

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO EM GEOGRAFIA
ÁREA: DESENVOLVIMENTO REGIONAL E URBANO

A IDÉIA DE NATUREZA EM ROUSSEAU:

introdução a um debate

Por: Gislene Aparecida dos Santos

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Leila Christina Dias

Dissertação apresentada à Coordenação
do Programa de Pós-Graduação em
Geografia/UFSC para obtenção do título de
Mestre em Geografia.

FLORIANÓPOLIS

NOVEMBRO

1998.

A IDÉIA DE NATUREZA EM ROUSSEAU:

introdução a um debate

GISLENE APARECIDA DOS SANTOS

Dissertação submetida ao Curso de Mestrado em Geografia, concentração em Desenvolvimento Regional e Urbano, do Departamento de Geociências do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC, em cumprimento aos requisitos necessários à obtenção do grau acadêmico de Mestre em Geografia.

Leila Christina Dias

Leila Christina Duarte Dias

Coordenadora do Curso de Pós- Graduação em Geografia.

APROVADA PELA COMISSÃO EXAMINADORA EM: 16/11/1998.

Leila Christina Dias

Prof^a. Dr^a. Leila Christina Duarte Dias

Orientadora -UFSC

Selvino José Assmann

Prof. Dr. Selvino José Assmann

(Membro - UFSC)

Paulo César da Costa Gomes

Prof. Dr. Paulo César da Costa Gomes

(Membro- UFRJ)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq pela concessão da bolsa de estudo, possibilitando dedicação exclusiva ao mestrado.

À professora e orientadora Leila Christina Dias, por seu estímulo a realização do projeto de pesquisa e, sobretudo, pelo respeito e generosidade com que guiou nossa relação de trabalho.

À secretária do curso de pós-graduação, Marli Terezinha Costa, pelo seu atendimento.

Ao professor Vinicius de Figueiredo, pelas suas profícuas e instigantes reflexões sobre Rousseau durante o curso de Especialização em Filosofia Política da UFPR em 1994, o que me estimulou a prosseguir nas leituras rousseauianas.

À professora Lia Leal, pela revisão gramatical desta dissertação.

À colega de mestrado Marga Eliz Pontelli, pelo seu incentivo e companheirismo nos primeiros tempos de Florianópolis.

Ao Alcione Luis P. Carvalho, minha especial gratidão pelo seu apoio imprescindível à conclusão desta dissertação.

RESUMO

Na literatura geográfica, Rousseau é comumente citado entre os filósofos do século XVIII. Para alguns historiadores da geografia, Rousseau influenciou Carl Ritter, Alexander von Humboldt e Élisée Reclus. No entanto, a referência a Rousseau é mais ilustrativa do que analítica. Nossa proposta é entender a singularidade do seu pensamento, através da idéia de natureza, para, com mais pertinência, precisar sua importância para o pensamento geográfico. Privilegiar como objeto de trabalho o sentido dado à natureza por um filósofo do Século das Luzes é de fundamental importância, pois a natureza sempre foi e continua sendo palavra-chave no pensamento geográfico, e também porque o ideário do movimento das Luzes exerceu forte influência na geografia moderna que se formava no século XIX. Com este propósito, através da análise dos escritos de Rousseau, como: *primeiro e segundo Discurso*, *A nova Heloísa*, *Do Contrato Social*, *Emílio* e *Os devaneios do caminhante solitário*, e com base em alguns de seus intérpretes, verificamos que em Rousseau a noção de natureza ganha sentido polivalente. A natureza pode significar diferentes coisas, mas que fluem para uma idéia reguladora: a natureza enquanto ordem e regularidade que serve para ilustrar e dar legitimidade ao seu ideal político. Em relação à geografia, passamos a considerar que: a) a proposta do geógrafo H. Capel, de encontrar influências de Rousseau sobre Reclus, adquire outra interpretação. Reclus se nos apresenta mais tributário do pensamento de Diderot do que do de Rousseau; b) a exaltativa visão de M. Quaini, considerando Rousseau como filósofo revolucionário e pré-geógrafo, é questionada e relativizada.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1	
1. VIDA E OBRA	07
1.1 Infância e juventude	10
1.2 Obras	17
1.2.1 Primeiro discurso	18
1.2.2 Segundo discurso	25
1.2.3 A nova Heloísa	32
1.2.4 Emílio	41
1.2.5 Do Contrato Social	48
1.2.6 Os devaneios do caminhante solitário	56
CAPÍTULO 2	
2. A IDÉIA DE NATUREZA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU ...	59
2.1 O conhecimento da natureza no século XVIII: a herança cartesiana e a influência de Newton	63
2.2 Os sentidos da natureza em Rousseau	68
2.2.1 A natureza do conhecimento e o conhecimento da natureza em Rousseau	68
2.2.1.1 Rousseau cartesiano	72
2.2.2 A natureza física	86
2.2.3 O estado de natureza	97
2.2.3.1 Os estágios do estado de natureza	102

2.2.4 A natureza no estado civil: a bela e boa natureza	117
CAPÍTULO 3	
3. Rousseau e a Geografia: introdução a um debate	126
3.1 O pensamento de Reclus: a influência de Diderot	133
3.2 A proposição de Massimo Quaini: Rousseau um dos fundadores da geografia humana	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
BIBLIOGRAFIA	154

INTRODUÇÃO

“Não procuremos perfeição fora da natureza.”

“Ó natureza, ó minha mãe! eis-me aqui sob tua guarda.”

Essas palavras foram escritas no livro XII das *Confissões*, que Rousseau considera o que ilustra a fase mais tenebrosa de sua existência. Desiludido com a sociedade, afastado dos amigos, perseguido, sem moradia certa, somente a natureza poderia trazer-lhe a paz, o refúgio e a tranquilidade de que tanto precisava. A sociedade era por demais imperfeita, o homem um degenerado, os amigos, umas raposas. Não seria entre os homens que sua boa alma encontraria o refúgio, mas sob a proteção e o aconchego da natureza.

Quando se evoca Rousseau, de certa maneira sua imagem se configura como o pensador que foi “amigo da natureza” e que se tornou a voz mais

vibrante, na França do Século das Luzes, a lamentar o afastamento do homem em relação à natureza. Crítico da ciência e da razão, tornou-se apologista da natureza. Desiludido com a degeneração do seu tempo, a construção da boa história estaria no reencontro do homem com a natureza. Opondo-se aos costumes urbanos parisienses, a saída do homem estaria não na cidade, mas no campo. Desconfiado em relação à arte e ao comércio, valoriza a agricultura como a única atividade que integralizaria o homem. A natureza está em todas as suas proposições.

A palavra *natureza*, entretanto, não é tão simples como se nos aparenta no primeiro momento. Mesmo Rousseau tantas vezes a invocando, isso não significa que a natureza tenha sempre o mesmo sentido em seu pensamento. Natureza pode significar muitas coisas ao mesmo tempo, e coisas opostas. Apenas para ilustrar a polivalência da palavra, vejamos algumas definições de natureza que Lalande apresenta em seu *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*:

A. Princípio que se considera produzir o desenvolvimento de um ser, e realizar neste um determinado tipo. **B.** Essência de um gênero; conjunto das propriedades que o definem. (...). **C.**(...) tudo o que é inato, instintivo, espontâneo, (...);opõe-se àquilo que é adquirido pela natureza individual ou social; **D.** Características particulares que distinguem um indivíduo; (...). **E.** O conjunto de coisas que apresentam uma ordem, que realizam tipos ou se produzem segundo leis.(...); **F.** O conjunto de tudo o que Deus criou. (...).¹

O imbróglio é grande e nos evidencia o grau da dificuldade que é precisarmos uma definição de natureza utilizada por Rousseau. Se adotarmos,

¹ LALANDE, A. (1996). São Paulo, Ed. Martins Fontes 1996, pp.720-725.

por exemplo, a definição c como o único sentido que Rousseau confere à natureza, nosso trabalho estará fadado ao fracasso. Apesar de Rousseau aparentar ser um crítico das convenções e dos artifícios e sentir-se aconchegado e protegido pela natureza, sua natureza não é nada instintiva. Em o *Emílio*, livro que trata da educação pela natureza, Rousseau não segue em momento algum essa terceira concepção. Opta pela quinta, a natureza enquanto ordem, leis e regularidades, e para isso ele recusa o sentido de natureza como instintivo e espontâneo, sobrepondo-lhes a virtude, mais próxima da definição e. A natureza em Rousseau não é tão natural quanto à primeira vista nos parece, até porque natureza permite, como já se viu, diferentes e opostas definições.

Nas páginas seguintes, mais especificamente no capítulo 2, temos o compromisso de entender mais detalhadamente o significado que Rousseau atribuiu a natureza. Este é o objeto da dissertação. Não trazemos nenhuma interpretação inédita sobre Rousseau. Moveu-nos o propósito de *compreender* o seu conceito de natureza, através de seus próprios escritos e também apoiando-nos em alguns de seus intérpretes. Sabemos que, como pensador político, Rousseau incluiu em suas reflexões muitas questões que merecem ser estudadas: o trabalho, a alienação e a educação, entre outros. Mas, não por acaso, nosso recorte é o da natureza. Como geógrafa, a discussão sobre a natureza interessa-nos bem de perto. A reflexão sociedade-natureza constitui uma das indagações da geografia, mesmo que se atribua a esta relação outros nomes como espaço, organização espacial, organização territorial. O que interessa ao saber geográfico é entender como o homem se apropria da

natureza e estabelece, a partir dessa apropriação, as relações sociais. É óbvio que não é tão simplista essa discussão, mas convém salientar que a geografia sempre considerou a natureza como parte de suas indagações. Talvez hoje, em função da idéia de que o homem está cada vez mais afastado da natureza, e a técnica se tenha sobreposto ao natural, a natureza possa ser de interesse maior aos geógrafos físicos: geomorfólogos, pedólogos, climatólogos, do que aos geógrafos humanos. No entanto, por mais distante que possa estar essa natureza, os geógrafos humanos não desconsideram que os objetos técnicos, por mais artificiais que possam parecer, provêm de uma base natural. Não faremos aqui uma reflexão sobre a natureza e a geografia. Seria um trabalho louvável, mas não temos habilidades, no momento, para assumir tal tarefa. Apenas estamos evidenciando passageiramente o óbvio: a *natureza* é tão cara aos geógrafos como a *vida* o é para os biólogos, mesmo que a noção de *natureza* como de *vida* sejam tão polivalentes. É esta importância atribuída à noção de natureza pela geografia que justifica em parte este trabalho.

Abordamos a natureza na perspectiva de um filósofo do Século das Luzes, porque esse movimento antecede a fundação da geografia moderna no século XIX e, principalmente, porque o centro do debate da geografia, a relação entre o homem e natureza, seria herança do movimento do Século das Luzes². Assim, compreender como tal discussão foi gerida no século XVIII nos fornece instrumento teórico e conceitual para entender os desdobramentos dessa discussão na geografia. A escolha de Rousseau como o filósofo a ser estudado também não foi por acaso. Rousseau é bem apreciado pelos

² Cf. COSTA GOMES. *Geografia e Modernidade*. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1996. p.70.

geógrafos. Vez ou outra, o nome de Rousseau é referenciado e sempre de maneira bastante positiva e às vezes até exaltativa, como procuraremos demonstrar no capítulo 3. Essas referências, às vezes curtas, outras um pouco mais longas, aguçaram-nos o desejo de conhecê-lo mais de perto, ler seus escritos com o propósito de apreender esse pensamento que exerce um certo fascínio em alguns geógrafos. Com este propósito, aliada à importância da noção de natureza, projetamos a idéia de estudar a natureza em Rousseau, o que resultou nesta dissertação. Porém, a partir deste projeto, passamos a discordar da forma como alguns geógrafos referenciam Rousseau, o que justifica a segunda parte do capítulo 3, no qual introduzimos um debate sobre a influência da idéia de natureza de Rousseau em E. Reclus, defendida pelo geógrafo H. Capel e também abrimos um debate com o geógrafo M. Quaini, que elege Rousseau como pré-geógrafo.

