

ARTIGO

Entre o concreto e o abstrato: em defesa de um método na obra filosófica de J.-J. Rousseau

Between the concrete and the abstract: in defense of a method in J.-J.'s philosophical work. Rousseau

Marcelo Ferreira Junior

Graduação em andamento em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. São Carlos, SP, Brasil.

Resumo: O presente artigo tem por objetivo tecer considerações sobre questões de métodos de investigação do conhecimento humano, apresentadas nas reflexões filosóficas de Jean-Jacques Rousseau, tanto em textos de cunho antropológico quanto do ponto de vista moral e político. Segundo o autor, haveria uma insuficiência metodológica em qualquer tentativa de conceber a natureza humana ao se refletir apenas sobre os fatos que visam o homem tal como ele aparenta ser na sociedade. Dessa constatação far-se-ia forçoso reconhecer que a natureza humana não pode ser conhecida apenas através de observação e de experiência, mas que se deve apreendê-la também, complementarmente, através de uma “experiência do pensamento”. Assim sendo, estaria justificada a pretensão de imaginar um estado de natureza originário e sua razão de ser enquanto método de investigação.

Palavras-chave: Rousseau; Método; Natureza humana; Moral; Progresso

Abstract: The present paper aims to set considerations on questions of methods of investigation on human knowledge, presented in the philosophical reflections of Jean-Jacques Rousseau, both in texts of an anthropological nature and from the moral and political point of view. According to the author, there would be a methodological insufficiency in any attempt to conceive of human nature by reflecting only on the facts that target man as he appears to be in society. From this observation it would be necessary to recognize that human nature cannot be known only through observation and experience, but that it must also be apprehended, complementarily, through an “experience of thought”. Thus, the pretension of imagining a state of nature and its purpose as a method of

investigation would be justified.

Keywords: Rousseau; Method; Human nature; Moral; Progress

Introdução

O cidadão de Genebra, Jean-Jacques Rousseau, abre o prefácio de seu *Segundo Discurso*¹ com a seguinte declaração:

De todos os conhecimentos humanos, o mais útil e o menos avançado parece-me ser o do próprio homem e ousar afirmar que a única inscrição do templo de Delfos² continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os espessos livros dos moralistas. (ROUSSEAU, 2020b, p. 160).

Muito embora essa preocupação investigativa do ser humano, que se tornou conhecida como a ciência do homem, com forte inspiração no sucesso das ciências naturais, tenha se tornado algo bastante comum no *século das luzes*, é com Rousseau que o método de uma experiência do pensamento – denominado estado de natureza – parece, segundo penso, ser levado à sua maior radicalidade, ou, ao menos, apresentado de modo bastante singular, como pretendemos mostrar.

Não à toa a repercussão do *Segundo Discurso*, nossa principal obra de apoio, ecoa ainda hoje na leitura dos mais variados filósofos e comentadores contemporâneos. Vejamos, pelas palavras de Rousseau, o trecho que melhor sintetiza nosso estudo:

Homem! Sejas de onde fores, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me. Eis tua história tal como acreditei tê-la lido, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que não mente jamais. Tudo o que dela vier será verdadeiro. De falso, nela haverá apenas o que sem querer de meu terei misturado³. Os tempos de que vou falar-te bem longe vão; como mudaste, daquilo que foste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que te vou descrever, de acordo com as características que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam alterar, mas não destruir. (ROUSSEAU, 2020b, p. 172).

Em primeiro lugar, impõe-se que seja esclarecido: de onde surge a necessidade de retroceder genealógicamente e remontar às “origens” da humanidade, a fim de com isso conhecer o homem? E em que sentido se pode aludir a uma natureza humana que se pode “alterar”, mas não se “destruir”? Os indícios para responder a essas questões parecem ser entrevistados na própria condição “atual” dos homens civilizados que se encontram diante dos olhos do filósofo. “Como mudaste!”, espanta-se Rousseau. Tentemos averiguar se tais mudanças podem ser ignoradas na leitura filosófica do autor, ou, se em vez disso, constituiriam uma pedra ainda maior em seu caminho.

Cabe ressaltar aqui de que modo abordaremos o problema proposto e quais percalços serão explorados em nossa análise. É importante destacar que o fundamento daquilo a que se chama na filosofia de Rousseau de “estado de natureza” é o que garante a operação de se imaginar não somente do homem como é, diante

1 Usaremos essa designação usual para abreviar o título *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

2 “Conhece-te a ti mesmo”. Essa é a inscrição a que Rousseau se refere.

3 Seria esse, na opinião de Rousseau, o erro cometido por seus antecessores, especialmente Hobbes e Grotius, ao analisarem o estado de natureza.



dos olhos, em lugar e época determinados, mas também de como ele poderia ser em suas mais variadas instâncias. O procedimento adotado no *Segundo Discurso* consiste em um “método histórico-conjetural”, que descreve, por assim dizer, “a origem” e as características essenciais do gênero humano, bem como aquelas que teriam sido adquiridas para que se desse a saída do hipotético estado de natureza para o estado de sociedade.

