracteres”. (MONTESQUIEU, 1996, p. 239).

<sup>40</sup> Montesquieu, no livro sétimo, cap. I, do *Espírito das leis*, expressa opinião semelhante quanto à função do luxo na sua teoria geral do estado, ressaltando a importância das leis suntuárias: “O luxo é sempre proporcional à desigualdade das fortunas. Se, num Estado, as riquezas são igualmente divididas, não haverá luxo, pois ele só está baseado nas comodidades que obtemos com o trabalho dos outros. Para que as riquezas permaneçam igualmente repartidas é necessário que a lei só dê a cada um o necessário físico. Se possuírem mais do que isso, uns gastarão, outros comprarão e a desigualdade estará estabelecida”. (MONTESQUIEU, 1996, p. 104).

segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo, deseja o desejo de outrem, quer fascinar pela exibição de seu poder ou de sua beleza. A alienação do dinheiro e das relações monetárias não fará mais que arrematar a alienação primordial das consciências, ela própria tornada possível pela oposição instrumental. (STAROBINSKI, 2011, p. 399).

O luxo é incompatível com a cidadania republicana. Exaure os recursos do Estado em proveito de poucos, e com consequência, produz uma multidão de pessoas miseráveis. Se ser rico significar brilhar, os homens buscarão tornar-se ricos. Essa é a face mais visível e mais danosa da degeneração e tem funestas consequências, pois corrompe o coração do homem. Pode-se ler nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, que: “Enquanto o luxo reinar entre os grandes, a cupidez reinará em todos os corações”. (ROUSSEAU, 1982, p. 34).

Desse modo, a propriedade privada está ligada de diretamente ao surgimento da desigualdade, pois “o verdadeiro fundador da sociedade civil”, escreve Rousseau, “foi o primeiro, que tendo cercado um terreno, lembrou de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 265, grifo do autor).

Em uma passagem da *Última resposta ao Sr. Bordes*, Rousseau atribuiu à desigualdade a origem do mal na sociedade. O desejo do homem de possuir tudo quanto fosse capaz, que acompanhou a necessidade de se distinguir, independentemente das implicações morais, constitui-se no primeiro fato que instituiu a sociedade civil. Por conseguinte,

Antes que essas tremendas palavras *teu* e *meu* tivessem sido inventadas, antes que existisse essa espécie de homens cruéis e brutais chamados senhores, e essa outra espécie de homens madraços e mentirosos que se chamam escravos, antes que houvesse homens suficientemente abomináveis para ousar ter o supérfluo enquanto outros morrem de fome, antes que um dependência mútua tivesse forçado todos a se tornarem mentirosos, ciumentos e traidores – gostaria bastante que me explicassem no que poderia consistir os vícios, os crimes que, com tanta ênfase, lhes são censurados. (ROUSSEAU, 1973a, p. 407-408).

As considerações sobre o conflito entre os interesses individuais e coletivos encontram-se presentes em todo o pensamento de Rousseau. Ao mesmo tempo que a sociedade tem seu fundamento no interesse recíproco dos homens, que consiste em se auxiliarem mutuamente, existe o desequilíbrio de forças no qual se chocam o individualismo (vontade particular) e o coletivismo (vontade geral). No tocante à desigualdade política, Rousseau afirmou que “quando o interesse público e as leis não têm nenhuma força natural, os abusos são inevitáveis e suas consequências, funestas para a sociedade inteira, sendo frequentemente movidos pelo interesse pessoal e pelas paixões do chefe e dos demais membros do governo”. (ROUSSEAU, 1995a, p. 23).

Não devemos nos enganar quanto ao fato de que Rousseau parece desconsiderar a evidência empírica da existência de uma desigualdade física. Ora, todos os homens são

diferentes ou desiguais entre si, ou seja, os homens podem exceder-se uns aos outros em força e estatura físicas, ou mesmo em talentos intelectuais; contudo, esse estado de coisas não autoriza em absoluto que um homem se submeta à vontade de outrem.

A desigualdade natural não serve como pretexto para a servidão. No estado de natureza, como vimos, impera a independência dos homens em relação aos seus semelhantes, de modo que nesse estado ninguém tem nem escravos nem senhores. A igualdade que existe pode ser medida pela independência de todos em relação a todos.

Da igualdade natural, preexistente no estado de natureza primitivo, evoluiu-se para a desigualdade moral ou política, que se estabeleceu mediante a ordem social, na qual cada homem se distingue pelos talentos intelectuais e pela capacidade de manipulação dos demais. Dessa forma, “Eis todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória, a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade alcançando o espírito quase o termo da perfectibilidade de que é suscetível”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 272).

Nesse estágio da humanidade, tem-se o estabelecimento da posição e do destino de cada homem, não

Somente quanto à quantidade de bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. (ROUSSEAU, 1973b, p. 273).

No entanto, no estado de natureza, não havia nenhum sinal de riqueza entre os homens. As únicas propriedades que poderiam possuir seriam apenas alguns animais. Isso porque a terra era vasta e os homens em relativo número. Entretanto, por forças das circunstâncias, essa realidade se alterou e as heranças se multiplicaram a ponto de cobrir todo o solo. Aqueles que eram pobres, não prosperaram, mas continuaram pobres por força de sempre o terem sido. Muitos à sua volta prosperaram, obrigando os desfavorecidos a roubar ou a receber sua subsistência das mãos dos poderosos.

Nessas circunstâncias, a perspectiva de Rousseau pareceu alinhar-se a de Hobbes, pois, na sociedade nascente, uma vez rompida a igualdade natural, instalou-se a desordem. Para Rousseau, “as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens ambiciosos e maus”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 274).

Desse modo, o estado de guerra tem origem com a disputa dos indivíduos pela posse da propriedade privada, pois, na sociedade nascente, “ergue-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 274).

Nesse âmbito, “a sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína”. (ROUSSEAU, 1973b, p 274).