No capítulo 1, temos como objetivo mostrar, ainda que sinteticamente, a trajetória da existência de Rousseau, intercalando-a com a apresentação de algumas de suas obras. O propósito é entender o objetivo de alguns de seus escritos, para, no capítulo 2, entender como a natureza seria referenciada. Limitamo-nos a apresentar os textos que utilizamos como fonte de nossa interpretação. Rousseau escreveu muito; e, certamente, outros escritos que não serão abordados aqui, trazem também referência à natureza. Mas, por economia de tempo, nossa interpretação ficou restrita a alguns dos seus textos, nos quais evidenciamos forte presença da natureza. São textos essenciais para compreender o pensamento de Rousseau, o que possibilita entender sua idéia de natureza, sem perder a unidade de sua obra. A seleção

dos textos obedeceu ao seguinte objetivo: nos *primeiros Discursos* pretendemos verificar o sentido positivo e negativo que Rousseau confere a natureza. Especificamente no *segundo Discurso*, pretendemos verificar como ocorre a passagem do estado de natureza para o estado social. Em *Do Contrato social*, procuramos entender como Rousseau, não aceitando mais o retorno ao estado de natureza, constrói novo modelo de sociedade e como a natureza passa aí a ser compreendida. Nesse sentido, nosso trabalho se apóia também no romance *A nova Heloísa*, para compreender a natureza que Rousseau constrói na comunidade de Clarens, que seria o seu ideal de sociedade. Em *O Emílio*, procuramos entender a natureza em três sentidos: 1. como Rousseau concebe o conhecimento para entender a natureza; 2. o que significa "educação pela natureza"; 3. em a *Profissão de fé do vigário saboiano*, o objetivo foi compreender a concepção de natureza física em Rousseau.

Quanto às citações presentes nesta dissertação, convém esclarecer o seguinte: quando disponíveis, foram usadas as obras traduzidas para o Português. Dos escritos de Rousseau, somente *As Confissões* foi tradução nossa. Quanto aos intérpretes o procedimento foi o mesmo. Preferimos citar os textos já traduzidos, quando lhes tivemos acesso. Os livros ainda não traduzidos mereceram nossa tradução. De todos os textos cuja tradução for de nossa autoria, o original estará no rodapé.

CAPÍTULO 1

1. VIDA E OBRA

Jean Jacques Rousseau é um desses pensadores que, à primeira vista, chama-nos a atenção pela sua excentricidade. Logo no início de suas *Confissões*, Rousseau confidencia o ser diferente que é: “Não sou feito como nenhum daqueles que vi; ousou crer que não sou feito como aqueles que existem. Se eu não sou melhor, pelo menos, sou diferente.”³ Por natureza é único, singular. A natureza quebrou a fôrma quando o moldou. Por isso, do nascimento até a morte, sua existência se pautará pelo fato de ser diferente: avesso aos costumes da sociedade de seu tempo,positor ao otimismo iluminista, desconfiado em relação às suas amizades.

³ “Je ne suis fait comme aucun de ceux que j’ai vus; j’ose croire n’être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaud pas mieux, au moins je suis autre.” *Les Confessions*. Livre I . p.5.

Quando se lê Rousseau, principalmente os seus escritos não diretamente políticos⁴, o que impressiona é essa necessidade, bem característica de sua personalidade, de querer justificar para os outros e para si mesmo que fez uma escolha de vida que o difere do seu tempo e do seu lugar. No momento em que se fundamenta a crença e o valor da razão, Rousseau reverencia o sentimento e a contemplação da natureza; enquanto os viajantes das Luzes fazem o seu *tour* pela Europa urbana, Rousseau peregrina pelos Alpes Suíços (ainda que imaginariamente) e exalta os costumes simples campestres; no momento em que Paris é a grande metrópole cultural européia, Rousseau se isola no L'Ermitage.

Rousseau é um homem de atitudes radicais. A sua imagem rebelde não está somente associada ao seu estilo de vida, na negação da paternidade de seus cinco filhos, em vestir roupas armênias, mas também em suas opções literárias. Esse "bárbaro vindo do norte", segundo expressão de Hazard, sem nenhuma educação formal, escreve um dos livros que se tornou clássico na Educação: *Emílio ou da educação*. Em pleno século em que a literatura romanesca é considerada marginal, Rousseau escreve *A nova Heloísa*, que se tornou um dos seus livros mais vendidos e mais lido de sua época⁵. Suas agudas críticas à filosofia das luzes, colocam-nos na difícil posição de classificá-lo: Iluminista ou anti-iluminista?

⁴ Em Rousseau, nada se desvincula do político; mas tomamos aqui como critério de escritos não políticos os que são essencialmente mais subjetivistas, ou seja, consideramos principalmente as *Confissões*, o romance *A nova Heloísa* e os *Devaneios do caminhante solitário*.

⁵ DARNTON, R. *Edição e Sedição: - o universo da literatura clandestina no século XVIII*. Trad: Myriam Campello. São Paulo. Cia. Das Letras, 1992.

Entender o pensamento de Rousseau requer não somente entender o contexto das idéias iluministas, mas também seguir a trajetória de sua vida. Jean-Jacques Rousseau foi um apologista da virtude, da amizade, da igualdade entre os homens, da felicidade; entretanto, sua existência foi marcada pela solidão, discórdias com os amigos, sentimentos de perseguição e angústia. O teórico da arte de bem viver morreu afastado dos seus antigos amigos, na mais profunda solidão.

Ao intercalar a análise de alguns de seus escritos com a trajetória de sua vida, não pretendemos enfatizar a idéia de que Rousseau seja um indivíduo mutilado pela modernidade, o que geraria a singularidade de seu pensamento. Ao contrário, Rousseau não é nenhuma exceção na filosofia das luzes. Suas reflexões estão contidas no ideário iluminista. Como todo iluminista, invocou a razão e a natureza, mas mesmo aproximando-se desse ideário, Rousseau consolidou sua verve própria. Concedeu à razão poderes limitados, acrescentando outras faculdades para o conhecimento, como o sentimento e a consciência. Como indivíduo, não se conformou aos costumes parisienses, fazendo de sua obra uma amarga crítica contra a frivolidade urbana. Como autor, criou identidade com algum dos seus personagens: o heróico *Saint-Preux*, o preceptor de *Emílio* e o *vigário de Sabóia*. Além disso, muitas vezes tomou da pena e escreveu na primeira pessoa. Convém esclarecer que essa forma de "apreender" o pensamento de Rousseau não deve ser considerada como um apêndice ilustrativo, nem somente como

curiosidade, mas é o próprio estilo de reflexão do nosso filósofo que nos leva a tal procedimento.

1.1. Infância e juventude

Rousseau nasceu em Genebra em 1712. Muito cedo em sua vida as perdas já ocorrem, e durante um longo período terá de se deslocar de um lugar para outro. Sua mãe morre alguns dias depois do seu parto, ficando a família limitada ao pai, a um tio, a um primo e à lembrança de uma tia que lhe trouxe o gosto pela música. Seu irmão mais velho desaparece no mundo e Rousseau nunca mais o vê. Afeiçãoado ao pai, é com ele que inicia suas leituras: primeiro os romances herdados da mãe, que profundas marcas deixariam em Rousseau: o gosto pela imaginação e a inclinação pelo sentimento. Lidos os romances, passa para a biblioteca do avô materno: Plutarco, Fontenelle, Molière, Bossuet. Entretanto um incidente o separou de seu pai, interrompendo sua infância de pequeno leitor. O pai, relojoeiro, desentendeu-se com um certo capitão e teve de expatriar-se para Nyon. Rousseau fica sob a guarda do tio que decide enviá-la com o primo para Bossey, para ser educado pelo ministro Lamercier. Se até então em Genebra o seu maior prazer era compartilhar as leituras ao lado do pai, em Bossey o pequeno Rousseau descobre a natureza, os prazeres do campo. Mas sua estada aí seria limitada, e retorna para Genebra.

Já em Genebra, por volta dos 11 anos de idade, Rousseau passa boa parte de seu tempo divertindo-se com o primo, fazendo gaiola e desenhando, entre outras brincadeiras. Entretanto, não encontra o ambiente propício para ler prazerosamente como fazia com seu pai, que está distante. Mais tarde, seu tio resolve que ele deve trabalhar. Da tentativa mal sucedida de ofício de tabelião à de gravador, Rousseau agora descobre a perversidade do trabalho. Afastado das leituras, dos prazeres campestinos, Rousseau se vê preso às mesquinhas e tiranias do seu patrão. "Meu latim, meus conhecimentos sobre a antigüidade, minha história, tudo ficou esquecido por muito tempo."⁶ Privado de sua liberdade, afastado do pai, sem leitura e incentivado pelos colegas, Rousseau começa a praticar pequenos furtos para compensar os infortúnios aos quais foi lançado. Rouba aspargos, maçãs, ferramentas, papel de desenho, somente não rouba dinheiro, como ele confia.

O jovem Rousseau, no entanto, logo se cansa de tais divertimentos furtivos e frustrado com o trabalho se entrega novamente aos livros. Lia avidamente e em todos os lugares. Alugava livros em uma pequena livraria e passava a maior parte do seu tempo lendo, até mesmo no trabalho, às escondidas do patrão.

Mais uma vez um incidente ocorre na vida de Rousseau, impelindo-o a deixar Genebra: por volta dos dezesseis anos de idade, o jovem Rousseau passeava com seus amigos num domingo, quando era seu costume ir aos

⁶ "Mon latin, mes antiquités, mon histoire, tout fut pour longtemps oublié (...)" *Les Confessions*. Livre II. p. 30

campos. Entretanto, quando voltou, já tarde, a porta da cidade estava fechada. Já não era a primeira vez que isso acontecia, só que desta vez não foi permitido que Rousseau e seus colegas entrassem. Teriam de dormir ali, fora da cidade, e somente entrariam no outro dia, quando a porta se abrisse. Rousseau não se conformou com o fato, despediu-se dos amigos e decidiu que nunca mais passaria por aquela situação: não voltaria para Genebra.

Cheio de sonhos, Jean-Jacques Rousseau inicia assim sua vida de peregrino. Parte para os arredores da cidade e é acolhido por camponeses, tendo aí suas primeiras experiências com o modo de vida campesino. Segue depois para Contington, terras da Sabóia, e pela mão de um padre é recomendado para ser acolhido por Sr^a de Warens, que tinha a missão de cuidar de jovens reconvertidos ao catolicismo. Encantado com a sua protetora, Rousseau a ela se afeiçoa e mais tarde se torna seu amante. Calvinista, Rousseau se liga agora à religião católica, mais por necessidade do que por fé. A Sr^a de Warens decide enviá-lo para Turim, para um asilo de catecúmenos, onde Rousseau prepararia sua conversão. Parte de Contington para Turim a pé e se sente entusiasmado pela viagem.

Em Turim vive desiludidamente dois meses no asilo dos padres. Logo depois de sua conversão é mandado embora com 20 francos no bolso e perambula pela cidade.

A primeira coisa que fiz foi satisfazer minha curiosidade percorrendo toda a cidade, mesmo que não fosse senão para experimentar minha liberdade. (...) Passei vários dias entregando-me unicamente ao prazer da independência e da curiosidade. Ia perambular dentro e fora da cidade, esquadrinhando, visitando tudo

o que me parecia curioso e novo; e tudo o era de fato para um rapaz que saía do seu nicho e que nunca tinha visto uma capital.⁷

Entretanto, o dinheiro acaba e mais uma vez é preciso trabalhar. Rousseau se torna laçao de uma senhora doente e velha, para quem escrevia e lia cartas. Com a morte da senhora e na esperança frustrada de ser compensado em seu testamento, perde o seu trabalho. Nesse período conhece o abade saboiano M. Gaimé, que lhe ensina sobre os princípios da moral, da virtude e da religião⁸. Arruma outro serviço, ainda como laçao, e conhece o abade Gouvon, que lhe ensina o latim, lendo Fedra e Virgílio. Nesse novo emprego e em sua nova morada, as coisas rumavam para um certo triunfo. Porém Rousseau conhece um conterrâneo e, seduzido pelo projeto de uma nova viagem de retorno para Genebra, abandona o trabalho, as aulas de latim e aventura-se em mais uma partida. Na estrada, com o dinheiro já acabando, Rousseau encurta sua agradável viagem e se dirige para a casa da Sr.^a de Warens, em Chambéry. Nessa estada Rousseau novamente sente o bem-estar, a serenidade que havia experimentado em Bossey quando criança. Alojado em um quarto de onde avista o regato, os jardins e o campo, Rousseau se emociona. Depois de ter vivido em Turim “sempre encoberto pelos paredões, tendo sob os olhos os tetos e os tons de cinza da rua (...)”⁹, a

⁷ “ La première chose que je fis fut de satisfaire ma curiosité en parcourant toute la Ville, quand ce n'eut été que pour faire un acte de ma liberté. (...) Je passai plusieurs jours à me livrer uniquement au plaisir de l'indépendance et de la curiosité. J'allois errant dedans et dehors la Ville, furetant, visitant tout ce qui me paroissoit curieux et nouveau, et tout l'étoit pour un jeune homme sortant de sa niche qui n'avoit jamais vu de capitale.” *Le confessions*. Livre II. p.71,72.

⁸ Mais tarde, ao escrever sua *Profissão de fé*, M. Gaimé será a inspiração para o vigário saboiano.

⁹ “ Toujours masqué par des murs je n'avois eu sous les yeux que des toits ou les gris des rues.” *Les Confessions*, Livro III, p. 105.