Convém ressaltar, no entanto, que não partiremos do *estado de natureza puro*, que consiste nessa abstração hipotética do homem em sua condição mais primitiva, como uma contraposição assumida injustificadamente; isto é, não assumiremos que seja estritamente necessária a famosa distinção que busca afugentar os traços adquiridos socialmente pelos homens. Pretendemos, antes, fazer uma exposição da crítica de Rousseau ao progresso da civilização, acentuando, de modo geral, uma ligação entre o estado de degradação moral dos homens e os progressos civilizatórios, que acometem a sociedade europeia, sobretudo, a francesa do século XVIII.

Seguiremos algumas análises de Rousseau para considerarmos de que modo vivem os povos, dos mais civilizados aos mais “selvagens”. Sem pretensão de uma análise exaustiva das etapas que teriam promovido os males da sociedade, segundo o autor, com o avanço do progresso⁴, tentaremos abordar alguns temas centrais dessa discussão. Até porque nosso intuito é verificar se é possível, no entender de Rousseau, o conhecimento da essência do ser humano, sem que compulsoriamente se lance mão de uma experiência abstrata do pensamento – isto é, a “reconstituição do estado de natureza” –, que é o partido “de Hobbes e dos jurisconsultos da Escola do Direito Natural⁵”, e do qual Rousseau se aproxima em certa medida (FORTES, 1989, p. 20)⁶.

Após tal empreitada, finalmente poderemos responder acerca da pertinência ou não de um método que busque hipoteticamente, pelo raciocínio e por abstrações, o que não se for capaz de apreender pela investigação do homem social. E em que medida Rousseau complementa esse método abstrato com o recurso à experiência, à observação e aos fatos.

Por fim, reiteramos que na presente exposição não se pretende examinar a reconstituição do homem e de suas qualidades próprias no estado de natureza puro, conforme Rousseau o faz na primeira parte do *Segundo Discurso*; trata-se, nesse análise, da movimentação mesma da investigação rousseauiniana, limitando-nos ao modesto objetivo de argumentar em que medida o filósofo, ao falar da natureza do homem, submete sua investigação à certa operação metodológica que é decisiva na recusa de como a tradição de então tratara o mesmo tema.

Desenvolvimento

Jean-Jacques Rousseau ocupa um lugar bastante singular, diríamos até mesmo paradoxal, em seu tempo e lugar. Ele mesmo reconhece prontamente preferir ser um “homem de paradoxos” a ser um “homem de preconceitos” (2005, p. 9). É preciso assinalar que a partir da Renascença e da influência cartesiana, a racionalidade humana estende-se como um paradigma da reflexão filosófica moderna,

4 Análise essa que Rousseau inicia em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (doravante denominado *Primeiro Discurso*), de modo não muito rigoroso em seus raciocínios, mas que seria o embrião da obra sistemática e coesa que é o *Segundo Discurso*. Ver Resenha sistemática do *Discurso e Introdução* (ARBOUSSE-BASTIDE, P., 1973, p. 209 – 219).

5 Entre eles: Hugo Grotius, Samuel Puffendorf, Barbeyrac, Burlamaqui e Wollf.

6 Não pretendemos entrar na controvérsia sobre a aproximação e o distanciamento do pensamento de Rousseau em relação às ideias de lei e de direito naturais. A título de indicação, ver dois comentadores com posições opostas quanto à presença da ideia de direito natural na filosofia de Rousseau: i) DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarrola/ Discurso, 2009; ii) VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

substituindo a centralidade do divino pelo entendimento humano. Talvez não seja exagero dizer que, à época das luzes, a maioria dos filósofos admite que o homem se especifica por ser um animal dotado de razão. Pode-se dizer que essa concepção ainda é bastante vigorosa durante o Iluminismo⁷. Averso a essa definição, como bom desmancha-prazeres, Rousseau criticará não somente os quase inquestionáveis benefícios advindos da razão e do artifício humanos, como também a própria maneira como o progresso civilizatório da sociedade de seu tempo, afetada fortemente pelo reestabelecimento das ciências e das artes, teria degradado os homens sob diversas perspectivas, mascarando-lhes a essência.

Essas máscaras da civilização⁸, aos olhos do filósofo genebrino, não parecem ser algo ligado essencialmente à natureza do ser humano; não só é possível como é fácil imaginá-lo, e mesmo encontrá-lo, sem as tais características do suposto homem natural de Hobbes, por exemplo. Todavia, pode-se ainda explorar outro aspecto dos textos do genebrino para distanciá-lo desse engano: trata-se dos estudos descritivos dos viajantes, que lhe permitia ter um olhar menos etnocêntrico ao tomar ciência do conhecimento de outros povos, com diversas formas de se organizarem socialmente, portadores de costumes os mais diversos daqueles da luxuosa sociedade europeia; não menos humanos e, amiúde, bem menos corrompidos moralmente, segundo sustentará Rousseau.