No livro primeiro do *Contrato Social*, Rousseau retomou a questão para demonstrar sua hipótese:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua, conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, este estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. (ROUSSEAU, 1973c, p. 274).

A propriedade privada instaurou o desequilíbrio na ordem inicial do gênero humano. Enquanto no estado de guerra prevalecia a lei do mais forte, ninguém tinha paz, pois ainda que um indivíduo possuísse extraordinária força física não resistiria à pilhagem. Tal situação era desvantajosa para o rico, pois este arcava com os gastos da desordem, o que representava um risco tanto para a sua vida como para os seus bens, dependendo-se da maior parte deles apenas para conservá-los.

O direito de propriedade, tal como fora instituído nessa sociedade, não se estabeleceu senão como um direito arbitrário, baseado na força e na usurpação dos mais ricos, sendo que “qualquer interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem apoiadas unicamente em um direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 274).

Para Rousseau, a questão que se colocava não era o exame da força, mas do direito legítimo. O genebrino reiterou essa questão no *Discurso sobre a economia política*, como um princípio do direito político e afirmou que “se a questão é a força, a coisa mais inútil é examinar o que é legítimo ou não”. (ROUSSEAU, 1995, p. 50).

Em suma, o direito privado, o direito baseado na força que vigorou por algum tempo na sociedade, não poderia perdurar no estado de guerra. Trata-se de responder o porquê os homens consentiram o contrato (ilegítimo, sob o ponto de vista do direito natural) que os separou de sua liberdade e prejudicou os mais pobres:

Por mais que dissessem: ‘Fui eu quem construí este muro; ganhei este terreno com meu trabalho’, outros poderiam responder-lhes: ‘Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais a multidão de vossos irmãos que perece e sofre necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, a subsistência comum, vos apropriéis de quanto ultrapasse a vossa? Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade, mas sendo ele próprio

esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. (ROUSSEAU, 1973b, p. 275).

Rousseau continuou:

Depois de ter exposto aos seus vizinhos o horror de uma situação que os armava a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo: ‘Unamo-nos’, disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, repare de certa forma os caprichos da fortuna. (ROUSSEAU, 1973b, p. 275).

Rousseau argumentou que “fora preciso menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões para deslindar entre si [...]”. Dessa forma, “todos correram ao encontro dos grilhões, crendo assegurar sua liberdade”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 275).

Eis, segundo Rousseau, o retrato do que foi ou do que deveria ser a origem da sociedade e das leis. As leis civis, instituídas pelos homens,

Destruíram irremediavelmente a liberdade natural ao fixarem para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (ROUSSEAU, 1973b, p. 275-276).

Para Rousseau, a perda da liberdade não limita a um tipo particular de sociedade, mas trata-se de uma lei geral aplicável a todas as sociedades humanas. As instituições sociais se multiplicaram e estenderam seu jugo à humanidade em toda a extensão da terra, tornando-se impossível ao homem subtrair-se à regra do direito civil.

Nesse caso,

A lei natural só encontrou lugar entre as diversas sociedades [...] onde foi moderada por algumas convenções tácitas para tornar o comércio possível e fazer as vezes de comiserção natural que, perdendo entre as sociedades quase toda a força que tinha entre os homens, só reside ainda em algumas almas cosmopolitas [...]”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 276).

Aqui não se trata de um retrocesso ou retorno ao estado selvagem. Se, aparentemente, Rousseau viu-se obrigado a reportar-se a um suposto estado de natureza, ele o fez exatamente em razão das exigências do seu método, que consiste numa profunda análise do homem natural em contraposição ao homem civil.

Esse aspecto, aparentemente simples e lógico, não recebe a devida atenção por parte de muitos comentadores de Rousseau. Na seguinte passagem do *Segundo Discurso*, Rousseau retomou a questão levantada pela Academia de Dijon para mostrar que o problema da

desigualdade subsiste pela manipulação dos pobres pelos poderosos, com o auxílio de filósofos e juristas. Para Rousseau, trata-se de

Assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real. (ROUSSEAU, 1973b, p. 241).

O progresso da desigualdade atinge seu ápice no momento em que os homens, reunidos em sociedade, instituem a propriedade privada como fundamento da vida social e econômica. Desse momento em diante, fecha-se um círculo na história do homem. O amor-próprio consuma-se, e nesse estado, todos se colocam em um estado de “guerra velada” contra todos; é uma época em que a felicidade de uns sacrifica a felicidade de outros.

Assim, no âmbito da sociedade, a desigualdade ameaça condenar todos os homens a uma vida miserável.

O nascimento da propriedade privada constituiu-se no marco histórico da desigualdade entre os homens, pois, por meio dela, se estabeleceu a diferença entre o rico e o pobre, entre o poderoso e o fraco, entre o senhor e o escravo. Nesse estado de coisas, o mais fraco é esmagado pelo mais forte e todos se corrompem ou se abatem pela violência.

Segundo Grespan,

O momento realmente corruptor é aquele em que surge a apropriação da propriedade privada da terra e dos bens por um grupo de homens em detrimento de outros. Aqui se forma realmente a desigualdade artificial entre eles. Mas Rousseau não se mostra inclinado ao comunismo primitivo, pois reconhece a sua precariedade. Não é mais possível nem desejável um retorno ao estado natural, pois a liberdade que se pode alcançar na liberdade civil difere bastante da liberdade no estado natural. (GRESPLAN, 2003, p. 70)

Por trás da ideia de progresso está a economia, que, em última análise, subverteu todas as formas de relações sociais e acarretou as desigualdades na ordem social. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau afirmou sobre a relevância que o aspecto econômico tem para a vida humana, pois foi pela economia que “as sociedades tomaram sua última forma: nela nada mais se muda senão com o canhão e com a moeda, e como nada se tem a dizer ao povo a não ser: *dai dinheiro*, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas”. (ROUSSEAU, 1973d, p. 99)

Na opinião de Rousseau, o dinheiro corrompe o homem e contribui para a degeneração do corpo político. “É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a frouxidão e o amor à comodidade que trocam os serviços pessoais pelo dinheiro. Cede-se uma parte do lucro para aumentá-lo à vontade. Dai ouro e logo tereis ferros”, nos diz Rousseau (1973c, p. 112).