Sr.^a de Warens o hospeda em uma encantadora paisagem. Nessa calorosa recepção Rousseau é iniciado no conhecimento e no tratamento de ervas medicinais e também continua suas leituras, agora Puffendorf, teórico do direito natural.

Entretanto, a Sr.^a de Warens resolve enviar Rousseau para um seminário, propondo que ele continuasse a estudar latim e também desejando que se inclinasse para a vocação sacerdotal. Rousseau aceita, mas seu empenho não foi considerado dos melhores no seminário e, então, retorna para Chambéry. Não encontrando sua protetora, Rousseau permanece assim mesmo em Chambéry e dá continuidade aos seus estudos de música e, neste período, hospeda-se na casa de um sapateiro¹⁰. Nesse ínterim faz curtas viagens: Lausanne, Neuchatel. Em Lausanne Rousseau visita a região de Vaud, encantado pela natureza que vê, pela vista do lago, pelo vale de Vevey, e é para lá que reportaria futuramente suas lembranças e seu sonho de felicidade. "Rio-me da simplicidade com que fui várias vezes àquele lugar unicamente para ali procurar esta felicidade imaginária."¹¹

De Lausanne segue para Neuchatel, depois Berna e enfim Paris. A viagem de Berna a Paris foi mais uma dessas alegres aventuras como viajante:

¹⁰ A dedicação à música seria importante na vida de Rousseau, pois é como copista de música que conseguiria manter sua sobrevivência material.

¹¹ "Je ris de la simplicité avec laquelle je suis allé plusieurs fois dans ce pays-là uniquement pour y chercher ce bonheur imaginaire." *Les confessions*. Livre IV, p.152.

“Levei uns 15 dias em viagem, dias que posso contar entre os felizes de minha vida. (...) viajava a pé e viajava só.”¹²

Rousseau está com cerca de 20 anos de idade quando chega a Paris pela primeira vez. As boas lembranças da cidade de Turim, em sua simetria e ordem, como também sua imaginação fértil, haviam-no levado a imaginar Paris como a cidade das mais belas. Mas sente-se decepcionado com a cidade que tanto sonhara achando-a feia e suja, e resolve logo retornar para Chambéry.

Fixando-se em Chambéry, Rousseau permanece ali durante 8 a 9 anos, trabalhando no serviço de cadastramento do rei, dando continuidade aos estudos de música, além de estudar aritmética e desenhar flores e paisagens. Ainda colabora com a Sr.^a de Warens, agora já sua amante, no trato de ervas medicinais. A situação financeira da Sr.^a de Warens não é das melhores. Sentindo-se também debilitado fisicamente, no verão de 1736 Rousseau decide instalar-se temporariamente com a Sr.^a de Warens em uma casa de campo, em Charmettes. Dedicar-se aí à leitura, lendo as *Cartas filosóficas* de Voltaire, Locke, Malebranche, Leibniz e Descartes, como também livros do curso de filosofia do Port-Royal.¹³ Dá continuidade aos estudos de latim, e lê

¹² “Je mis à ce voyage une quinzaine de jours que je peux compter parmi les heureux de ma vie. (...) je voyageois à pied, et je voyageois seul.” *Les confessions*. Livre IV. p.158

¹³ A referência a essas leituras não deve ser vista apenas como ilustração da erudição de Rousseau, mas evidenciar que Rousseau estava inserindo-se intelectualmente no espírito filosófico do Século das Luzes. A filosofia iluminista se manifestou na confluência desses diferentes pensadores, e Rousseau, em 1736, na tranquilidade campestre, empenha-se ardorosamente na compreensão de tais leituras e ele mesmo confidencia o quão difícil foi compreendê-las. Os autores discordavam um do outro, e ele teve de sistematizar um método de leitura, demarcando as idéias principais de cada autor, para só depois confrontá-los. De fato, Rousseau deve ter encontrado mesmo muita dificuldade, pois nas *Cartas filosóficas* Voltaire se apresenta influenciado por Newton, que por sua vez se distancia do sistema cartesiano, e ainda a figura de Leibniz, que apesar de criticar o sistema cartesiano o aceita incorporando as mônadas.

sobre história e geografia. Tais leituras eram intercaladas com caminhadas, visitas a amigos, o trato das abelhas, pombos e jardinagem. Entretanto, a relação com a Sr.^a de Warens começa a deteriorar-se e Rousseau resolve partir para Lyon, onde se torna preceptor de duas crianças. Mas sente-se frustrado e cansado do papel de educador e abandona seu emprego. Entre a separação da Sr.^a de Warens e o insucesso como educador, Rousseau parte para Paris em 1741.

Quando chega pela segunda vez a Paris, Rousseau está com aproximadamente 29 anos de idade. O ambiente parisiense, nessa quase segunda metade do século XVIII, é fértil intelectualmente e Rousseau se sente entusiasmado. "Tendo visto Paris em minha viagem precedente por seu lado desfavorável, via-a desta vez pelo lado brilhante."¹⁴ Conhece Marivaux, Condillac e o abade P. Castel. Traz consigo pouco dinheiro, sua comédia *Narciso* e uma carta de apresentação. Sua introdução na sociedade parisiense se dá pela música. Apresenta na academia o seu *Projeto para uma nova notação musical*, mas apesar dos cumprimentos não é aceito. Conhece também Diderot, ligado à música, e se tornam amigos.

Apesar da dedicação à música, sua situação econômica não é nada favorável. É preciso trabalhar e desta vez Rousseau, como secretário do embaixador da França, parte para Veneza, onde permanece 18 meses. Em função de um desagrado com o embaixador, Rousseau larga o emprego e

¹⁴ "Autant à mon précédent voyage j'avois vû Paris par son côté défavorable, autant à celui-ci je le vis par son coté brillant, (...)" *Les confessions*. Livro VII. p. 282

retorna a Paris, passando antes por Lyon e Nyon. Em Paris conhece Thérèse Levasseur, que seria sua companheira até o final de sua vida, e retoma sua amizade com Diderot e Condiliac.

Diderot e D'Alembert estão empenhados no trabalho de organização do Dicionário Enciclopédico¹⁵. Rousseau é convidado por Diderot a colaborar na *Enciclopédia* com a parte relativa à música e escreve também o verbete sobre *Economia política*. Porém, outro incidente ocorre e Rousseau vê sua vida profundamente alterada.

1.2. Obras

O ano é de 1749. Diderot está preso em Vincennes, a duas léguas de Paris, em função de suas idéias materialistas e anticlericais. Rousseau segue a pé até Vincennes para visitar seu amigo e lhe leva o jornal *Mercure de France*. No meio do caminho folheia o jornal e depara com a seguinte questão proposta pela Academia de Dijon: “O restabelecimento das Ciências e das Artes terá contribuído para aprimorar os costumes?” Aturdido com tal questão, logo que

¹⁵ *Enciclopédia ou Dicionário Razoado das Ciências, Artes e Misteres* (1750-1765) é considerado como obra monumental (mais de 100 autores contribuíram), marco da filosofia iluminista. O seu organizador Denis Diderot teve a idéia de organizá-la quando traduzia do inglês para o francês o *Dicionário Universal de Artes e Ciências*. Juntamente com D'Alembert propôs organizar uma enciclopédia que tivesse como proposta a difusão do conhecimento, principalmente o científico. Abrangeu diferentes áreas como arte, música, arquitetura, matemática, cartografia, mineração, ciência econômica.... A proposta era que cada verbete (expressando um conhecimento) se concatenasse com outros, evidenciando a unidade do conhecimento. Ao total foram produzidos 17 volumes de textos e onze de pranchas.

Cf. Dent, N.J.H *Dicionário Rousseau*. Enciclopédia. 1996. p.124.

encontra Diderot lhe mostra o jornal com a informação do concurso, e este o incentiva a participar. Rousseau participa do concurso, é agraciado com o primeiro lugar e em 1750 o *primeiro Discurso* é publicado sob o incentivo de Diderot¹⁶.

1.2.1. Primeiro discurso

Rousseau está com cerca de 37 anos. Estudou sozinho filosofia, música e ciência. Trabalhou como lacaio, preceptor e secretário, como também já havia sentido o prazer de morar afastado da cidade. Com a Sr^a de Warens, viveu os seus melhores anos de vida em Charmettes. Tem agora um amigo, Diderot, que o incentiva a escrever e assim ele pode mostrar à letrada sociedade parisiense sua erudição e também seu inconformismo.

O primeiro Discurso é intitulado *Discurso sobre as ciências e as artes* e foi escrito em seis meses. Para Rousseau este não foi o seu maior trabalho sendo muito crítico em relação à forma e elaboração do escrito: "Entretanto, esta obra, plena de calor e força, carece de lógica e de ordem; de todas as que saíram de minha pena é a de raciocínio mais fraco, e a mais pobre em

¹⁶ Há certa controvérsia em relação a este *primeiro Discurso*. Segundo Bouchardy, em *Introduction sur les Sciences et les Arts*. OC.III. Pléiade, a tendência primeira de Rousseau foi manifestar favorável ao progresso da ciência, porém Diderot o aconselhou a manifestar-se pela negativa. Ainda, segundo Ehrard (1970), o segundo lugar neste concurso também correspondeu a mesma temática de Rousseau: crítica ao desenvolvimento da ciência. O que em parte, pode evidenciar que já ocorre, na virada para a segunda metade do século XVIII, um ambiente propício para se indagar o papel da ciência. O otimismo já não é tão unânime.

número e harmonia;¹⁷ Não podemos compartilhar com esta crítica de Rousseau em relação ao seu próprio discurso. Se falta uma organização interna, as idéias que Rousseau lança neste *primeiro Discurso* já prefiguram a força de suas reflexões futuras.

O discurso é dividido em duas partes, e a proposta de Rousseau é requisitar aos sábios que eles expliquem qual o valor que o progresso das ciências e das artes trouxe ao homem. Na primeira parte Rousseau assim inicia:

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, às 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. Todas essas maravilhas se renovaram, há poucas gerações.¹⁸ (grifo nosso).

Rousseau inicia o seu discurso não criticando de imediato a ciência, mas louvando as Luzes, o avanço da razão. Mas não nos iludamos: em seguida ele acrescenta que o mais difícil é estudar a si mesmo. No primeiro momento, temos a impressão de que, de fato, Rousseau está reverenciando o avanço destes dois conhecimentos: da ciência e da moral. Mas, à medida que o discurso transcorre, sua tônica é clamar que o avanço da ciência e das artes não é acompanhado pelo avanço da moral. Quanto mais avança a ciência,

¹⁷ “Cependant cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d’ordre; de tous ceux qui sont sortis de ma plume c’est le plus foible de raisonnement et le plus pauvre de nombre et d’harmonie; (...)” *Les Confessions*. Livre VIII.p.352.

¹⁸ *primeiro Discurso*. p.342.

mais a virtude e a moral entram em decadência. Sua resposta à academia de Dijon é um peremptório “Não!”. Nem as ciências e nem as artes têm contribuído para o engrandecimento do homem. A ciência desviou-se do seu propósito. Em lugar de ser uma busca de autocompreensão para auxiliar os homens e o engrandecimento da pátria, tornou-se um exercício de vaidades, uma ostentação de luxo, tornando-se uma atividade ociosa. As artes e as ciências somente proliferam em sociedades decadentes, nas quais a dedicação à pátria, à virtude e ao trabalho útil (no caso, a agricultura) cede lugar à oratória, à ostentação dos espetáculos. “Roma encheu-se de filósofos e de oradores, descuidou-se da disciplina militar, desprezou-se a agricultura, adotaram-se certas seitas e esqueceu-se a pátria. (...) Até então os romanos tinham-se contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-la.”¹⁹

Critica também os costumes urbanos, pois a vida nas cidades transformou nossas paixões rústicas em polidez. A vida pública, com as pessoas se encontrando nos salões e nos cafés, exala uma falsa intimidade²⁰. Convivendo com um modo de vida no qual considera as relações apenas aparentes e superficiais, onde ninguém se reconhece e todos representam, Rousseau aponta um tema inédito: entre o ser e o parecer se interpôs um

¹⁹ primeiro *Di scurso*. p. 348- 349.

²⁰ Saint-Preux, o herói de *A nova Heloísa*, resente-se de tal polidez em sua viagem a Paris e, escreve a Júlia: “Como ser logo amigo de alguém que nunca se viu? O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera têm uma linguagem muito diferente das falsas demonstrações da polidez e das aparências enganadoras que o hábito da sociedade exige.” *A nova Heloísa*. Parte II. Carta XIV. p.211.

abismo e o homem se perdeu: “Não se ousa mais parecer tal como se é.”²¹ O homem se alienou.