Com isso, a busca da natureza humana através de uma perspectiva que se volta para povos de outras culturas, que vivem de um modo mais “primitivo”, quer dizer, de um modo menos alterado pelas conquistas do progresso civilizatório, consistirá em um procedimento⁹ de uma exemplificação aproximada da constituição originária do homem. Ainda assim, é preciso assinalar que mesmo esses povos não correspondem à descrição que faz Rousseau, através de uma história conjectural, do que seria o homem em seu estado de natureza puro, o qual não se confunde com o relato de povos selvagens, embora estes, afirmará Rousseau, certamente se aproximem mais da constituição original que os homens “modificados” que se lhe apresentavam. De fato, seu conhecimento torna-se dificultado:

O que é ainda mais cruel, todos os progressos da espécie humana afastam-na paulatinamente de seu estado primitivo à medida que acumulamos novos conhecimentos e nos privamos dos meios de adquirir o mais importante deles: de tanto estudar o homem, como que perdemos a capacidade de conhecê-lo. (ROUSSEAU, 2020b, p. 161).

Assim, com todos os defeitos apontados por Rousseau nas sociedades mais civilizadas, impõe-se a pergunta: o que poderia encontrar-se em seres que aderem a formas de vidas que desconhecem os avanços das ciências, das artes e nem sequer se organizam em uma sociedade civil? No mínimo, a comprovação ou a recusa da ligação que parece haver entre essas duas instâncias; quer dizer, o progresso traz consigo degenerescência ou aperfeiçoamento moral? Um modo de se colocar à prova tal problema, seguindo Starobinski, é com o auxílio dos relatos sobre esses outros povos:

Qual guia adotar? Os relatos dos viajantes que viram viver os selvagens. Por certo, nenhuma das sociedades que eles descrevem nos mostra o homem da natureza em sua integridade: aos olhos de Rousseau, os caraíbas e os hotentotes estão já “desnaturados”, diferenciados pela cultura; mas estão tão longe atrás de nós que, ao nos voltar para eles, olhamos na direção da origem. Atrás desses homens enfeitados de plumas e de ocre, o

7 A esse respeito, ver CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992.

8 Expressão tomada emprestada de uma obra de Jean Starobinski.

9 Esse procedimento futuramente será lembrado por Lévi-Strauss, talvez o maior herdeiro desse legado metodológico do filósofo, como a fundação da antropologia, da etnologia e, mesmo, da “ciência do homem”. Ver “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem” In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013., pp. 39-49.



olhar vê elevar-se a imagem de um homem nu e solitário. Sustentada e orientada pelos fatos etnográficos, a imaginação pode extrapolar ousadamente. (1991, p. 296).

Obviamente, os selvagens relatados pelos viajantes, e estudados por Rousseau, de fato não se confundem com o homem do estado de natureza puro, por assim dizer, mas nos fornecem outros exemplos de homens que possuem costumes e hábitos demasiado distintos do homem europeu do século XVIII, e nem por isso possuiriam menos o traço singular da humanidade. Baseando-se nisso, o cidadão de Genebra converte-se em um crítico voraz da concepção moralizante com que muitos escritores políticos vestiam a natureza humana. Vejamos, por exemplo, uma breve descrição que Hobbes, um dos alvos preferencias de Rousseau, faz do homem no estado de natureza:

coloco um princípio que por experiência é conhecido de todos os homens, e por nenhum é negado, a saber, que as disposições dos homens naturalmente são tais que, a menos que sejam restringidos pelo temor a algum poder coercitivo, todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro..." (2002, p. 13-14)

Ao conceber seu homem natural concedendo-lhe "temor" e "desconfiança", como princípios da natureza de todos os homens, Hobbes incorreria, segundo Rousseau, no erro de misturar na essência humana características adquiridas exclusivamente na vida em sociedade e, portanto, imputaria predicções do homem "alterado" ao homem originário, esquecendo-se de que nada assegura que o homem natural fosse necessariamente possuidor de qualquer relação moral intrínseca. Diferentemente da predisposição sociável (ou antissociável) desse homem hobbesiano, Rousseau afirma não ser necessário, na investigação dos princípios humanos, "introduzir o da sociabilidade" (2020b, 165). Mais que isso, Hobbes erraria ao atribuir "temor" e "desconfiança" de "qualquer outro", pois é preciso, sustenta Rousseau, abstrair do homem natural até mesmo a capacidade de se reconhecer "qualquer outro" como algo de distinto de si, como assinala:

vê-se nos exíguos cuidados que tomou a natureza em aproximar os homens por necessidades mútuas (...) quão pouco preparou sua sociabilidade e quão pequena foi sua contribuição em tudo o que eles fizeram para criar esses laços. (ROUSSEAU, 2020b, p. 193)

O filósofo será avesso também a essa tese por essa razão, posto que é somente na medida em que o homem é levado por circunstâncias a se socializar que faz sentido que se fale em sentimentos morais e relações sociais, cuja falta, nem por isso, faria com que o homem deixasse de ser homem.