Para dizer conforme Deleuze, “o mal, na sociedade contemporânea, é que nós não somos mais nem homem privado nem cidadão: o homem tornou-se “*homo oeconomicus*”, isto é, “burguês”, animado pelo dinheiro”. (DELEUZE, 2005, p. 67).

Assim, as desigualdades entre os homens, consideradas como naturais, devem-se unicamente aos hábitos e aos gêneros de vida em sociedade. Rousseau acreditou que o estado civil provoca o aumento da desigualdade. A constituição física rude dos corpos dos homens selvagens, forjada pelas necessidades naturais, deu lugar à debilidade e à fraqueza corporal do homem civilizado.

Assim, “a educação não só estabelece as diferenças entre os espíritos cultos e os que não o são, como também aumenta a que existe entre os primeiros na proporção da cultura”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 263).

Rousseau concluiu, com uma notável passagem do *Segundo Discurso*, que:

A desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física – distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, dos povos policiados, pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão falta o necessário. (ROUSSEAU, 1973b, p. 288).

Com efeito, Rousseau ressaltou, na reposta às objeções em torno do *Discurso sobre as ciências e as artes*, escritas pelo rei da Polônia, “que a primeira fonte do mal é a desigualdade: da desigualdade saíram as riquezas, uma vez que as palavras rico e pobre são relativas e em todas as partes em que os homens forem iguais não haverá ricos nem pobres”. (ROUSSEAU, 1973a, p. 394).

Rousseau enfrentou a difícil questão de explicar o problema da desigualdade, tema proposto pela própria Academia de Dijon, para afirmar que a sociedade se fundamenta nas relações de desigualdade. O genebrino tentou averiguar, nas complexas relações sociais, que a realidade social se fundamenta totalmente nas aparências.

Aparentemente, todos os homens são iguais. Entretanto, um exame atento do problema, pode revelar que nada pode ser tão falacioso, em se tratando das relações sociais. Principalmente na desigualdade material e moral entre o forte e o fraco, o culto e o ignorante, o rico e o pobre, e assim por diante.

Rousseau argumentou que esses eram os efeitos da sociedade nascente, sobretudo a partir da instituição da propriedade privada, quando todos se colocavam na tentativa de dominação de seus semelhantes, usando-se mutuamente como instrumentos para alcançar o

lucro às expensas de outrem e satisfazer seus próprios interesses<sup>41</sup>.

Assinalamos, novamente, a estreita relação entre os dois tipos de desigualdade, a física e a moral, as únicas possíveis entre os homens. Rousseau se esforçou no *Segundo Discurso*, em “expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, quanto possam essas coisas deduzir-se da natureza do homem unicamente pelas luzes da razão”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 288). O filósofo tentou demonstrar, através de seu método, que todas as sociedades onde a desigualdade é ilimitada, tem-se uma sociedade degenerada.

Rousseau reconheceu que a igualdade absoluta não existe. No plano das ideias, pode-se conceber a igualdade, no entanto, esta se torna incompatível com os sistemas sociais. Não obstante, é necessário regulamentá-la. “Precisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 72). Rousseau defendeu a interferência estatal para solucionar os problemas da desigualdade. A lei deve regular as relações dos membros do corpo político entre si e destes com o Estado, de modo que “cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *polis* [...], pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 75).

No *Emílio*, Rousseau afirmou que

Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la e que a força pública acrescida ao mais forte para oprimir o fraco, rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles. Desta primeira contradição decorrem todas as outras que se observam na ordem civil entre a aparência e a realidade. (ROUSSEAU, 1995b, p. 266).

Quando os homens começaram a lançar o olhar sobre os seus semelhantes, eles “passam também a perceber suas relações e as relações entre as coisas, a apreender as [ideias] de adequação, de justiça e de ordem. A beleza moral começa a tornar-se sensível para eles, e a consciência age”. (ROUSSEAU, 2005, p. 49).

Assim, a diferença degenera-se em desigualdade. Grande parte dos males sociais advêm justamente dessa última e, não mais podendo viver sem a opinião dos outros, os homens buscam o reconhecimento através da aparência. O luxo, a vaidade, e o consumismo abrem, então, a possibilidade para a perpetuação do ciclo da desigualdade que culmina com o despotismo.

---

<sup>41</sup> No *Ensaio*, Rousseau (1973d p. 183) diz que “[...] o homem em sociedade espalha-se, o homem isolado se limita. Fora do alcance de sua vista e até onde pode alcançar seu braço, para ele não existe direito, nem propriedade”.

### 4.3 Os dramas da civilização

Em um verão do ano de 1749, debaixo de um sol abrasador, Rousseau fazia o percurso de duas léguas a pé até Vincennes. Naquela ocasião, Rousseau, estava indo visitar seu grande amigo de então, Diderot, que se encontra detido por conta da publicação das suas *Cartas aos Cegos*. Em um determinado trecho do caminho, folheando um exemplar da gazeta *Mercure de France*, que carregava consigo, deparou-se com o anúncio de um concurso proposto pela Academia de Dijon, para o ano seguinte.

No concurso daquele ano, a referida Academia perguntava se “o progresso das ciências e das artes tem contribuído para corromper ou para purificar os costumes”? Com o peito oprimido por essas sensações, sem poder mais caminhar, Rousseau sentou-se à margem da estrada, embaixo de uma árvore, a fim de recobrar o controle de seu corpo e de seus pensamentos. Naquele instante, percebeu que seu casaco estava molhado e que havia vertido lágrimas. Naquele instante brevíssimo e incomensurável, Rousseau nos garante ter enxergado a verdade de todos os sistemas sociais. Em uma de suas correspondências com Malesherbes, o genebrino escreveu:

Senhor, se algum dia pudesse escrever a quarta parte do que vi sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria provado ser o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições os homens tornam-se maus. (ROUSSEAU, 2005, p 24).