Rousseau ainda reconhece que, apesar de termos elevado o grau de nosso conhecimento e de termos os mais dignos representantes da ciência, esta não nos proporcionou dignidade melhor entre os homens. “Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos ou, se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados.”²² Aqui Rousseau já antecipa o *segundo Discurso*, que trataria da desigualdade entre os homens. Se no primeiro momento, a tônica era dirigida mais para a degeneração e a corrupção dos homens, neste momento Rousseau já visualiza que mais do que uma moral corrompida, as ciências e as artes propiciam a desigualdade entre os homens.

Na primeira parte, Rousseau evidencia as conseqüências da ciência como a urbanidade, a corrupção dos costumes, o luxo e a alienação; no segundo momento Rousseau não somente continua a lamentar a degenerada perversidade social e cultural gerada pela ciência, mas contesta a ciência em seu estatuto epistêmico. A ciência é inútil, pois inútil é o seu objeto: “Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem.”²³ Segundo Rousseau, para atingir a verdade a ciência deve passar por fases de muitos erros, e mesmo assim nada nos garante que

²¹ *primeiro Discurso*. p.344.

²² *primeiro Discurso*. p.357

²³ *primeiro Discurso*. p.351

a ciência se aproxime da verdade. Apesar de apontar a fragilidade epistemológica da ciência, Rousseau não nega cabalmente o seu valor. O que ele critica é o valor incondicional dado à ciência, quando ela pode levar-nos aos erros e ilusões. Sua posição é que não se deve incentivar nem superestimar o papel da ciência na sociedade, pois existem, a seu entender, outras possibilidades de captar o mundo que não passam somente pela ciência e pelos livros. A confiabilidade excessiva no esclarecimento, tão defendida pelos enciclopedistas, pode levar-nos ao uso abusivo da razão, e a razão possui limites: não é tudo que a razão pode conhecer. É preciso que nos voltemos para outras faculdades humanas, como o sentimento e a consciência.

Porém, se a sociedade já está tão pervertida é ainda possível, pela imaginação, vislumbrar um tempo bem distante, quando os homens viviam felizes, pois viviam na simplicidade, dependendo apenas da natureza. "Não se pode refletir sobre os costumes, sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos."²⁴ Aqui já se prefigura a noção hipotética do estado de natureza que Rousseau utilizaria para opor-se à perversão da sociedade do seu tempo.

Em síntese, neste *primeiro Discurso* já se encontra a verve temática rousseauiana: crítica ao desenvolvimento da ciência que ocasionou a corrupção dos costumes, a separação do homem da natureza e sua conseqüente alienação.

²⁴ *primeiro Discurso*, p.354

Logo depois da premiação do *primeiro Discurso* Rousseau torna-se um homem conhecido e também está bem instalado em Paris. Como não recebe nenhuma recompensa financeira pela publicação do *primeiro Discurso*, precisa trabalhar como copista de música e caixa das finanças de M. Francueil. Por outro lado, as pessoas querem conhecê-lo e isso o incomoda bastante. “Meu quarto vivia cheio de pessoas que, sob diversos pretextos, vinham tomar meu tempo.”²⁵ Inserido na sociedade parisiense, Rousseau agora é um homem requisitado para jantares e festas. Farto dessas relações tão incômodas, Rousseau se retira, às vezes, para a casa de campo de alguns de seus amigos. Em uma dessas retiradas compôs a ópera *O adivinho da aldeia*, que obteve muito sucesso em Fontainebleau. Logo que assiste à apresentação o rei quer agraciá-lo com uma pensão, mas Rousseau rejeita, temendo a perda de sua liberdade e independência. “Eu perdia, é verdade, a pensão que me era oferecida; mas isentava-me também do jugo que ela me teria imposto. Adeus à verdade, à liberdade, à coragem. Como ousar, dali por diante, falar de independência e de desinteresse?”²⁶

Essa atitude de Rousseau demonstra o quanto ele desejava ser coerente. Não poderia ser servido pela pensão do rei, como também dispensou o trabalho de M. Francueil, pois não o satisfazia trabalhar com dinheiro. O escritor do *primeiro Discurso*, tão crítico das convenções e dos

²⁵ “Ma chambre ne desemplissoit pas de gens qui sous divers pretextes venoient s’emparer de mon tems.” *Les Confessions*. Livre VIII.p.367.

²⁶ “Je perdois, il est vrai, la pension qui m’etoit offerte en quelque sorte; mais je m’exemptois aussi du joug qu’elle m’eut imposé. Adieu la vérité, la liberté, le courage. Comment oser désormais parler d’indépendance et de desintressement?” *Les Confessions*. Livre VIII. p.380.

artifícios, agora tão famoso, não poderia apresentar-se para si mesmo e para os outros como impostor. O seu *não* às ciências e às artes exigia que ele também dissesse não a qualquer tipo de submissão e, principalmente, à econômica. Altera sua aparência: “abandonei os dourados e as meias brancas; passei a usar uma peruca lisa; depus a espada; vendi meu relógio dizendo a mim mesmo com uma alegria incrível: graças ao céu não terei mais necessidade de saber que horas são.”²⁷ Mantém-se como copista de música e deseja muito sair de Paris. Ao mesmo tempo, *O adivinho da aldeia* é apresentado nessa mesma cidade em 1753 e também, como em Fontainebleau, obtém muito sucesso. Com as apresentações Rousseau ganha quantia suficiente para sobreviver durante algum tempo, possibilitando-lhe viajar. Nesse mesmo ano, 1753, a academia de Dijon propõe outro tema para o concurso em torno da relação da desigualdade entre os homens. Rousseau decide participar e viaja com sua companheira Thérèse para a floresta de S. Germain. Entranhado na floresta durante 7 a 8 dias, Rousseau medita em contato com a natureza, procurando entender por que o homem se perdeu:

(...) metido na floresta, ali procurava, encontrava a imagem dos primeiros tempos, cuja história traçava firmemente; não poupava as pequenas mentiras do homem; ousei desvendar-lhes a natureza, segui o progresso do tempo e das coisas que a desfiguraram, e comparando o homem do homem com o homem natural, mostrar-lhes em seu pretense aperfeiçoamento a verdadeira fonte de suas misérias.²⁸

²⁷ “(...) je quittai la dorure et les bas blancs, je pris une perruque ronde, je posai l'épée, je vendis ma montre, en me disant avec une joye incroyable: Grace au Ciel, je n'aurai plus besoin de savoir l'heure qu'il est.” Les Confessions. Livre VIII. p.363.

²⁸ “(...) enfoncé dans la forest, j'y cherchois, j'y trouvois l'image des premiers tems dont je traçois fièrement l'histoire; je faisois main basse sur les petits mensonges des hommes, j'osois dévoiler à nud leur nature, suivre les progrès du tems et de choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères.” Les confessions, Livre VIII, p.388.

Escreve o *segundo Discurso*, submetendo-o a crítica de Diderot que o aplaude e aconselha. Em 1754 viaja para Genebra. Está com 42 anos de idade e ainda as viagens o excitam. Indo de carruagem de Paris a Genebra, intercala seu trajeto com caminhadas a pé. Em Genebra, Rousseau se liga novamente à sua terra natal, retorna a sua religião, o protestantismo, e resolve dedicar o *segundo Discurso* à república genebrina. Viaja de barco e também caminha a pé e sozinho às margens do lago, que seria mais tarde o sítio imaginário do romance *A nova Heloísa*. Dedicase ainda à leitura de Tácito. Depois de 4 meses de viagem retorna a Paris, planejando voltar em breve para se fixar em Genebra. O discurso não é premiado, mas em 1755 é publicado com o seguinte título: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, e atrai muitas críticas.

1.2.2. Segundo discurso

O *Segundo discurso* é a nosso entender, um dos trabalhos mais instigantes e mais bem elaborados dos escritos por Rousseau. Primeiro, com 42 anos de idade já é um homem intelectualmente maduro, não somente pelas leituras feitas durante anos, como também pela sua conflituosa experiência de vida. Já é reconhecido, depois do *primeiro Discurso*, como escritor; segundo, o que é mais importante, o *segundo Discurso* possui um método de reflexão e

também maior profundidade em relação ao primeiro. Rousseau reconhece que a desigualdade não pode ser entendida somente opondo-a às ciências e às artes, mas tem de ser compreendida pela história (ainda que hipotética).

Vivendo um contexto econômico, em que a aristocracia era rural, já no *primeiro Discurso* Rousseau observou a diferença entre o camponês (abandonado no campo) e o cidadão (que o explorava). Porém, Rousseau quer entender por que essa situação se tornou um fato. Mais do que constatar a desigualdade, o que pretende é buscar as origens e o percurso da desigualdade entre os homens. Observando a perversidade social do seu tempo, ele percebe que o presente não se explicaria por si mesmo. Mas como resolver metodologicamente esse problema? Para resolver o seu impasse, Rousseau, como qualquer outro iluminista, faria uso da natureza, porém sua forma seria singular: a natureza teria papel fundamental, não como cenário em *A nova Heloísa*, e nem muito menos como elemento de contemplação como em *Os devaneios*; a natureza seria entendida como instância mediadora de conflitos: foi por sua adversidade que os homens tiveram de vencê-la e daí a entrada na história. A história vence, mas o homem que aí surge nasce degenerado. A natureza perde para a história, porém a partir daí seria instalada a queda humana. Mas, ainda a pergunta: como se processou essa conquista?

Segundo Ehrard²⁹, no *segundo Discurso* Rousseau utilizou-se do método analítico e abstrato. Decompõe, ainda que hipoteticamente, o homem

²⁹ EHRARD, J. *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. Paris, Flammarion, 1970.

social até ao estado de um homem ausente da sociedade. Ou seja, Rousseau parte de um fato que pode ser empiricamente observado: a sociedade do seu tempo, até chegar ao homem primitivo, comumente chamado como aquele que vivia no estado de natureza. Como Buffon partia do presente e se estendia a uma longa história da Terra, Rousseau agora faz a história da ruptura do homem com a natureza, atravessando hipoteticamente uma longa história. Rousseau reconhece que não é a precisão cronológica que precisa ser fielmente demarcada, mas o processo da ruptura que precisa ser sumariado. Não estaria inventando nada, pois a realidade não era ilusão: a sociedade do seu tempo, a seu entender, era desigual e pervertida. É então que ele hipotetiza o seu estado de natureza. Em sua perspectiva, o estado de natureza possui uma história, e, diferentemente de seus contemporâneos e dos seus interlocutores, a natureza é preta de conflitos. Parte do princípio de que o homem se tornou civilizado porque ele se afastou da natureza. É nesta separação que a desigualdade se instala, pois quando viviam em plenitude no estado de natureza, o homem era livre e feliz. Nada lhe faltava, pois nada exigia. Vivia do que a natureza lhe oferecia, sem esforço e sem trabalho. O homem vivia isolado, associava-se o mínimo necessário e não tinha nenhum artifício. A natureza era acolhedora e satisfazia suas necessidades, pois não havia desejos e nem luxos. O homem possuía somente a si mesmo. Meigos e piedosos, instintos que a natureza lhes proveu, viviam na indolência do estado primitivo. O homem nesse estado não tinha curiosidade, nem medo e nem paixões. Do mesmo modo que se acasalavam, eles se separavam. Eram livres,

pois viviam apenas da satisfação de suas necessidades e a natureza os servia.

Quando descreve assim o estágio inicial do estado de natureza, Rousseau procura demonstrar que a sociedade é contra a natureza. Como os demais jusnaturalistas, Rousseau concorda que a sociabilidade é natural, mas essa socialização não foi pacífica. A natureza levou o homem a se socializar, mas essa mudança não foi linear, pois o equilíbrio no qual viviam, no estado de natureza, entre a necessidade e a oferta, foi rompido. Por circunstâncias fortuitas, do acaso, a natureza levou o homem a se modificar³⁰. Mas como o homem venceu as adversidades naturais? Em Rousseau, esse é mais um ponto interessante. O homem é natureza, mas também é diferente das outras espécies naturais, pois ele possui a faculdade da *perfectibilidade*, e assim pode construir instrumentos e vencer a natureza, diferentemente dos animais.

Esse processo é longo e possui suas revoluções. A passagem do estado de natureza para o estado civil não é isento de conflitos e de perdas para o homem. Um longo processo de socialização vai se constituindo: pequenos bandos, grupos, famílias e, paralelos ao surgimento destas pequenas comunidades, os instintos naturais como o *amor de si*, a *piedade* e a *compaixão* vão alterando-se em vícios: amor-próprio, orgulho, vaidade. Entretanto, no primeiro momento em que o homem vence a natureza pela *perfectibilidade*, ele não cai imediatamente na depravação e na decadência. A história nesse momento ainda está aberta a possibilidades. O fim do estado de

³⁰ Estas modificações serão apresentadas no no cap.2, no subitem o *estado de natureza em Rousseau*.

natureza e a fundação da sociedade civil se deflagra com a demarcação do “meu”, com a instituição da propriedade privada³¹. A desigualdade se efetiva, pois nem todos serão proprietários, e a submissão se instala. A liberdade natural é perdida em troca da submissão civil; todos se alienam, pois se desenvolve uma teia de dependência na qual os ricos necessitam da servidão dos pobres e estes, dos favores dos ricos.