Assim, ao recorrer a relatos de outros povos, Rousseau não está descrevendo o que seria o homem natural propriamente dito, e sim se contrapondo à visão de que a natureza humana (presente, portanto, necessariamente em todos os homens) pudesse ser apreendida pela observação empírica do homem civil, pois ainda que Hobbes estivesse certo quanto ao temor, à insegurança etc., como atributos da humanidade, seria preciso explicar outros casos aos quais esses princípios não se aplicam. Afinal, a guiar-se pela constante insegurança presente nesse desconfiado estado de natureza de Hobbes, não se poderia explicar, por exemplo, o relato que Rousseau faz dos povos caribenhos:

Os caraíbas da Venezuela, entre outros, vivem na mais profunda segurança e sem o menor inconveniente. Embora vivam quase nus (...) não deixam de se expor corajosamente nos bosques, armados unicamente de arco e flecha; no entanto, jamais se ouviu dizer que algum deles tenha sido devorado pelas feras. (ROUSSEAU, 2020b, p. 176)¹⁰.

10 Nota à edição de 1782.

De modo semelhante, Montaigne, o inventor do gênero ensaístico, é uma grande fonte na filosofia moral de Rousseau, e dizia lastimar-se ao ver, entre os seus, homens enleados na tolice de condenarem como bárbaros os povos cujos usos e costumes são distintos dos de seus países: “podemos, portanto, qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os comparamos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades” (1980, p. 103). De fato, sua influência sobre o pensamento de Rousseau é indisfarçável. Trata-se de um dos raros autores, diga-se de passagem, que o controverso “homem de paradoxos” parece de quase nada discordar, utilizando-o ainda como uma autoridade de argumento para reforçar várias críticas expressas em suas obras. Em uma das várias citações nominais a Montaigne, já evocada em nota no *Primeiro Discurso*, vemos a projeção dos selvagens quase mesmo sem noção alguma de moralidade:

Não ousa falar dessas nações felizes que não conhecem nem de nome os vícios que temos tanta dificuldade em reprimir, desses selvagens da América a respeito dos quais Montaigne não hesita em preferir a polícia simples e natural, não somente às leis de Platão, mas mesmo a tudo o que a filosofia nunca poderá imaginar de mais perfeito para o governo dos povos. Ele cita uma quantidade de exemplos espantosos para quem souber admirá-los: “Mas o que!” ele diz, “eles não usam calças!”. (ROUSSEAU, 2020a, p. 46-7).

Para complementar o deboche, Rousseau também declara que “não devemos nos espantar de que (...) todas essas nações bárbaras”¹¹ não só “suportem sem sacrifício a nudez”, como ainda “agucem o paladar com pimenta e bebam licores europeus como se fossem água”. (2020b, p. 181). De fato, é de se pensar através da crítica do progresso e da apologia dos viajantes: seria, com efeito, culpa do progresso que os homens vivam de maneiras tão distintas em termos de virtude? O relato sobre os selvagens parece dar a entender que sim: quanto mais civilizado um povo, menos virtuoso ele tende a ser, como vimos. Ora, mas de que modo o progresso civilizatório teria corrompido e modificado tão profundamente o homem? Rousseau se empenha em observar os que lhe estão mais próximos dessa vez.

De maneira bastante inflamada, algumas ideias sobre as desvantagens do reestabelecimento das ciências e das artes são trazidas à tona através do *Primeiro Discurso*. A tese principal, em linhas extremamente gerais, é de que o progresso das ciências e das artes na civilização teria promovido a corrupção dos costumes, o favorecimento de vícios e a formação de homens cada vez mais ensimesmados em seus interesses próprios. Destaquemos um trecho de bastante folego dessa crítica:

Antes que a arte tivesse modelado nossos modos e ensinado nossas paixões a falar uma linguagem afetada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e as diferenças de comportamento anunciavam, à primeira vista, as dos caracteres. A natureza humana, no fundo, não era melhor, mas os homens encontravam uma segurança na feliz possibilidade de se interpenetrarem uns aos outros, e essa vantagem, de cujo valor não temos ideia, resguardava-os contra muitos vícios. (ROUSSEAU, 2020a, p. 42-3)

Hoje, quando as pesquisas mais sutis e um gosto mais refinado reduziram a arte de agradar a princípios, reina em nossos costumes uma uniformidade vil e enganosa, e os espíritos parecem ter sido todos postos numa mesma fôrma. A polidez põe exigências intermináveis, a conveniência ordena que sejam cumpridas; seguem-se os usos, e não o próprio gênio. Ninguém mais ousa parecer o que se é, e nessa coerção perpétua os homens que formam o rebanho chamado sociedade farão todos, nas mesmas circunstâncias, as mesmas coisas, se motivos mais poderosos não os desviarem. (Idem, p. 42-3).