Ao chegar a Vincennes, Rousseau contou imediatamente a Diderot os fatos, pedindo-lhe opinião sobre o concurso. Diderot o incitou a escrever um ensaio para concorrer ao prêmio. Tomado de entusiasmo diante da possibilidade de responder à questão da Academia, Rousseau entregou-se exaustivamente ao trabalho de execução do seu *Primeiro Discurso*. Esse ensaio de fato venceu o concurso daquele ano. Ao mesmo tempo, essa obra lançou-o na carreira literária, malgrado seu, segundo mencionaria mais tarde nas *Confissões*.

Em outra obra, *As Confissões*, pode-se ler que data do episódio de Vincennes, a reforma moral e intelectual que influenciaria os princípios da filosofia do genebrino. “Assim que fiz a leitura, divisei um outro universo e tornei-me outro homem”. (ROUSSEAU, 1948. p. 316). Rousseau disse que essa ocasião o deixou atônico e extasiado, tendo um *insight*. Naquele breve instante, Rousseau sustentou ter sido capaz de perceber as contradições da ordem social e a degradação da bondade natural do homem.

Esse episódio, conhecido como a “Iluminação de Vincennes”, é relatado de modo admirável por Rousseau em uma passagem da *Segunda Carta a Malesherbes*, quando o filósofo relatou que foi tomado por uma forte emoção naquela ocasião; uma espécie de êxtase

se apoderou dele ao tomar conhecimento da questão proposta pela Academia de Dijon.

De repente senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de ideais vívidas apresentou-se ao mesmo tempo como uma força e uma confusão que me lançou em uma inexprimível desordem; senti a cabeça tomada por um atordoamento semelhante a uma embriaguez. (ROUSSEAU, 2005, p. 24).

Nosso objetivo nas páginas seguintes é discutir alguns aspectos da crítica de Rousseau ao ideal de civilização, na qual o autor demonstra os paradoxos da vida civilizada.

De acordo com Henrique Vaz, a palavra civilização é um termo-chave para o século XVIII, que aparece mais ou menos na mesma época, por volta de 1756.

*Civilização* é ao mesmo tempo, um fato e um valor. Ela designa um estágio avançado (em termos verificáveis) da história de um grupo humano com relação a estágios anteriores nos campos principais do pensamento e das atividades prática e técnica, e ao mesmo tempo, um ideal de progresso e uma atitude de otimismo em face da história futura. Assim será a civilização como palavra e como [ideia]. Ela é, em suma a verificação da hipótese da passagem do ‘estado de natureza’ ao ‘estado de civilização’, já entrevisto no conceito clássico de sociedade política. (VAZ, 1991, p. 94).

Em um texto de Jean Starobinski, intitulado *As máscaras da civilização*, o autor discute a questão, buscando uma análise histórica do termo civilização chegando ao momento em que seu uso é incorporado à literatura ocidental, adquirindo seu sentido atual.

Em francês, civil (século XIII), civilidade (século XIV) justificam-se facilmente por seus antecedentes latinos. Civilizar é atestado mais tardiamente, ele é encontrado no século XVI em duas acepções: Levar à civilidade, tornar civis e brandos os costumes e as maneiras dos indivíduos. Montaigne: ‘Os do reino do México eram absolutamente civilizados e mais engenhosos do que as outras nações da América’. Em jurisprudência: tornar civil uma causa criminal. (STAROBINSKI, 2001, p. 12).

No final do século XVIII, esse último sentido para a palavra *civilizar* deixa de ser empregado pela literatura francesa. Para Starobinski,

A palavra *civilização* pôde ser adotada tanto mais rapidamente quanto constituía um vocábulo sintético para um conceito preexistente, formulado anteriormente de maneira múltipla e variada: abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da polidez, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo. Para os indivíduos, os povos, a humanidade inteira, ela designa em primeiro lugar o processo que faz deles *civilizados* (termo preexistente), e depois o resultado cumulativo desse processo. É um conceito unificador. (STAROBINSKI, 2010, p. 14).

Segundo Maria das Graças de Souza, devemos tomar precauções com a palavra civilização. Esse é um termo tardio e raramente foi usado no século XVIII. De qualquer modo, os termos cultura e civilização podem ser tomados de forma equivalente. A metáfora do jardim ilustra as diferenças que esses dois termos podem assumir em relação a um terceiro que é a natureza.

A autora afirma que “o cultivo do jardim remete à oposição entre natureza e artifício, ou em termos mais contemporâneos, entre natureza e cultura. Neste sentido, cultivar é obra da

civilização”. (SOUZA, 2012, p. 135). O oposto da cultura (e aí a autora faz referência ao pensamento de Voltaire, podendo ser também aplicado a Rousseau) é a barbárie. Portanto, cultivar significa assumir a tarefa de civilizar.

Starobinski, no ensaio intitulado *As máscaras da civilização*, explica que

As principais referências da história sobre a palavra *civilização* são hoje conhecidas com uma aproximação satisfatória. Em francês, *civil* (século XIII), *civilidade*, (século XIV) justificam-se facilmente por seus antecedentes latinos. Ele é encontrado no século XVI em duas acepções: 1. Levar à civilidade, tornar civis e brandos os costumes e as maneiras dos indivíduos. Montaigne ‘Os do México eram absolutamente mais *civilizados* e mais engenhosos do que as outras nações da América’. 2. Em jurisprudência: tornar civil uma causa criminal. (STAROBINSKI, 2010, p. 11).