Rousseau critica ainda o surgimento das instituições políticas nesta passagem (do estado de natureza para o estado civil) que já nascem corrompidas. Estando o rico inseguro diante do roubo dos seus bens e temeroso da violência diante de sua vida, propõe aos mais fracos e pobres um acordo de união com o fim de instituir regulamentos de justiça e de paz, “aos quais todos sejam obrigados a conformar-se.”³² Rousseau entende, porém, que esse pacto somente acarretou desvantagens para os mais desfavorecidos, pois a instituição política que se estabeleceu prescreveu regras apenas para a garantia e a segurança dos mais ricos, dando “novos entraves ao fraco e novas forças ao rico.”³³ Segundo Ehrard, esta é a via mais pessoal de Rousseau. Ao estabelecer o surgimento da propriedade privada ligada diretamente ao Estado, Rousseau considerou esta instituição não como “um

³¹ A questão da crítica à propriedade privada não é apresentada apenas por Rousseau. Segundo Ehrard (1970), Meslier também no século XVIII aponta que um dos maiores males da sociedade é a propriedade individual. Mas desemboca num liberalismo político no qual o livre comércio para a burguesia poderia remediar todas as diferenças sociais. Já no século XVII, Locke considerava a propriedade um direito natural legitimado pelo trabalho. Coletar frutos de uma árvore, já que dispndia esforços, implicava possuir os bens da natureza.

³² *segundo Discurso*. 1991. p.269.

³³ *segundo Discurso*. p.269.

árbitro imparcial entre as classes, mas o instrumento político de opressão de uma classe a outra.”³⁴

Em síntese, ao vencer a natureza, o homem demarca também a sua queda. A história que surge circunscreve a espécie humana em plena decrepitude. Rousseau apresenta assim seu pessimismo histórico: ao vencer a natureza, o homem se tornou um ser malvado e pervertido. Qual a solução? Quando Rousseau descreve o homem no estado de natureza, ele o apresenta como naturalmente bom. A natureza o dotou de instintos benévolos, foi a sua entrada na sociedade que alterou toda sua benevolência em vícios e maldades. Não é o homem natural que é nocivo, mas a sociedade.

Rousseau tem a crença de que por ser o homem naturalmente bom, talvez seja possível ainda resgatar seus sentimentos naturais. Se a história, no

³⁴ Ehrard, J. *Op. cit.*, p.307.

O crescimento da miséria e da exploração dos camponeses e a relação com o Estado já chamavam a atenção de muitos pensadores. Para Montesquieu o Estado deveria interferir, não através de um ato de caridade, mas possibilitando condições para que o pobre saísse de sua mendicância pelo trabalho. O Estado é considerado como benfeitor. Esta alteração dos atos de caridade pela virtude foi, segundo Ehrard, uma das marcas deste século. O benfeitor não dá, ele fornece condições para que o pobre saia de sua condição de miséria. O benfeitor é uma espécie de virtude social, pois enquanto a caridade é mais um acerto de contas com Deus, o benfeitor se liga à sociedade. Assim pode continuar a acumular sua riqueza, pois em algumas situações é a sua riqueza que ajuda a tirar os pobres da miséria. Posição mais radical é do fisiocrata francês Quesnay. Para ele, o Estado não deveria intervir em nada e ainda permanecer isento de toda e qualquer responsabilidade diante da miséria. A desigualdade está ligada aos talentos naturais, portanto à capacidade natural, e nessa constatação o Estado não deve substituir o que foi imposto pela natureza. A originalidade de Rousseau foi ter apresentado que a questão do Estado não se limita a ser ou não provedor de paliativos sociais, mas por ser ele constituído a favor da representação dos interesses dos mais ricos. Entretanto, segundo Cassirer (1980), para Rousseau a intervenção do Estado na distribuição da propriedade privada somente se justifica se os direitos e deveres sociais e políticos da classe mais desfavorecida estiverem comprometidos. A função do Estado não é ser promotor de paliativos sociais, e muito menos de ter a posse de todas as propriedades, o que já afasta de Rousseau qualquer compromisso com um comunismo de Estado. O Estado somente deve interferir quando a posse privada colocar em risco a coesão do *Contrato Social*, mas não há em Rousseau uma reflexão mais específica sobre o papel efetivo do Estado para eliminar a pobreza. O que Rousseau não aceita é que pelo fato de ser pobre seja retirada do indivíduo a condição de ser cidadão. Independente de sua condição econômica, para Rousseau o indivíduo deve ser respeitado e o Estado tem de garantir este direito.

plano coletivo degenerou-se, ainda nos restam os indivíduos, daí os seus futuros personagens fictícios como *Emílio*, *Júlia*, *Saint-Preux*, virtuosos homens que escutam a voz do coração, pois é no nosso interior que vamos encontrar os benévolos instintos naturais, como a compaixão e o amor de si.

Para escutar a voz do seu coração, Rousseau deseja sair de Paris, retirar-se do “turbilhão da sociedade” e, em contato com a natureza campestre, despertar o homem natural que dormita dentro de si. Nas cidades não é mais possível escutar a si mesmo, pois todos estão preocupados com a opinião dos outros. O parecer é mais forte do que o ser, e como dizia no *primeiro Discurso*, é tão difícil estudarmos a nós mesmos. Amigo de Madame d’Epinay, a quem conheceu na letrada sociedade parisiense, ela o ajudará na conquista do seu sonho: oferece para Jean-Jacques Rousseau uma estada no L’Ermitage, confortável casa de campo afastada 4 léguas de Paris, onde Rousseau teria a natureza muito mais próxima. “Foi no dia 09 de abril de 1756 que eu deixei a cidade para não mais voltar a habitá-la; (...)”³⁵ Afastado da sociedade, distante da cidade, Rousseau pode agora idealizar um modelo de sociedade e escreve o seu romance *A Nova Heloísa*.

³⁵ “Ce fut le 9 Avril 1756 que je quittai la Ville pour n’y plus habiter;” *Les Confessions*. Livre IX. p.403

1.2.3. A nova *Heloísa*

Em 1761 Jean Jacques Rousseau publica *A nova Heloísa*, livro em que faz a apologia do sentimento, da virtude, da felicidade e da amizade. Pela virtude, Júlia, a personagem central, atinge a felicidade. Vivendo em Clarens, espécie de comunidade auto-sustentada, Júlia e seus amigos realizam um tipo de acordo com a natureza. Ao luxo opõem a frugalidade; à paixão, a virtude; ao amor próprio, a felicidade coletiva.

Rousseau não é nenhuma exceção no século XVIII a utilizar tais temas. Montesquieu já medita sobre o que é felicidade, luxo e virtude. Há um dado consenso de que para viver em sociedade é preciso policiar os perigosos instintos naturais, como a paixão, considerado como impulso egoísta. Nesse sentido, requer-se a virtude, que implica sociabilidade.

Em Rousseau tal ênfase não seria diferente. Segundo Derathé³⁶ virtude é a palavra-chave da filosofia de Rousseau. Reconhecendo a ruptura entre o homem e a natureza, e conseqüentemente seu afastamento das boas índoles naturais, Rousseau deseja, apesar do seu pessimismo histórico, que a vida em sociedade se torne possível. Neste intento, Rousseau se torna o apologista da moral virtuosa, e o romance *A nova Heloísa* é a marca dessa moral.

³⁶ DERATHÉ, R. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints, 1979.

Em *A nova Heloísa*, romance epistolar, Rousseau se utiliza de um amor entre dois jovens, Júlia e Saint-Preux, para professar o que lhe é mais importante, a virtude. Júlia é filha do Barão d'Etange, e Saint-Preux, filósofo, não possui nenhum título nobiliárquico. Surge um terceiro personagem: o Sr. de Wolmar, amigo do pai de Júlia. Como o barão deve favores de guerra ao Sr. de Wolmar, dá-lhe como recompensa dessa amizade, sua filha Júlia como esposa.

Uma tensão dramática impera no romance. Júlia tem de escolher o seu esposo: Saint-Preux, o filósofo, ou o Sr. de Wolmar. Entre o amor da natureza e a imposição social, qual será a posição do autor? As imposições sociais seriam mais fortes do que a natureza. Mais uma vez Rousseau, o autor, diz *não*. Só que desta vez o seu *não* é para a natureza. É preciso dizer *não* à paixão, que só pode ser vivida no estado sem normas sociais, e Júlia diz *não* à natureza e domina sua paixão. Os sentidos a levam a amar Saint-Preux, mas a razão lhe indica o quanto seria insensato esse amor³⁷. Sua consciência (faculdade divina) leva-a a discernir o quanto seria errado continuar amando Saint-Preux: romper com os pais, sair de sua cidade, afastar-se dos amigos. Assim, Júlia, conscienciosa, desposa o Sr. de Wolmar. Rompe, em nome da virtude, com Saint-Preux. Sua paixão natural é freada pelo exercício da virtude. Júlia vence a paixão do seu amor, legitimada pela natureza mas injustificada pela sociedade³⁸.

³⁷ Cf. *A nova Heloísa*. Parte III. Carta XVIII.

³⁸ Júlia escreve a Saint-Preux: "(...) éramos feitos um para o outro, pertencer-lhe-ia se a ordem humana não tivesse perturbado as relações da natureza e se fosse permitido a alguém ser feliz, deveríamos sê-lo juntos." (grifo nosso) Cf. *A nova Heloísa*. Parte III. Carta XVIII. p.301. A razão que faz Júlia romper

Saint-Preux sofre com a separação e viaja pelo mundo por 10 anos. Depois desse longo tempo, Júlia e Saint-Preux se reencontram sob a hospitalidade e a confiança do Sr. de Wolmar na comunidade de Clarens. Saint-Preux ainda ama Júlia, mas ao reconhecê-la, agora como esposa fiel e mãe exemplar, redime sua paixão frustrada e a transforma em respeito e admiração. Curados assim do desejo de uma paixão, podem agora conviver na pequena comunidade de Clarens, os três juntos, até a morte de Júlia.

Entretanto, cabem algumas considerações, ou primeiramente uma pergunta: o apologista dos sentimentos, crítico tenaz da polidez e dos costumes sociais, estaria agora validando aquilo que mais criticou, a vida em sociedade e ainda mais, sufocando a natureza? A posição de Rousseau é que, mais do que aceitar a imposição da sociedade em detrimento dos sentimentos naturais, ele aposta em uma conciliação, um consenso entre os impulsos naturais e as regras sociais. Se nos *primeiros Discursos* Rousseau se apresentou como crítico amargo da vida em sociedade em, *A nova Heloísa* Rousseau vai apresentar o seu ideal de sociedade. Ao construir essa trama romanesca, edifica outros elementos imprescindíveis para o triunfo da virtude em Júlia: o seu novo amor é o racional Sr. de Wolmar, que tudo observa e que entende do caráter dos homens. Cético, racionalista, ateu, esclarecido, sem problemas econômicos, o Sr. de Wolmar é também um humanista. Não caridoso, mas justo na distribuição de sua riqueza, no tratamento com os camponeses. Júlia não é mulher degenerada e libertina. Quando conheceu

com Saint-Preux é a razão que não aceita a ordem da natureza. O amor de Júlia ao Sr. de Wolmar é puro artifício, pois altera o que é natural.

Saint-Preux era casta e possuía os bons instintos naturais, como a bondade e a justiça, era “(...) a fraca, mas não desnaturada.”³⁹ A razão que se lhe apresenta sob a figura do Sr. de Wolmar já a encontra predisposta a vencer os desvios que a paixão lhe impôs quando amou Saint-Preux. Quando se casou com o Sr. de Wolmar, Júlia já possuía a centelha divina, a *consciência*, que é “o verdadeiro guia do homem.”⁴⁰ A consciência é que julga as ações como boas ou más, e a Júlia conscienciosa percebeu o quanto o seu amor seria um erro. Assim, Júlia já possuía todos os atributos e faculdades necessários para experienciar a paixão e vencê-la. Ao entregar-se à paixão, caiu no erro mas não no vício. O casamento de Júlia com o Sr. de Wolmar representa o triunfo da razão sobre a paixão. Mas para que a razão triunfe é preciso ainda outros elementos:

Primeiro, a sociedade na qual Júlia viveria com o seu marido racionalista não é a mundana sociedade parisiense, mas a comunidade de Clarens, na Suíça. Esta localização não é casual. Segundo Starobinski⁴¹, a cultura iluminista se forma e se centraliza nas grandes cidades européias, como Paris, Londres e Amsterdã. Ao prodigalizar a razão virtuosa, Rousseau propõe uma alteração espacial em relação ao acontecimento da razão. A razão tão cobiçada pelos sábios parisienses (a crítica maior de Rousseau se dirige para Paris) não se encontra na cidade das luzes, mas em Vevey, na Suíça. Tal alteração espacial não é fortuita, mas simbólica. Como cidadão de Genebra, a

³⁹ *A nova Heloisa*. Parte III. Carta XV. p. 297.