¹¹ Rousseau refere-se com frequência aos “selvagens da América”, aos “hotentotes do cabo da Boa Esperança” e aos “caraíbas da Venezuela”, com base nos relatos de viagens.



Com efeito, as críticas do autor genebrino não poderiam ser mais contrárias à exaltação dos avanços, nem poderiam ser mais opostas ao pensamento Iluminista corrente na metade do século XVIII¹². Ademais, os ataques vorazes de Rousseau não possuíam como alvo uma obra ou corrente filosófica em particular, tampouco tinham em vistas apenas a sociedade de seu tempo¹³. Menos modesto, Rousseau pretenderia, segundo Henri Bergson, “remodelar o espírito humano”, indispondo-se contra “o movimento que desembocou na racionalização da humanidade” (2006, p. 261). Evidentemente, seu Discurso não passaria ileso das mais variadas objeções. Conexo a isso, situa-se a mais famosa censura que receberia por toda sua vida, a de ser paradoxal.

De fato, de forma igualmente devastadora, o crítico das Luzes era apregoado como contraditório ou inconsequente. Afinal, a estes homens de letras que se ofenderam com as severas palavras de Rousseau, parecia incoerente a acusação de um homem que critica as ciências e as artes através de obras das belas-artes, usando do próprio objeto em questão para criticá-las. Trata-se de uma objeção com a qual Jean-Jacques teve de conviver desde sua primeira obra, e contra a qual, em seguida, ele deu diversas explicações. Assim, explicar-se-á, em seu *Prefácio de Narciso*: “a ciência [e a arte], tomada de modo abstrato, merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo” (ROUSSEAU, 1973, p. 429). Como nas belas palavras de Franklin de Mattos:

sua condenação da ciência e das artes não tinha nada de absoluto. Alguém poderia, em sã consciência, desprezar, em si mesmos, as Luzes, a razão, as leis, os conhecimentos, a moral, a educação etc.? Porém, todos esses termos são desprovidos de qualquer valor e não passam de “palavras grandiosas”, caso não se sujeitem à verdade e à virtude, que falam mais alto aos ouvidos não corrompidos (2020, p. 22).

De qualquer modo, podemos tomar como uma obra paradigmática a esse respeito a *Carta a D'Alembert*, cuja estrutura de crítica ao teatro, à primeira vista, parece ser uma condenação do espetáculo em geral, ou ainda, do progresso dessa arte que, aos olhos de Rousseau, constituía mais um mal para a corrupção moral da sociedade. Porém, uma leitura mais atenciosa demonstra que seu juízo dizia mais a respeito do modo como eram realizados os espetáculos, e não contra essa arte em si mesma.

No fim das contas, ainda que não veja grandes virtudes no teatro moderno, diferentemente das festas e do teatro clássico a céu aberto, seus apontamentos críticos ainda assim não podem ser tomados para o teatro, ou para arte de modo geral. Segundo o filósofo:

Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é levantar uma questão demasiado vaga; é examinar uma relação antes de ter fixado os termos. Os espetáculos são feitos para o povo, e é somente por seus efeitos sobre ele que se podem determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; há, de um povo a outro, uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos, de caracteres. *O homem é uno*¹⁴, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom aos homens em geral, mas o que é bom para eles em tal tempo ou em tal país. (ROUSSEAU, 2020c, p. 371).

Parece claro, então, que o alvo da crítica rousseauiana não eram propriamente

12 Sobre o contexto da vida intelectual no século XVIII, ver também SALINAS FORTES, L. R. *O iluminismo e os reis filósofos*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

13 É verdade, também, que Jean-Jacques não possuía especial apreço pelas conquistas da civilização europeia de então, especialmente por alguns círculos intelectuais que se escandalizaram seus escritos.

14 Grifo nosso.

as ciências e as artes, mas sim o modo como acabaram por “desviar” a natureza do homem. Além disso, Salinas Fortes aponta uma segunda razão: é que Rousseau se vê “obrigado a se exprimir pelas vias consagradas, na ausência de outras mais apropriadas, aos surdos ouvidos literários” (1976, p. 25).