Em uma passagem mais adiante, Starobinski explica ainda que:

A palavra civilização pôde ser adotada tanto mais rapidamente quanto constituía um vocábulo sintético para um conceito preexistente, formulado anteriormente de maneira múltipla e variada: abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da polidez, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo. Para os indivíduos, os povos, a humanidade inteira, ela designa em primeiro lugar o processo que faz deles *civilizados* (termo preexistente), e depois o resultado cumulativo desse processo. É um conceito unificador. (STAROBINSKI, 2010, p. 11).

Conforme as pertinentes observações de Edmilson Menezes (2010), Rousseau elaborou seu pensamento estabelecendo um “paralelo estrutural” entre as categorias cultura e civilização. De todos os progressos do espírito humano, a civilização representa o ápice, a culminância da realização histórica desses mesmos progressos. Não sem motivo, Rousseau desconfiava do espírito cosmopolita de seus contemporâneos, que enxergavam na universalização da razão a única forma de afastar o homem da condição de barbárie.

Os filósofos do século XVIII não formularam uma crítica sistemática ao processo civilizatório. Pelo menos, nenhum deles pressentiu as consequências e os malefícios vinculados ao avanço predatório de uma forma de cultura predadora das demais. Onde filósofos como Voltaire e Condorcet viam as glórias de todo o gênero humano, Rousseau apontava o seu infortúnio.

Maria das Graças de Souza, na obra *Ilustração e História*, afirma que “considerando a obra de Rousseau, podemos dizer que nela estão inegavelmente associadas a crítica da modernidade e uma teoria da história”. (SOUZA, 2001, p. 91). A filosofia moral de Rousseau, à semelhança do pensamento moral e político de Montesquieu, aponta o luxo como prejudicial ao ou desenvolvimento de um povo.

Assim, a miséria de um povo é sempre proporcional ao luxo do Estado. Pode-se determinar, tomando por base o desenvolvimento das ciências e das artes, como um indicativo do de degeneração da ordem social. “Do ponto de vista de sua teoria da história, ela não é

reconfortante: o *Discurso sobre a desigualdade* não parece anunciar a alteração nas circunstâncias trazidas pelo progresso, e que culminam o despotismo, figura final da desigualdade”. (SOUZA, 2001, p. 91).

A civilização, como um modo de vida ideal, é desejada e festejada pelos iluministas, com exceção de Jean-Jacques. O genebrino rebateu de forma contundente esse ideal de civilidade. Nesse sentido, citamos como exemplo, a passagem dos *Devaneios do caminhante solitário*, em que Rousseau afirma ter abdicado desse modo de vida cortesão, no momento em que renunciou às meias brancas, ao pó, ao relógio, enfim, a todas aquelas coisas que representavam grande valor para o homem civilizado.

Deixei a sociedade e suas pompas, renunciei a todo adereço, sem espada, sem relógio, sem meias brancas, douraduras, penteados, uma peruca bem simples, uma grossa veste de pano, e melhor que tudo isso, extirpei de meu coração os desejos e as cobiças que dão valor a tudo o que abandonava. (ROUSSEAU, 2014, p. 31).

A vida em sociedade acarreta inelutavelmente uma fratura entre o mundo real (natural) e o mundo das aparências (social). Faz nascer no homem o antagonismo que só pode ser alimentado pela e na sociedade. Em Rousseau, o apogeu da civilização assume seu aspecto trágico e obscuro. O mundo pode ser equiparado a um *teatro*, pois os homens estão a todo momento empenhados em exibir suas virtudes e ocultar seus vícios. É desse modo que Emílio enxergará, pela primeira vez, o mundo:

Emílio, ao erguer-se o pano de boca, deitando pela primeira vez os olhos no palco do mundo, ou melhor, colocado atrás do teatro e vendo os atores endossarem ou largarem seus trajes, e contando as cordas e as roldanas cujo prestígio grosseiro ilude os espectadores: à sua primeira surpresa sucederão movimentos de vergonha e de desdém por sua espécie. Indignar-se-á com ver assim todo o gênero humano enganando-se a si mesmo e aviltando-se com tais jogos infantis; afligir-se-á com ver seus irmãos estraçalharem-se por sonhos, transformarem-se em animais ferozes por não se terem contentado com ser homens. (ROUSSEAU, 1995b, p. 274).

Nesse caso, o termo teatro pode ser evocado para demonstrar, analogamente, o mundo como uma representação, em que o mundo é o palco e o homem, o ator. Um dos males da civilização teria sido justamente o de priorizar a representação que bloqueia a transparência da realidade, criando um modo de vida artificial próprio da civilidade.

Rousseau desenvolve o conjunto de sua doutrina com o objetivo de demonstrar o paradoxo da civilização resumido entre o ser e parecer, entre a essência e representação. “Entramos em cena no nascimento”, diz o genebrino, “dela saímos na morte”. (ROUSSEAU, 2014, p. 28).

Podemos afirmar que Rousseau não atacou a sociedade em si mesma, mas um determinado *espírito*, o qual estava encarnado em uma sociedade que preferiu seguir um caminho “duvidoso” do progresso, com excessiva ênfase nas habilidades e talentos em

detrimento das virtudes simples. Essa orientação geral das sociedades humanas traduziu-se nas desigualdades resultantes dos abusos da vida social. Como diz Vaughan,

Ao criticar a perversidade moral de seu tempo, Rousseau foi levado a atacar as instituições sociais. Para ele, toda a organização da sociedade está apodrecida até as entranhas, e a vaidade que leva os homens a desprezar as virtudes simples e comezinhas é, a um só tempo, causa e efeito dessa corrupção. (VAUGHAN, 2015, p. 118).

Mas esse defeito não revela outra coisa senão o paradoxo da sociabilidade. O homem, levado pelo ímpeto de vangloriar-se, está determinado a modificar todas coisas a seu gosto. Não se contenta mais em viver de forma natural. Enquanto vítima da sedução da vida social, quando um acaso funesto o levou a sair de si, do seu estado natural, o homem viu-se arrastado pelas ciências e pelas artes ao mundo artificial, tornando-se prisioneiro destas.