⁴⁰ *Emílio*, Livro IV. p. 386

⁴¹ Starobinski, J. O afastamento romanesco. In: *A transparência e o obstáculo*. 1991. p. 341-360.

boa razão somente pode florescer distante da cidade das luzes. Sua crítica está espacialmente delimitada.

Segundo, as condições econômicas são o próprio idílio rousseauiano: o único trabalho é a agricultura, o dinheiro é ausente, pois trocam o excedente de sua produção com produtos externos, como o tecido por lã. Assim, a virtude que é prodigalizada no romance não triunfa em homens degenerados, pervertidos e gananciosos, mas nas frugais boas almas que vivem na simples comunidade de Clarens, onde a natureza ainda está presente sob a administração do racional Sr. de Wolmar. Rousseau, o autor, reconhece que a virtude é muito difícil de se conquistar e não é qualquer homem que tem as condições de possuí-la. A virtude é um combate, e é preciso um lugar e pessoas ideais para que ela triunfe. Não se encontram pessoas virtuosas nas cidades, apenas depravados. É nos campos, onde o artifício ainda é ausente, que a virtude pode triunfar, pois o homem não se afastou tanto da natureza.

Assim, quando Rousseau diz não à paixão e aposta na virtude, o seu objetivo não é a negação do que seja natural no homem, mas que o natural possa estar mediatizado pela razão. Derathé muito bem esclarece que sentimento e razão não se opõem em Rousseau. "A sã razão interfere para preservar [o homem] dos desvios do coração."⁴² Já recuperada de sua paixão, vivendo na paz e na tranqüilidade doméstica em Clarens, Júlia pode professar: "Não há paixão que nos dê uma maior ilusão do que o amor."⁴³ A paixão é um

⁴² Derathé, R. *Op. cit.*, p.2

⁴³ *A nova Heloísa*. Parte III. Carta XX. p. 327.

ímpeto efêmero e violento e não é um instinto tão fugaz que vai conservar a união entre duas pessoas e formar uma sociedade.

Não há em Rousseau nenhuma apologia à paixão, apesar de reconhecermos o quanto ele era cético em relação à primazia da virtude na realidade. Mas, em se tratando desse romance, intitulado por alguns como um romance de amor, contraditoriamente o que Rousseau sugere é que o amor é um impulso egoísta, pois "(...) os amantes somente de si se ocupam sempre e a única coisa que sabem fazer é se amarem."⁴⁴ Júlia não ama o Sr. de Wolmar, mas o respeita e o admira. Ela é a sensibilidade, aquela que diante do racional esposo representa a paixão vencida. O Sr. de Wolmar possui a razão esclarecida, somente acreditando naquilo que vê e experiencia. Não possui nenhuma religião, não está preso a nenhuma sistema filosófico e a nenhuma doutrina. Sua razão é uma conquista de sua vivência e não de livros. Empírico e racional, ele não se engana, sabe separar o verdadeiro do falso. Seu esclarecimento curou a paixão de Júlia que agora se tornou o exemplo da mulher virtuosa, da boa esposa e da boa mãe, o que lhe possibilita escrever a Saint-Preux, agora seu amigo: "(...) após ter sido o que fomos, sermos hoje o que somos, eis o verdadeiro triunfo da virtude."⁴⁵

Podemos dizer que tanto no *segundo Discurso* quanto em *A Nova Heloísa*, Rousseau é um racionalista. Não nega a razão e nem faz apologia exaltada ao sentimento. Rousseau deseja uma conciliação, mas nessa

⁴⁴ *A nova Heloísa*. Parte III. CartaXX. p. 327

⁴⁵ *A nova Heloísa*.Parte VI. Carta VI. p. 571.

conciliação a razão é tão definidora quanto o sentimento. A comunidade de Clarens somente prospera porque à razão do Sr. de Wolmar se alia o sentimento de Júlia. No *segundo Discurso*, o homem somente saiu do estado de natureza porque possuía a capacidade de aperfeiçoar-se, o que significa que pôde desenvolver suas aptidões: instrumentalizou-se. Nesses dois trabalhos de Rousseau, a razão se estabelece quando o homem entra em sociedade. Em *A nova Heloísa*, quando Júlia está prestes, pela paixão, a romper com laços sociais, a razão surge como uma iluminação⁴⁶. Tanto o homem natural quanto Júlia usam a razão para vencer a natureza. No *segundo Discurso*, para superar os obstáculos que a natureza impunha, e em *A Nova Heloísa*, para vencer os instintos naturais⁴⁷. Contudo, se no *segundo Discurso* o triunfo da razão nos logrou uma história perversa com a instituição da propriedade privada e de um corpo político corrompido, em *A nova Heloísa* a razão que vence não é a razão utilitarista, mas a razão virtuosa que requer para seu triunfo escutarmos os sentimentos naturais, como a *compaixão* e a *piedade*, que nos fazem desejar o bem-estar do próximo, como também o *amor de si*, que zela pela nossa própria conservação. Enfim, se até então o esforço de Rousseau se voltava para evidenciar que o homem se perdeu por ter-se

⁴⁶ É na igreja, antes de casar-se com o Sr. de Wolmar, que Júlia como que iluminada percebe como seria sensato casar-se com o marido escolhido por seu pai.

⁴⁷ Observemos que o combate à natureza não se faz somente pelos obstáculos materiais, como o que o homem teve de enfrentar no *segundo Discurso*. A luta se faz nessa natureza que também está dentro do homem, aqui considerado como o que tem de pernicioso para a sua existência na sociedade. No *Segundo discurso*, a conquista se fez pela técnica, e no romance, pela moral da virtude. Percebemos aqui, adiantando um pouco nossa interpretação, que em todos esses momentos, seja pela sobrevivência material ou nos desejos internos, o homem tem de transformar a natureza, tanto a externa como a interna, o que permite considerar que natureza e homem constituem uma intrincada relação de conflito em Rousseau.

afastado da natureza, a partir de *A nova Heloísa* o seu esforço seria para propor um equilíbrio entre natureza e sociedade, pela moral da virtude.

Haveria muitos outros pontos a serem apresentados sobre este romance, como a crença de Rousseau na imortalidade da alma e na existência de Deus, como também sobre a educação dos filhos de Júlia⁴⁸. Mas para finalizar nos deteremos apenas em mais dois pontos:

1. um rápido olhar nos levaria à idéia de que, ao criar a idílica comunidade de Clarens, Rousseau propõe uma subversão social: contra a exploração dos homens nas cidades, o comunismo primitivo de Clarens. Todavia, este romance beira um certo conservadorismo. Saint-Preux escuta do Sr. e da Sra. de Wolmar as máximas sobre a manutenção da condição social ao qual estamos ligados desde o nascimento. O justo Sr. de Wolmar professa à luz de sua razão que cada um deve permanecer no estado que nasceu. "Cada homem traz ao nascer um caráter, um gênio e talentos que lhe são próprios. Os que são destinados a viver na simplicidade campestre não precisam, para serem felizes, do desenvolvimento de suas faculdades e seus talentos escondidos são como as minas de ouro do Valais que o bem público não permite explorar."⁴⁹ Da virtuosa Júlia, escuta que em Clarens, " (...) procura-se contribuir, tanto quanto possível, para tornar doce a condição dos camponeses, sem nunca ajudá-los a sair dela."⁵⁰ É preciso que cada um

⁴⁸ A discussão entre Júlia, Saint-Preux e o Sr. de Wolmar, especificamente na *Carta III* e *Carta VIII*, Parte V e na *Carta XII*, Parte VI, sintetizam em parte o futuro livro de Rousseau, *O Emílio*.

⁴⁹ *A nova Heloísa*. Parte V. Carta III. p. 490.

⁵⁰ *A nova Heloísa*. Parte V. Carta II. p.464

cumpra os seus papéis. O camponês deve permanecer camponês. Este ponto é muito interessante em Rousseau, pois apesar de sua aguda crítica e inconformismo diante da desigualdade social, Rousseau não deseja a inversão dos papéis sociais, como, por exemplo, um camponês se tornar cientista;

2. Júlia, Sr. de Wolmar e Saint-Preux vivem juntos na comunidade de Clarens. Esta união pode parecer um tanto quanto ousada, pois afinal Júlia foi amante ardente de Saint-Preux. Mas não nos enganemos! Rousseau é um moralista libertário e não libertino. Apesar de viverem os três juntos, é preciso lembrar que Júlia é virtuosa. Não aparenta possuir nenhum desejo carnal, estando mais preocupada em cultivar seu espírito. Sublimou todos os seus desejos sensuais em virtude. De Saint-Preux ela compartilha a companhia nos passeios ao jardim, nas conversas e festas coletivas, de forma que Júlia não comete adultério. Júlia, a virtuosa, é a antítese de *Teresa Filósofa*⁵¹. Como libertário Rousseau edifica em torno de Júlia uma pureza, uma inocência, enquanto Teresa é uma depravada⁵². Esta questão é interessante, pois em um século em que a literatura libertina⁵³ também se impôs como crítica aos

⁵¹ *Teresa Filósofa* é um romance libertino escrito no século XVIII, cujo provável autor é o Marquês D'Argens, e assim como *A nova Heloisa* também se tornou best-seller da época. Teresa é pura volúpia, o desejo está acima de qualquer virtude e entrega-se aos prazeres sexuais sem ter a mínima pretensão de ter filhos. Assim, diferentemente de Júlia, ela ama sem nenhuma preocupação com os deveres cívicos. Contudo, apesar de terem preceitos morais diferentes, Júlia e Teresa têm algo em comum. Ambas atingem o ideal das luzes: a razão. Júlia se torna virtuosa pela razão, enquanto Teresa atinge a razão pelo prazer sexual. Enquanto a primeira se coíbe, a segunda se entrega às volúpias, mas ambas por caminhos diferentes atingem a razão. Porém, as razões atingem princípios diferentes, o que evidencia a complexidade em torno da razão neste século. Em Teresa a razão redundava em materialismo, e em Júlia aflora um racionalismo místico. Júlia acredita, por evidências de sua razão, que a alma seja imortal e assim crê que, ao morrer, sua alma liberta do corpo possa enfim integrar-se plenamente em Deus.

⁵² Júlia se sente culpada, pois amou sensualmente Saint-Preux e desviou-se da virtude. Mas em momento algum Júlia se sentiu libertina. Cf. Parte III. Carta XVIII. p. 304.

⁵³ Quanto à literatura libertina, ver o livro *Libertinos e Libertários*, e especificamente sobre *Teresa Filósofa*, recomendamos o artigo de Renato Janine Ribeiro, no mesmo livro.

costumes sociais, aos preceitos da igreja, utilizando personagens depravados, nos quais a paixão impera sobre a virtude, Rousseau apresenta um romance de afeto e de pureza. Libertário, prefere as regras e a virtude em lugar do desejo, a bondade em lugar da paixão.

Se por um lado o romance é um adorno de amizade, de solidariedade, de corações transparentes, de homens que bravamente conquistam a virtude, por outro lado a vida de Jean-Jacques Rousseau, o escritor, não anda nada bem. Sua estada no L'Ermitage, mais do que aliviá-lo do peso da sociedade, leva-o a profundos conflitos com seus amigos. Diderot já não é mais tão presente, madame d' Epinay também já se afasta, até que no final de 1757 uma rede de intrigas o faz romper definitivamente com madame d'Epina. Rousseau se retira do L'Ermitage, instalando-se em Mont-Louis, perto da floresta de Montmorency. Aí Rousseau termina o romance *A nova Heloísa* e escreve *Emílio ou da educação* e *Do Contrato Social*, as duas últimas consideradas as mais importantes de sua obra.

1.2.4. Emílio

Emílio ou da educação é um tratado que Rousseau elabora sobre como formar um homem para viver em sociedade. Considerando que para educar um homem é preciso abrigá-lo desde criança, a criança deve ser tratada como

criança e não como homem⁵⁴. Com este propósito, Rousseau inventa um aluno imaginário - Emílio - e um preceptor (que é o próprio Rousseau). Cabe a esse preceptor acompanhar o menino do nascimento até a sua idade adulta, quando então se torna homem. É para cumprir tal trajeto que Rousseau estrutura o seu livro em cinco partes, ou cinco livros, correspondendo, cada um, respectivamente, a uma fase da educação do Emílio.