Trata-se, portanto, menos de condenar seus objetos que de expor os danos das ciências e das artes ao progresso moral dos povos; ou seja, como bem resumiu o próprio autor, não se trata de uma crítica da razão ou do saber em geral, pois, diz ele, “não é a ciência que maltrato, [...] é a virtude que defendo” (2020a, p. 39). Trata-se, enfim, do emprego que delas fazem os homens “alterados” de seu tempo.

Desse modo, quaisquer que fossem os empregos metodológicos para que se examine o homem de uma sociedade, de nada importariam para o conhecimento de sua natureza ainda que se obtivesse um conhecimento perfeito desse ou daquele membro que a compõem. Mais uma vez, Rousseau confessa essa dificuldade, em sua correspondência com Christophe de Beaumont:

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os observava agindo e os ouvia falar; depois, vendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles duas coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e tinha ela mesma uma causa que me restava investigar. (ROUSSEAU, 2005, p. 46)

Desse modo, a observação do filósofo genebrino leva-o a crer que os homens vivem em um mundo de enganos; comparam-se e julgam-se uns aos outros o tempo inteiro; baseiam suas ações no olhar alheio e na estima pública. Vivendo, portanto, em função dos outros, de tal modo que perdem sua autenticidade e transparência, o que significa dizer, conforme o autor, que o homem cindiu-se em dois: ser e aparentar ser. Nas palavras de Rousseau: “ninguém mais ousa parecer o que se é” (2020a, p. 43). Eis, portanto, a primeira tarefa para o estudo da natureza humana: conceber esse necessário discernimento entre aquilo que é indissociável do homem natural, em seu estado originário, e aquilo que foi por ele adquirido, deformando sua natureza.

Entende-se, por conseguinte, que o mal de que Rousseau acusava o progresso de seu tempo era mais especificamente *o modo* particular pelo qual o cultivo das ciências e das artes levou à dissolução da verdadeira natureza humana, isto é, a autenticidade do ser originário. O agir, distinto do falar, o ser, distinto do parecer, não estariam mais naquilo que pode ser notado na vida do homem em sociedade. A verdade, “dissolvida”, deve ser buscada por outras vias. Com isso, se o progresso se mostrava como um avanço em geral para a sociedade, não passava senão de um avanço enganoso, apenas aparente, pois avançava com as “funestas luzes da pura ilusão” (STAROBINSKI, 1991, pp. 163-4). Resultado:

Tal é, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, não só sabe viver segundo a opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente mediante o julgamento destes que toma o conhecimento [*qu’il tire le sentiment*]¹⁵ da própria existência. (ROUSSEAU, 2020b, p. 243).

De fato, Rousseau expõe toda a máscara desse polimento moral acoplado ao progresso que, à primeira vista, parecia apenas engrandecer o homem, quando se tratava antes de outra deformidade; de corromper os homens e fazer dos vícios aparentes virtudes: “como guirlandas de flores sobre as correntes de ferros”. (ROUSSEAU, 2020a, p. 41). E trata-se, também, dessa indistinção entre o agir e

15 No final do *Segundo Discurso*, Rousseau chega mesmo a confundir, talvez intencionalmente, esse conhecimento primitivo de si com um sentimento de existência, o que não deixa de ser consistente com a consideração que faz no Prefácio sobre o “disforme contraste entre uma paixão que se crê razoável e um entendimento que delira” (2020b, p. 161).



o falar, o ser e o parecer, que nos leva a confundir aquilo que aparenta ser algo e aquilo que, de fato, o é; segue-se a dificuldade que permeia todo o estudo do homem, qual seja: discernir aquilo que é daquilo que enganosamente aparenta ser.

Todo esse desenvolvimento da crítica ao progresso da civilização (tal como se deu) não será trabalhado aqui tal como na exaustiva progressão das etapas do estado de natureza, contempladas na segunda parte do *Segundo Discurso* de Rousseau, parte na qual se aprofundam as noções aqui apenas mencionadas como indicação de males sociais¹⁶.

Pode-se dizer, portanto, que há uma certa concepção de *igualdade* entre os homens, de uma natureza humana, que, de uma certa forma, está pressuposta na própria abordagem que o autor faz da questão sobre a qual seu texto pretende discorrer, a saber, a concepção de que o homem se define por uma determinação constituição original que lhe é própria e que, embora conserve a possibilidade de degradações e alterações – a ponto de tornar-se “quase irreconhecível”, essa natureza do homem, independentemente das transformações que a modificam – possuiria ainda algo que é inalterável e que pertence à “sua própria essência” (*son propre fonds*). Nas palavras do autor:

É fácil perceber que é nessas transformações sucessivas da constituição humana que se deve buscar a origem primeira das diferenças que distinguem os homens, os quais são, indiscutivelmente, por natureza, tão iguais entre si quanto os animais de cada espécie... (ROUSSEAU, 2020b, p. 161)