O homem, como um ser natural e social, está determinado a modificar todas coisas. Esse é o seu desígnio, como criatura dotada de perfectibilidade. Desse modo, o homem deformou seu caráter natural e submeteu-se ao inexorável processo histórico e civilizatório. No *Primeiro Discurso*<sup>42</sup>, Rousseau sustentou o argumento de que o progresso das ciências e das artes é o progresso da futilidade.

A astronomia nasceu da superstição: a eloquência, da ambição, do ódio. Da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil; todas elas e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes. (ROUSSEAU, 1973a, p. 351).

Assim, o filósofo genebrino dirigiu sua crítica ao progresso atacando o seu caráter pernicioso que, conforme o seu modo de ver, contribuíra decisivamente para o processo da degeneração moral dos indivíduos. Se é certo que a racionalidade trinfou, é verdade também que o homem se perdeu.

Percebe-se claramente o sentido moral da crítica à civilização. Havia um tempo em que o homem era um ser autêntico, original. Mas isso foi “antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a língua apurada” da civilização. A perda da transparência significa também a perda da liberdade.

O homem civil não ousa mais “mostrar-se como [se] é”, dado que ele “está perpetuamente coagido e amontoado nesse rebanho que se chama sociedade”. (ROUSSEAU, 1983, p. 336). Pelo fato do homem não poder mais mostrar aos outros como é de verdade. Na medida em que perdeu a liberdade de ser ele mesmo, torna-se prisioneiro no mundo das aparências, da dissimulação e do fingimento.

---

<sup>42</sup> Neste trabalho, usaremos o termo abreviado *Primeiro Discurso* para se referirmos ao título completo da obra *Discurso sobre as Ciências e as Artes*

A sociedade não é o lugar no qual a aparência tem um valor superior à essência. No estado social, o homem civilizado está totalmente governado pelo signo da aparência, de forma que nunca se saberá com quem se trata. Só se poderá conhecer quem são os verdadeiros amigos nas grandes ocasiões.

O homem gradualmente foi enredado no mundo da sociedade e perdeu sua dimensão unitária; deixou de existir enquanto animal ao se tornar homem. Eis que a perfectibilidade, esse substituto dos instintos, habilita e qualifica o homem para viver em sociedade. Assim, a natureza originária do homem precisa degenerar-se para surgir o espectro do homem social.

Chega-se a um ponto em que estão reunidas todas as condições de existência de qualquer sociedade. O homem não vive mais para si, mas para os outros, de forma que, “para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que realmente na realidade se era. Ser e parecer, tornaram-se duas coisas totalmente diferentes”. (ROUSSEAU, 1973b, p 273).

A partir desse momento o homem aprendeu a distinguir entre o “fausto e o majestoso”, a ceder a todos os vícios que lhes são inerentes e, de “livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito [...] a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor”. (ROUSSEAU, 1973b, p 273). Logo, todos os homens tornaram-se dependentes uns dos outros: “rico, tem necessidade de serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles”. (ROUSSEAU, 1973b, p 273).

Em consequência das necessidades criadas pela vida civilizada, o homem se afastou do estado de natureza, aprendeu a ser dissimulado e volúvel com seu semelhante. Criou-se o antagonismo entre ricos e pobres e partir daí as relações sociais tenderam a se arruinar. O rico mantém-se às custas do trabalho de outrem, tendo de persuadir o pobre a trabalhar incessante, inculcando-lhe a ilusão de estar trabalhando para si próprio e menos para o lucro do senhor.

O rico se utiliza de todos os meios ao seu dispor para convencer o pobre sobre a necessidade e naturalidade da sua condição de dependência moral e econômica. Sendo assim, esse fato “faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer temer por eles ou não é de seu interesse ser-lhes útil”. (ROUSSEAU, 1873, 273).

Sendo essas fundamente as condições históricas do surgimento das sociedades, Rousseau afirmou que tudo caminhou para a deturpação da percepção da essência da realidade, que foi substituída pelo simulacro da aparência e da injustiça.

A ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais

perigosa, quanto para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade. (ROUSSEAU, 1973b, p. 273).

Rousseau observou que as sociedades contemporâneas não se preocupam mais em formar virtudes políticas, como a *valentia*, a *prudência* e a *justiça*. Essas palavras são destituídas de quaisquer significações para o homem civil. Ao premiar os talentos intelectuais, os povos se esquecem de formar o homem natural, simples, íntegro. “Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos”, diz Rousseau (1973a, p. 357).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A preocupação com a formulação dos pressupostos antropológicos perpassa o pensamento filosófico de Jean-Jacques Rousseau. Nesse sentido, pode-se afirmar que o problema do homem ocupa o centro das discussões a respeito da política, da sociedade e da pedagogia do autor.

Diante do que foi estudado e exposto ao longo deste trabalho, buscamos demonstrar, de forma geral, as correlações entre natureza e sociedade. Assim, nosso objetivo geral foi esboçar os aspectos antropológicos do pensamento de Rousseau, considerando a sua importância para a temática escolhida. Não foi nosso propósito enfrentar questões de natureza mais específica e que demandariam novas pesquisas.

Com efeito, buscamos discutir os aspectos centrais das críticas do autor aos fundamentos da sociabilidade moderna, bem como sua abordagem no estudo do homem sob a perspectiva da realidade concreta e histórica, que considera o homem na sua singularidade. Ademais, empreendemos uma tentativa de relacionar essas duas questões com o pensamento de Rousseau, ressaltando suas bases antropológicas. No decorrer da pesquisa foi possível perceber que o filósofo estruturou sua concepção a respeito do homem com base em dois eixos ou binômios: natureza e cultura.