Os livros I e II tratam da educação na primeira fase da vida da criança. Nessa fase a criança não sabe ainda se defender e portanto precisa ser protegida, mas não com excesso de zelo, pois isso acarretaria um grande erro em sua educação, tornando-a uma criança caprichosa. O que importa é protegê-la, observando cuidadosamente a sua alimentação, sua vestimenta, higiene e saúde. A sua primeira infância termina aos 2 anos de idade e inicia a 2ª fase de sua educação que se estende até aos 12 anos. Nessa fase, considerada como a "idade da natureza", Emílio é educado em contato estreito com a natureza. Aprende a reconhecer e suportar as necessidades que a natureza lhe impõe. Sua educação é rude, pois ele tem de aprender a suportar o frio e o calor, desenvolvendo habilidades corporais (como saltar, correr, nadar) e ainda aprender a desenvolver as faculdades sensoriais (visão, olfato, tato, audição e gosto).

⁵⁴ Segundo Cerizara (1990, p.44), entre os séculos XVII e XVIII "tornara-se costumeiro entre as famílias abastadas entregar seus recém-nascidos aos cuidados de amas-de-leite para que fossem criadas por elas." As crianças eram afastadas dos pais. As que sobreviviam, pois era alta a taxa de mortalidade infantil, somente retornavam a casa paterna depois dos 8 anos de idade, então já tratadas como adultas. A importância do *Emílio* reside entre outras questões, por Rousseau ter enfatizado que a educação de uma criança deve ser feita pelos pais e desde o seu nascimento, obedecendo seu crescimento.

O livro III, que se estende dos 12 aos 15 anos de idade, é dedicado à instrução de Emílio. Tendo aprendido até a segunda idade a conviver com os limites impostos pela natureza, Emílio agora já está capacitado a aprender sobre a dependência entre os homens. Com esse propósito, o preceptor o instrui primeiramente pelo trabalho. Emílio aprende que quem cultiva a terra tem o direito legítimo de a possuir, ou seja, a propriedade é legitimada pelo trabalho. Segundo, Emílio tem de aprender uma profissão, e tem de ser uma habilidade manual, limpa e que não tenha cheiro. Sua escolha, direcionada pelo preceptor seria a marcenaria. Pelo trabalho Emílio se liga a outros homens, mas também se torna independente, pois tem uma profissão.

Entretanto, a inserção de Emílio na sociedade ainda é muito reduzida, ou melhor, sua socialização é gradual. Emílio tem como companheiro mais próximo somente o preceptor. Não exercita ainda a razão, pois vivendo afastado da sociedade toda sua educação é para que ele conheça a si mesmo, os seus limites, suas necessidades e a sua força. Até aquela idade sua educação é utilitarista, pois os únicos conhecimentos que possui são os que podem ser úteis em sua vida. Aprenderia ainda lições de cosmografia, e o único livro lido seria *Robinson Crusóe*, mais para Emílio enveredar-se na sobrevivência de Robinson na ilha perdida do que propriamente para aprender a ler palavras. Assim, nada de fábulas e de livros. *Emílio* é aluno da natureza e toda sua educação é para que ele tenha a natureza como o único livro.

Nos livros IV e V, que compreendem a idade dos 15 aos 25 anos, Emílio é educado para inserir-se finalmente na sociedade. Tendo convivido

com a natureza e suas leis, apreendendo a zelar pela sua conservação (que equivale ao *amor de si*), a ter compaixão pelos seus semelhantes, possui as condições suficientes para conhecer as leis dos homens. Mas antes de sua efetiva sociabilidade (pelo casamento), Emílio vai ter lições de religião e de política. Se até então havia tido uma convivência utilitarista com a natureza, reconhecendo suas leis e como resistir a elas, pode agora indagar sobre o que movimenta a natureza, qual a sua origem e o seu fim. É neste momento que o preceptor Rousseau escuta as máximas da *Profissão de fé do vigário saboiano*. Além de declarar o que entende por natureza⁵⁵, o vigário apresenta os seus artigos de fé e critica a Igreja católica, o autoritarismo religioso, e defende que todo indivíduo deve ter a liberdade de escolher a sua própria religião sem a intervenção de nenhuma autoridade estranha a si mesmo. Como os demais iluministas, o vigário saboiano defende que a única religião que deve ser cultuada é a religião natural, na qual cada um tenha o direito de expressar a sua crença em Deus da maneira que lhe for própria, sem ter de seguir nenhum dogma religioso alheio a sua vontade. Foram tais reflexões que renderam as perseguições políticas e religiosas sobre Jean-Jacques Rousseau, o escritor.

No livro V, além das reflexões sobre a religião, Rousseau, o preceptor, se dedica especialmente a definir o que entende por educação feminina, idealizando a esposa perfeita para Emílio. Depois de percorrer as grandes cidades procurando uma esposa, Emílio finalmente conhece Sofia, que mora nos campos, e apaixona-se por ela. No afã de casar-se, o jovem apaixonado

⁵⁵ Ver Capítulo 2 - item: a concepção da natureza física em Rousseau.

Emílio é advertido pelo preceptor de que, antes de vincular-se ao casamento, conheça primeiramente as instituições políticas. Emílio viaja pela Europa a fim de conhecer os diferentes sistemas políticos. Por fim, já homem e cidadão, retorna para junto do preceptor e casa-se com Sofia.

Porém, mais do que nos dedicarmos à cronologia educacional neste livro, é preciso reter que Rousseau (como autor e preceptor) defende um tipo de educação bem especial para Emílio, a educação pela natureza ou *educação negativa*. Segundo o preceptor, tal educação consiste “não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro.”⁵⁶ Esta educação visa sobretudo a reduzir o papel da razão na educação primeira da criança. Nessa idade não é a razão que deve ser alimentada, mas deve ser desenvolvida a capacidade de o pequeno Emílio sobreviver, devendo também ser educado pelos sentidos, que para Rousseau antecedem a razão⁵⁷. Não que Emílio seja uma criança fraca e estúpida, mas porque Rousseau defende que o conhecimento possui suas graduações. Assim, primeiro os sentidos, pela natureza, depois a razão, pela relação com os homens. Essa trajetória é a mesma desenvolvida por Rousseau em seus trabalhos anteriores, como o *segundo Discurso* e *A nova Heloísa*. A razão somente se efetiva em contato com outros homens. Emílio somente entraria na sociedade quando tivesse cumprido as etapas necessárias para sua formação, e neste sentido a natureza tem uma enorme contribuição. Aprendendo a

⁵⁶ *Emílio*. Livro II. p. 91

⁵⁷ Segundo Rousseau: “(...) de todas as faculdades do homem, a razão, que não é, por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente, (...)” *Emílio*. Livro II. p.84

conviver e respeitando os limites que a natureza impõe, saberia posteriormente respeitar os limites que a vida em sociedade exige. Assim, ao se sociabilizar Emílio não rompe com a natureza, pois aprendeu a viver respeitando suas leis e assim pode viver respeitando a lei dos homens. Convém considerar que no livro V do *Emílio* Rousseau já apresenta a síntese *Do Contrato Social*, o que permite dizer que Emílio seria educado para viver no pacto social que Rousseau defende, ou seja, respeitando a vontade geral, que nada mais é do que respeitar a vontade de todos. Assim, ao ter vivido de acordo com a satisfação de suas necessidades, Emílio desenvolveu sua força e pode por sua vez viver nos limites e segundo as regras que a vida em sociedade impõe. É bom também lembrar que, com a sua entrada na sociedade, Emílio aprendeu a ser virtuoso, a controlar os seus desejos, o que equivale portanto à garantia de poder viver na sociedade e ser livre, pois vive apenas da satisfação de suas necessidades e não de seus desejos. Em lugar da ganância, da competição, do luxo e da vaidade, Emílio vive, apesar de rico, na frugalidade, na virtude, na compaixão⁵⁸.

É preciso considerar um ponto: *Emílio* é uma hipótese, uma ficção. Assim como Rousseau hipotetizou o homem do estado de natureza, ele inventa e idealiza o seu discípulo. É bom lembrar que Rousseau já havia sido

⁵⁸ Por outro lado, também sabemos que a vida de Emílio após o seu casamento seria prenhe de conflitos. Rousseau escreveu um livrinho, que permaneceu inacabado, *Emílio e os Solitários*, no qual retrata que mais do que a calma doméstica, a vida de Emílio seria muito difícil. Perde um dos filhos e Sofia, a boa mãe, se desespera. Para acalmá-la, Emílio se muda para a cidade, o que ocasiona todas as perdições. Sofia o trai e engravida. Emílio desfaz seu casamento, viaja pelo mundo e, no fim, enganado, é vendido como escravo. Sendo maltratado, organiza uma sublevação contra o senhor de escravos, torna-se ele mesmo responsável pelos serviços dos escravos. Tais percalços na vida de Emílio indicam o quanto Rousseau reconhecia que a liberdade na sociedade é quase impossível, restando-nos apenas a liberdade interior.

preceptor de duas crianças em 1740, experiência essa não bem-sucedida. Sabendo, na prática, o quanto é difícil educar crianças reais, idealiza o seu pupilo. Primeiro, Emílio é europeu nascido em clima temperado⁵⁹. Segundo, *Emílio* é rico e é uma criança naturalmente perfeita, até porque Rousseau se define como um preceptor e não como enfermeiro⁶⁰. Assim, o homem que ele forma tem todas as condições possíveis para ser bem-sucedido. Primeiro, pela natureza, nasceu no clima temperado e é perfeito. A natureza oferece portanto à sociedade o que ela tem de melhor. Se ele degenerar a culpa não é da natureza, mas da sociedade. Segundo, as condições econômicas para a educação são as ideais. Emílio é rico, pode custear um educador e pode ser educado no campo⁶¹. A educação é, assim, no modelo de Rousseau, extremamente seletiva. Em seu entender os pobres não devem ser educados, pois já são educados pela vida, enquanto que o rico, ao invés de se educar, se torna um viciado. A educação para os ricos é uma forma de corrigir os possíveis erros que a sua condição social lhe impõe. A educação do Emílio é para evitar que ele se degenere.

⁵⁹ Não é nossa pretensão evidenciar um possível determinismo em Rousseau. As suas reflexões sobre a origem da desigualdade entre os homens são muito profundas para que possamos enxergar em Rousseau um determinismo absoluto. Mas não podemos também negar que os componentes ambientais, se não determinam, ao menos facilitam em muito o seu modelo de educação.

⁶⁰ A questão é que para Rousseau a alma e o corpo, apesar de distintos, dependem um do outro: “um corpo fraco debilita a alma”. *Emílio*. Livro II.1995. p.33. Assim também era entendido por Descartes. Porém enquanto este defendia que para fortalecer o corpo se justificava o desenvolvimento da medicina, Rousseau se opõe aos médicos. Emílio não vai necessitar de médico, vai saber suportar todas as suas fraquezas físicas, quando por ventura as tiver, pois não nos esqueçamos que Emílio é saudável e forte.

⁶¹ A oposição entre campo e cidade, tão característica do pensamento de Rousseau, integra espacialmente todas as reflexões essenciais neste livro. A corrupção aflora nas cidades, as mulheres libertinas e perniciosas são moradoras das cidades. Emílio deve ser educado no bom ar campesino, não somente para a sua saúde mas para não se corromper. Posteriormente, em *Emílio e os solitários*, a traição de Sofia acontece quando vão viver os dois na cidade. Sofia não resiste à mundanidade e destrói o seu casamento.

Em síntese, Emílio deve ser considerado como o ideal de Rousseau para um indivíduo viver na sociedade. Rousseau evidencia o quanto é necessária uma reflexão para os objetivos educacionais. É preciso frisar que Rousseau não oferece nenhum recurso didático para a educação do Emílio, como, por exemplo, como Emílio aprendeu a ler. A sua preocupação não é decisivamente fornecer uma técnica, mas indagar qual a formação ética e moral necessária para um homem viver em sociedade.

1.2.5. Do Contrato Social

Em 1762, quando o *Contrato social* foi publicado, Rousseau já havia apresentado suas principais idéias. Em o *primeiro Discurso*, a questão central residia na crítica à sociedade, pois ao se socializar o homem conduziu sua própria alienação: obedecendo à polidez e à opinião, perdeu a sua própria essência. No *Segundo discurso* Rousseau descreve como se efetivou a ruptura do homem com a natureza e a conseqüente desigualdade econômica e social no estado social. Em *A nova Heloísa* romantiza sua sociedade ideal: uma pequena comunidade, poucas pessoas integralmente morais e virtuosas. Em o *Emílio*, Rousseau se propõe educar um homem para viver em sociedade.