A concepção clássica de essência – da qual os modernos renascentistas são herdeiros – apresenta na tradição metafísica aristotélica as mais fortes cores. Para o pensador grego, é imprescindível que se forje a vida política como intrinsecamente ligada à natureza humana. Desse ponto de vista, existiria um vínculo ontológico entre o homem e vida política, que seria uma implicação metafísica da própria natureza; isto é: a natureza fez do homem um animal cuja finalidade natural (*Eudaimonia*) realiza-se em sua atuação na cidade. É, portanto, o ajustamento fundamental e necessário da pólis em relação à concepção de homem em sua própria condição de ser do homem que o faz um “animal político”. Noutros termos, o ser do homem só é possível “na” e “para” a pólis. A partir dessa unidade, apresentada por esse grosseiro esboço, lemos no texto do filósofo as seguintes implicações:

Essas considerações evidenciam que uma 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 [...] A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade. (ARISTÓTELES, 1998, I, 1253a1-19).

Rousseau discordará em diferentes níveis da noção aristotélica de natureza humana, ao menos tal como ela se apresenta n’*A Política*. O que o autor do *Segundo Discurso* recusa da concepção aristotélica não é somente o fato de a natureza huma-

16 Para nossos propósitos, é suficiente delimitar a crítica quanto ao desejo do homem social em viver de aparências. Um bom esboço da articulação entre os diversos tópicos mencionados é apresentado pelo próprio Rousseau em “Última resposta de Jean-Jacques Rousseau, de Genebra, ao Sr. Bordes”, uma das várias cartas das quais Rousseau se vale para defender e melhor apresentar algumas de suas ideias. (2020e, p. 105-132).

na, para Aristóteles, realizar-se essencialmente na cidade, mas também em razão de se ter suposto, ali, um homem que, desde sua condição originária, seria hábil tanto “na arte de pensar” quanto na de fazer “previsões” daquilo que nunca vira; capaz, ainda, de possuir “necessidades (*besoins*)” de coisas que nunca precisara.

Ora, o que a filosofia de Rousseau recusa é a justamente a atribuição à constituição originária de qualidades que são *adquiridas* e, portanto, não naturais, a saber: princípios de sociabilidade, de dependência mútua, e, no limite, a própria operação da racionalidade.

Assim, reservados os singulares contextos, trata-se da mesma divergência de Rousseau em relação aos juristas e aos escritores políticos modernos. O que não se admite mesmo a ferro e fogo é o raciocínio que estabelece o direito pelo fato. Em outras palavras, a operação que se baseia em tomar a situação factual e legitimá-la com um estatuto de assim o ser *por natureza*.

Segundo Rousseau (2020d, p. 507), essa é a “maneira constante” pela qual raciocina, também, Hugo Grotius, cujo método de raciocínio “nega que todo poder humano seja estabelecido em favor daqueles que são governados”. No *Contrato Social*, como exemplo desse tipo de método de raciocínio, é atribuído a Grotius o argumento segundo o qual se justifica a “alienação da liberdade” pela mera constatação da “existência da escravidão”. Ao que censura Rousseau: “poder-se-ia empregar um método mais consequente, mas não seria favorável aos Tiranos” (2020d, p. 507).

Outra referência constante nos textos de Rousseau é a influência da *República* de Platão, donde se seguirá o exemplo da estátua de Glauco (Livro X, 611a). É justamente pelo fato de a natureza humana se mostrar desfigurada no comportamento do homem de sua época, que Rousseau precisa buscá-la em outra fonte mais precisa. Desse processo gradual de desnaturação, ligado ao convívio social, é que teria ocorrido a corrupção da natureza originária. Ora, se em comparação com sua suposta origem os homens tornaram-se irreconhecíveis, faz-se necessário despi-los das paixões e preconceitos adquiridos para abstraí-los em sua condição humana originária. Como ilustração disso, Rousseau lança mão da imagem da estátua de Glauco, que, tal qual o homem social, seria vítima das transformações, tornando-se incapaz de ser reconhecida; eis a descrição:

À semelhança da estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado a ponto de ela se parecer mais com um animal feroz do que com um Deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por mil causas que se renovam sempre incessantemente, pela aquisição de uma multiplicidade de conhecimentos e de erros, por mudanças na constituição dos corpos e pelo contínuo choque de paixões, adquiriu, por assim dizer, outra aparência, a ponto de ser quase irreconhecível. No lugar de um ser orientando-se sempre por princípios verdadeiros e invariáveis, e da celestial e majestosa simplicidade com a qual seu autor o marcou, tudo o que se encontra é o disforme contraste entre uma paixão que se crê razoável e um entendimento que delira. (ROUSSEAU, 2020b, p. 160-1).