A partir da análise opositiva da natureza humana sob essas duas vertentes, tendo em vista o contraste entre o homem natural e o homem artificial, pôde-se estabelecer um padrão das diferenças existentes e derivadas desses mesmos aspectos.

Para Rousseau, o homem começou sua existência biológica por conta de suas funções puramente animais, como qualquer ser vivo, sendo possível afirmar que a natureza, de certo modo, precede a cultura e que a passagem da animalidade para a humanidade efetiva-se mediante a representação simbólica (fala, escrita, cultura).

No decorrer de uma longa cadeia de evolução, o homem se torna diferente de outros animais e, ainda que permaneça um primata, é um ser transcendente, dotado de liberdade e perfectibilidade. Isso significa que ele tem a capacidade de ultrapassar as sensações puramente primitivas e dar um sentido à sua vida de acordo com os fins a que se propõe. A sua constituição psicofísica, inerente à sua natureza, habilita-o para a satisfação de suas necessidades, tanto aquelas que são naturais quanto as que são artificiais.

Considerando a “insociabilidade originária” do homem, deve-se entender que a ruptura ontológica causada pela saída do estado de natureza se notabiliza pelas contradições e

paradoxos da vida social. Assim, para se compatibilizar com o estado social, o homem deve “desnaturar-se”.

Rousseau se viu diante do problema de explicar a origem do homem, com sua natureza imutável, e, ao mesmo tempo, ter de explicar a plasticidade pela qual ele pode *transmutar-se*, tornando-se tão diferente de si mesmo. A solução parece revelar, a partir dessa concepção, uma dupla natureza humana: uma essencial e outra histórica.

Há uma certa ambiguidade no que diz respeito à natureza humana em Rousseau. O homem pode ser definido como um ser originalmente bom, mas historicamente mau. O filósofo genebrino suspeitava da incongruência entre os impulsos instintivos do indivíduo e a vida social. A solidão, a ociosidade e a liberdade do homem natural não se coadunam com os infortúnios do homem civil. No *Emílio*, Rousseau afirmou que “nenhuma vontade particular pode ordenar-se no sistema social”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 68).

Para Rousseau, a instituição da sociedade asfixiava a natureza primitiva, prefigurando no horizonte da cultura, o que é propriamente humano.

Logo, o caminho possível para que qualquer sociedade perdue deve passar necessariamente pela reconstituição do homem, enquanto sua essência não for corrompida. Rousseau nos diz que:

As boas instituições sociais são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o *eu* na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo. (ROUSSEAU, 1995b, p. 13).

Como Platão, Rousseau acreditava no poder transformador da educação para soerguer o homem das condições abomináveis, as quais ele poderia rebaixar-se. Assim, Rousseau destacou sobre a *República* de Platão que essa obra não era sobre política, como pensam aqueles que julgam as obras pelos títulos, mas o mais belo tratado sobre educação já escrito.

Diríamos que as duas coisas se interpenetram. Política e educação são indissociáveis. Rousseau sabia disso. Tanto é que os dois polos da sua obra podem ser apontados no *Emílio* e no *Contrato social*. O diagnóstico do homem e da sociedade efetuado no *Segundo Discurso* é reafirmado no seu tratado sobre a educação.

O mal, na sociedade, segundo Rousseau, é que perdemos as qualidades de homem natural, sem, contudo, termos recebido as virtudes do cidadão. A vida privada fechou o círculo e isolou o homem de seus semelhantes. O círculo da desigualdade se fechou quando se introduziu o dinheiro. Nas sociedades modernas, a economia é o fundamento da vida social e a propriedade privada a extensão do indivíduo. O homem moderno é, por excelência, o

“burguês”, o “capitalista”, aquele que é movido unicamente pela necessidade de possuir dinheiro.

Na parte final do *Segundo Discurso*, Rousseau sustentou claramente uma concepção crítica em relação à civilização moderna, destacando as incompatibilidades entre o homem natural e o homem civil. A civilização é uma perversão do estado original do homem. Por conseguinte, ela carrega dentro de si os germens de sua destruição.

A respeito da comparação entre o homem selvagem e o homem civilizado, Rousseau observou a grande diferença que existe entre os dois. O homem policiado encontra-se tão degenerado, tão diferente do homem natural, que suas semelhanças se apagaram tão completamente do fundo de seus corações e das suas inclinações. Nesse sentido, pode-se afirmar que a felicidade de um acarretaria no desespero do outro. O selvagem só almeja o repouso e a liberdade, pois quer viver na ociosidade e na indiferença aos objetos exteriores.

O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu enalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar a vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixaza e da proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam da honra de partilhá-la. (ROUSSEAU, 1973b, p. 287).

As relações entre os homens civilizados são sempre relações de opressão, nas quais o homem busca somente obedecer ou comandar, tornando-se senhor ou escravo. A tirania e a subserviência são as faces da mesma moeda. Assim como em um jogo, em que se pode perder ou ganhar, o escravo de hoje poderá ser o senhor de amanhã, e vice-versa. Daí a constatação enfática de Rousseau no princípio do livro I do *Contrato Social*: “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 28). Tudo tem funcionado como se as sociedades políticas servissem apenas como pretextos para a dominação do pobre pelo rico.

Nem o senhor, nem o escravo estão em melhor situação em termos de uma “dialética” da dependência. O senhor ocupa sua vida em manter a dependência do escravo; o escravo, por sua vez, anseia pela condição do senhor; resigna-se enquanto não aparece uma circunstância mais feliz para que possa, enfim, transferir seu jugo.

Se é verdade que as ciências e as artes floresceram, não o fizeram sem prejuízo da espécie humana como um todo. Rousseau atacou, com isso, o cerne do otimismo iluminista, que nutria uma crença profunda no progresso guiado pela ideia de uma razão universal, como uma condição suficiente para a superação dos antagonismos morais e sociais vividos pelo homem.