Considerações finais

Conclui-se, enfim, que o método hipotético de um *estado de natureza* só se torna forçoso na medida em que buscar a natureza humana pela experiência e observação, a partir do homem tal como o analisamos historicamente, é um empreendimento irrealizável, pois, mesmo considerando todas as civilizações, os selvagens relatados e todos os homens de todos os espaços geográficos, ainda assim não seria possível estar certo sobre a necessidade de como poderiam ser os homens de outros tempos, em todas suas possíveis instâncias; o homem social, tal como ele se mostra, já não é mais capaz de revelar seu verdadeiro ser ou sua natu-



reza humana originária mais do que seria a estátua deformada de Glauco, conforme descrita. Pois que exista uma desigualdade entre os homens, que exista uma noção mesma de moralidade, que exista o certo e o errado, a virtude e o vício e o justo e o injusto, são noções que, na visão de Rousseau, não revelam que possuam existência associada inexoravelmente à natureza humana, considerada desde sua “origem”. Além disso, quanto mais civilizada e polida se faz ver uma sociedade, tanto mais, ao que parece para Rousseau, essas noções se confundem e mascaram-se como se fossem seus opostos.

Quanto à questão da origem dessa alteração resultante em uma primeira perversão e primeira desigualdade humana (desconsideradas as desigualdades naturais), observada nos homens civilizados e corrompidos de então, os argumentos buscam explicitar que, dada a essencialidade humana, por ser ela a capacidade de transformação do homem, em associação com as funestas circunstâncias ocasionais, deu-se origem essa alteração humana. Não se trata de culpar o homem em si mesmo ou sua constituição original, pois foi por acaso – ou melhor dizendo, foi “com o auxílio das circunstâncias” (ROUSSEAU, 2020b, p. 182) – que ela se alterou dessa maneira específica em detrimento de outra. Quer dizer, a genealogia da degradação da natureza humana não se apresenta no ser independente, mas sim na má associação entre os homens; a “sociedade é o começo da degeneração do homem”. (CASSIRER, 1997, p. 73).

Essa sociabilidade, a que os homens se viram forçados a exercer por circunstâncias nefastas, era desconhecida de sua constituição primitiva. Antes, vivendo na independência natural, isto é, não tendo “necessidade alguma uns dos outros” e raramente se encontrando – “talvez duas vezes na vida” (ROUSSEAU, 2020b, p. 186) –, o homem no estado de natureza de Rousseau, “talvez mesmo sem nunca reconhecer a ninguém individualmente”, basta-se a si mesmo.

Somente com os primeiros laços advindos de uma convivência frequente, com ajuda das circunstâncias, é que surgiria então o reconhecimento de si como distinto dos demais e uma evolução psicológica que está no âmago dos males conseguintes: a capacidade de fazer comparações, isto é, perceber certas relações entre si e outro, coisa que outrora não poderia ser nem mesmo imaginável. Daí a famosa concepção do filósofo que afirma ser a sociedade a fonte da corrupção do homem. É isso que o progresso da desigualdade entre os homens parece sugerir. A tarefa de aprofundar-se no ser do homem pela realidade europeia mostrou-se infrutífera socialmente: surge, então, a necessidade um novo método.

Correspondência: Marcelo Ferreira Junior. Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Rodovia Washington Luís, Km 235, s/n, Jardim Guanabara. CEP: 13565-905, São Carlos, SP, Brasil. E-mail: mfjlefou@hotmail.com

Apoio financeiro: CNPq.

Conflito de interesses: Nenhum.

Todos os autores leram e aprovam a versão final submetida à revista *Em curso*

Bibliografia

- ARBOUSSE-BASTIDE, P. *Introdução e notas*. In: Rousseau (Col. "Os Pensadores"). Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Ed. bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.
- BERGSON, H. *A filosofia francesa*. Tradução de Silene Torres Marques. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 257-271, 2006.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992.
- _____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1997.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarrola/Discurso, 2009.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- MATTOS, F. *Outra versão das luzes*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.
- MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. In: Montaigne (Col. "Os Pensadores"). Tradução de Sérgio Milliet. 2ª ed. São Paulo: Abril, 1980.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- ROUSSEAU, J-J. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, tomo 3, 1964
- _____. *Œuvres complètes - 93 titres (Nouvelle édition enrichie)*. Edição do Kindle: Arvensa, 2013
- _____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral [1763]*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- _____. *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos teatrais [1758]*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020c.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens [1755]*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020b.
- _____. *Discurso sobre as ciências e as artes [1750]*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020a.
- _____. *Do contrato social [1762]*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020d.
- _____. *Prefácio de Narciso ou O amante de si mesmo [1753]*. In: Rousseau (Col. "Os Pensadores"). Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973.
- _____. *Respostas de Rousseau às objeções contra o Discurso*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020e.
- SALINAS FORTES, L. R. *O iluminismo e os reis filósofos*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- _____. *Rousseau, o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

Recebido em: 21/out./2019 - Aceito em: 23/ago/2020