Se prestarmos atenção ao cerne da pergunta da Academia de Dijon, que foi a causa do nascimento do *Primeiro Discurso*, a ideia de progresso já está aí subtendida. O que se pergunta é: em que medida as ciências e as artes contribuíram para o “aperfeiçoamento” da sociedade, entendendo-se as próprias ciências e artes como aperfeiçoamento, como expressão do progresso?

Uma constatação que se pode deduzir do *Segundo Discurso* é que, para os povos policiados, toda a realidade se resume na aparência exterior. Tudo se torna artificial. Valores como honra, amizade e virtude, além dos próprios vícios, são ocultados para enganar seus semelhantes. Assim, todos buscam se igualar pelas mesmas virtudes que não possuem e pelos vícios que ocultam. A realidade torna-se um simulacro da natureza. Vivendo em sociedade os homens não têm coragem de se interrogar a si mesmos. Perdidos em meio a tantas máximas morais, tanta sabedoria e falsas luzes, só resta o exterior, enganador, frívolo e opaco das relações sociais.

Para Rousseau, o progresso da desigualdade que resultou no despotismo foi a causa da infelicidade do homem. Os abusos engendrados pelo espírito de sociedade alteraram as suas inclinações naturais. Ao introduzirem a desigualdade moral, que é autorizada unicamente pela lei positiva (não pelo estado de natureza), os homens puseram-se todos na situação de servidão. Tal condição é absolutamente contrária à lei natural.

Sob a perspectiva de uma antropologia geral, o pensamento de Rousseau pode oferecer importante contribuição para as ciências do homem. As suas concepções sobre a natureza humana são elaboradas a partir do reconhecimento das relações recíprocas entre os aspectos naturais e culturais.

Portanto, as relações postuladas por Rousseau, principalmente no tocante à historicidade do homem e do princípio de identificação (princípio que leva os homens a se identificarem entre si pela percepção das suas diferenças e semelhanças), reservam ao autor um lugar de considerável relevância no âmbito das ciências humanas. A partir da identificação com o outro, o homem se engaja no conhecimento e reflexão sobre si mesmo, sobre suas origens, o propósito de sua vida e seu lugar no mundo.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução António Campelo Amaral; Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998. (Versão bilíngue).

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução Erlon José Paschoal; Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

\_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. Tradução Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. 2. ed. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

D’ALEMBERT, Jean Le Rond d’. **Ensaio sobre os elementos de filosofia**. Campinas: Editora UNICAMP, 1994. (Coleção Repertórios).

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Curso sobre Rousseau**: la moral sensitiva o el materialismo del sabio. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2016.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Barcarola, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. O sistema do conhecimento. Tradução Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015. (v. 2).

DURKHEIM, Émile. **Montesquieu e Rousseau**: pioneiros da Sociologia. Tradução Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

FASSÒ, Guido. Jusnaturalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. (Org.). **Dicionário de Ciência Política**. Tradução Carmen C. Varriale; Gaetano Mônaco; João Ferreira; Luís Guerreiro Pinto Cacaís; Renzo Dini. 11. ed. Brasília: UnB, 1998. v. 2.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique les principes du système de Rousseau**. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

GRESPLAN, Jorge. **Revolução Francesa e Iluminismo**. São Paulo: Contexto, 2003.

HAZARD, Paul. **O pensamento Europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing.** Tradução Carlos Grifo Babo. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão.** Tradução Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Coleção Clássicos).

ISRAEL, Jonathan. **A revolução das luzes: o iluminismo Radical e as origens da democracia moderna.** Tradução Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural Dois.** 4. ed. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil.** Tradução Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção Clássicos do Pensamento Político).

MACHADO, Lourival Gomes. **Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau.** São Paulo: Martins Editora, 1968.

MATOS, Olgária C. F. **Rousseau: uma arqueologia da desigualdade.** São Paulo: M. G. Editores, 1978.

MENEZES, Edmilson. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. In: KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana.** Tradução Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010. p. 41-131.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis.** Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Paideia).

NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza do. **Voltaire: a razão militante.** 4. ed. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões de Jean-Jacques Rousseau.** Tradução Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

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

\_\_\_\_\_. **Carta a D'Alembert.** 2. ed. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada.** Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a economia política e Do Contrato Social.** Petrópolis: Vozes, 1995a. (Clássicos do Pensamento Político).

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973b. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973a. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Do contrato social.** Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973c. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Emílio ou da educação.** 3. ed. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973d. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Os devaneios do caminhante solitário.** Porto Alegre: L&PM, 2014. (Coleção L&PM Pocket).

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **O iluminismo e os reis filósofos.** 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Rousseau: da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem em uma série de cartas.** 4. ed. Tradução de Roberto Schwarz; Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História.** O pensamento sobre a história no iluminismo francês. São Paulo: Discurso editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. O Cândido de Voltaire: militância e melancolia. **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 9, n. 3, p.129-138, dez. 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27460/20063>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização.** Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; Seguido de Sete ensaios sobre Rousseau.** Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **Frágil felicidade: un ensayo sobre Rousseau.** 2. ed. Tradução para a língua espanhola María Renata Segura. Barcelona: Editorial Gedisa, 2008.

\_\_\_\_\_. **O espírito das Luzes.** Tradução Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

VAUGHAN, Edwin Charles. Rousseau e o contrato social. In: BENJAMIM, César. (Org.) **Estudos sobre Rousseau**. Tradução César Benjamin. Rio de Janeiro. Contraponto, 2015. p. 111-246.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filósofa I**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991. (Coleção Filosofia).

VOLTAIRE, F. M. A. **A filosofia da História**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Voltaire vive).

\_\_\_\_\_. **Dicionário filosófico**. Tradução Marilena de Souza Chauí et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **O filósofo ignorante**. Tradução Marilena de Souza Chauí et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Tratado de metafísica**. Tradução Marilena de Souza Chauí et al. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978c. (Coleção Os Pensadores).

WOKLER, Robert. **Rousseau**. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2012.