Reconhecendo já no *primeiro Discurso* que o retorno ao estado de natureza seria impossível, hipotetiza alguns anos mais tarde, em o *Contrato*

Social, uma forma de pacto que, aceitando a perda da liberdade natural, pudesse substituí-la por outra liberdade, a civil. Considerando também que o homem que vivia no estado de natureza era isolado, dependendo apenas de sua própria força, passa a considerar no *Contrato social* que esse isolamento não mais seria permitido na sociedade. Contudo, mais do que aviltá-lo com uma vida social perniciosa como a que observou no *primeiro Discurso*, seria preciso moldar outro tipo de sociedade. Se no estado de natureza o homem vivia sozinho, defendendo somente os seus interesses de sobrevivência, como poderia agora viver em sociedade, e ao lado de outros interesses? A resposta de Rousseau para esse problema se fundamenta no conceito-chave de sua teoria política, *a vontade geral*. Esta vontade não expressaria o interesse isolado de cada indivíduo, mas congregaria o interesse de todos, ou seja, expressaria qual a essência dos interesses que coincidem e que são comuns. Mais do que uma representação meramente numérica, a vontade geral indicaria as intenções comuns de uma comunidade.

Aceitando não ser mais possível dizer *não* à sociedade, resta construir um pacto em que cada um “dando-se a todos não se dá a ninguém,(...)”⁶² Assim, tendo como fundamento da relação entre os homens a categoria *vontade geral*, Rousseau define o que entende por pacto social. “O pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos.”⁶³ A igualdade natural é substituída por uma igualdade civil. O homem

⁶² *Do Contrato Social*. Livro I. Cap. VI. p. 33

⁶³ *Do Contrato social*. Livro II. Cap. IV. p. 50

nada perde, pois, ao negar sua liberdade natural, recebe em troca a liberdade na sociedade.

Entretanto, a *vontade geral* não pode ser arbitrária e promulgada por um ser fora da comunidade. Para que ela tenha efeito e consistência, todos os membros da sociedade devem participar e assim se estabelece o corpo político. Os membros da comunidade são designados como cidadãos, aqui entendidos não como meros habitantes de uma cidade, mas como aqueles que participam das decisões políticas. Como cidadão, pode ser súdito ou soberano. Súdito quando obedece às leis, e soberano quando participa coletivamente da formação das leis. Como todos são participantes, todos obedecem, pois contemplam a decisão comum. Em Rousseau, mesmo que esteja na figura de uma pessoa (como um príncipe ou magistrado), o soberano não é um artífice, um estranho que se interpõe entre os homens e o poder, mas é a própria *vontade geral*. O soberano significa a intenção de todos, é a unidade indivisível de todo o interesse comum. Não representa nenhum interesse particular, pois caso isso acontecesse o pacto social pereceria.

Alguém um pouco mais cético em relação à soberania da *vontade geral* poderia indagar a Rousseau até que ponto a liberdade individual não estaria sacrificada em prol dos interesses da comunidade. A saída de Rousseau é que, para viver na obediência da *vontade geral*, é preciso ser educado para tal. A coesão de uma sociedade não é um ato fortuito, mas necessita de uma educação. Esta educação é voltada para a liberdade civil. Lembremos que o personagem *Emílio* é o modelo dessa educação. Aprendendo a suportar todos

os obstáculos naturais, aprendeu também a viver nos limites das regras sociais. Entretanto, é preciso também considerar que Rousseau estabelece que o pacto social é fruto da escolha dos indivíduos. Apoiando-nos ainda em seu tratado de educação, foi somente quando Emílio adquiriu a faculdade da razão que entrou para a sociedade, o que equivale que somente as pessoas capacitadas a julgar, comparar e discernir devem participar do pacto social fundamentado na *vontade geral*. Assim, o cidadão do *Contrato social* (como súdito ou soberano) teria como exercício de sua liberdade a confrontação direta com a liberdade do outro. Para conciliar tais liberdades, Rousseau propõe uma coesão pelos costumes e pela religião civil. Essa religião não equivale aos dogmas de uma religião institucional, mas reside na crença em Deus e na imortalidade da alma. O cidadão que não se conformar a esses preceitos não é mais considerado pela comunidade como cidadão, ou seja, não faz parte do corpo político.

O *Contrato social* causou muita polêmica e diferentes interpretações. Segundo alguns intérpretes, o *Contrato* representa a ruptura do pensamento rousseauiano com os seus demais trabalhos precedentes. O apologista nostálgico do estado de natureza, crítico amargo da sociedade, entregou-se no *Contrato social* a fundamentar um absolutismo de Estado, no qual a liberdade individual se aniquila para a satisfação da *vontade geral*. Entretanto, pensamos que o pensamento de Rousseau não apresenta uma mudança tão radical em relação ao *Contrato* e aos escritos precedentes. Em todos os trabalhos até aqui apresentados, está evidente que em momento algum

Rousseau abandonou o seu projeto de sociedade ideal. Em *A nova Heloísa* Rousseau disse *sim* à sociedade, quando para obedecer aos preceitos familiares, que representavam a ordem da sociedade, Júlia abandonou o seu amor da natureza e casou-se com o homem escolhido por seu pai. Por romper um acordo com Emílio, traindo-o com outro homem, Sofia sofreu uma dura pena: o rompimento do seu matrimônio. Todos os hipotéticos personagens de Rousseau indicam que viver em sociedade tem seu preço. Tanto Júlia quanto Sofia pagaram muito alto pelas suas escolhas. Nesse sentido, não percebemos nenhuma ruptura no pensamento de Rousseau, mas sim uma acentuada radicalização no *Contrato social*: a única sociedade possível é a que cumpre os preceitos legitimados pelo pacto social, não havendo nenhuma outra saída. Ou seja, se não ocorrer uma união indissolúvel entre todos os membros do corpo político, a sociedade desvanece.

O *Contrato social* é publicado um pouco antes que o *Emílio*, e é em função mais especificamente de o *Emílio* que a vida de Rousseau seria profundamente alterada. A Faculdade de Teologia da Sorbonne condena o livro, e o Parlamento de Paris ordena a prisão de Rousseau, queimando publicamente alguns exemplares de o *Emílio*. A *Profissão de fé do Vigário saboiano* não agradou em nada o clero da Igreja católica, nem aos protestantes. Na *Profissão*, Rousseau (na figura do vigário) criticou não somente os dogmas da religião revelada (os milagres, a ressurreição dos corpos, a trindade, o pecado original), como também inverteu toda a explicação do mal até então defendida pela Igreja. A questão do mal não é

entendida como fruto de um pecado original do homem, mas consequência de um certo tipo de vida em sociedade. A responsabilidade em relação aos vícios humanos não estaria em Deus e nem em um indivíduo isolado, mas na sociedade. Rousseau atacou assim frontalmente a Igreja, pois entre os séculos XVII e XVIII a teodicéia era o foco dos estudos dos teólogos protestantes e católicos⁶⁴. Rousseau critica em parte a necessidade de tais estudos, pois defende que o mal não deve ser procurado nas escrituras, mas entre os homens.

A partir daí Rousseau se torna um expatriado. Logo depois da condenação em Paris, foge para a Suíça instalando-se em Yverdon. Porém, aí permanece muito pouco tempo, pois em Genebra *Emílio* e *Do Contrato social* também são acusados e Rousseau tem de fugir mais uma vez, agora para Môtiers (pertencente ao território da Prússia). Aí, por um certo período, Rousseau teria uma vida tranqüila. Sozinho, resolvido a abandonar as atividades literárias, dedica-se às atividades manuais. “Tratei, para não viver como um selvagem, de aprender a fazer rede.”⁶⁵ Porém, Rousseau não

⁶⁴ Cf. Cassirer, E. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*. 1980

A idéia da Teodicéia não é própria de Rousseau, mas remonta a Leibniz, filósofo que Rousseau leu na bucólica Charmettes. Para Leibniz (1646-1716), a idéia da Teodicéia tem o propósito de “dar conta do que pode aparecer como se fosse uma contradição entre a justiça de Deus e a maldade existente no mundo.” Cf. ROSENFELD, Denis L. *Filosofia política & natureza humana*. Porto Alegre: L&PM, 1990. p.9.

Para Leibniz, Deus criou o melhor do mundo possível. Se há o mal, esse é bem pequeno em relação ao máximo de felicidade que o homem desfruta, o que compensa a existência do mal. Voltaire, criticando Leibniz escreveu o livro *Cândido ou o Otimismo*. Neste livro o jovem Cândido é educado pelo princípio da Teodicéia de Leibniz e acredita “viver no melhor dos mundos possíveis”. Contudo, uma série de percalços e de tragédias levam Cândido a descobrir o sofrimento, a feiura, a dor, a perversidade em todos os lugares por onde passa. Não havia nada de bondade no mundo, essa é sua triste descoberta. Sua educação foi um engano. Depois de muito sofrer e compartilhar do sofrimento dos outros, resta-lhe resignar amargamente, até o fim de sua vida, no cultivo de um jardim. Voltaire assim indaga sobre a existência da bondade de Deus. Se Deus é pura bondade, e se ele é o criador do mundo, por que o homem sofre tanto? Rousseau discorda de Voltaire. Deus é bom. Mas ao mesmo tempo que se aproxima

abandona a literatura. Nesse período dedica-se a escrever o *Dicionário de música*, e escreve também *Carta a Christophe de Beaumont*, arcebispo de Paris que condenou *Emílio*. Essa Carta é proibida de circular em Genebra. Rousseau se sente injustiçado e renuncia à cidadania genebrina. Em 1764, ainda em Môtiers, Rousseau escreve *Cartas escritas da Montanha*, dirigida aos genebrinos que o acusaram, e também se dedica às suas excursões de botânica. Entretanto, os camponeses de Môtiers se mostram insatisfeitos com a presença de Rousseau e começam a insultá-lo. Rousseau persiste em continuar e aí vive por 2 anos e meio. “Eu continuava entretanto a passear tranqüilamente no meio das vaias, e o amor à botânica, que começava a nascer com a convivência com o Doutor d’Ivernois, dando novo interesse a meus passeios, fazia com que eu percorresse a região herborizando, sem me

da idéia de Leibniz - da bondade de Deus; impõe um raciocínio diferente em relação ao problema do mal. Para Rousseau, o mal de fato existe e está por toda a parte. Mas a responsabilidade não é de Deus, pois ele criou o melhor mundo que poderia ter sido criado. Como vontade primeira, princípio de todos os princípios, concedeu ao homem a liberdade de escolher entre o bem e o mal. Se a escolha do homem foi pelo mal, Deus não é responsável, mas sim os próprios homens. A origem do mal está na escolha de uma certa História que o homem edificou. Em *o segundo Discurso*, apenas reiterando, a origem do mal está no surgimento da propriedade privada. Rousseau assim retira Deus do devir histórico. A história é obra do homem e é nessa história que o mal deve ser procurado e não em Deus. Se os homens sofrem, a responsabilidade não é divina, mas humana. Porém, se Rousseau retirou de Deus a responsabilidade da origem do mal e a colocou na sociedade, por outro lado, em relação ao bem, Rousseau o deposita incondicionalmente a Deus. Deus perfeito e bondoso, criou a natureza que representa sua bondade e perfeição. O homem, que em épocas remotas viveu em contato estreito com a natureza, também possui essa bondade, apesar de tê-la substituído pelo mal quando entrou em sociedade. Mas essa bondade permanece adormecida no homem; o que é necessário é recuperá-la. A teoria política de Rousseau é possível por que ele acredita nessa bondade primeira. A vontade geral repousa nas boas intenções dos homens, em sua vontade de ser bom. A Teodicéia (que justifica a bondade de Deus) contraposto a maldade humana é que funda a teoria política de Rousseau. O que é um incomodo problema, pois a única justificativa que Rousseau fornece para a bondade do homem é em função de um desígnio divino, o que não convence. Legitimarmos um *Contrato* entre os homens sobre esse princípio é tão frágil quanto legitimá-lo pela força e pela violência.

⁶⁵ “Je m’avisai pour ne pas vivre en sauvage d’apprendre à faire des lacets.” *Les Confessions*. Livre XII. p. 601.

comover com os clamores de toda aquela canalha, que mais se irritava diante de meu sangue frio.”⁶⁶

Mas a situação não é nada amistosa para Jean-Jacques Rousseau. Tendo a casa apedrejada, vai viver na Ilha de Saint-Pierre, sob a hospedagem de um milorde. Aí Rousseau se exalta, entregando-se à contemplação da natureza e herborizando, tendo consigo o livro de Linneu. Mas o idílio termina logo, pois Rousseau recebe uma intimação determinando a sua retirada de todo o território de Berna. Neste período recebe o convite de Buttafoco para ir se instalar na Córsega, mas Rousseau não aceita⁶⁷. Além de estar no inverno, o que tornaria difícil sua viagem, a situação política e econômica da Córsega não era nada favorável para sua estada. Asila-se em Bienne, pequeno estado livre, alojando-se em um “(...) miserável quartinho de fundos, no terceiro andar, que dava para um pátio onde eu tinha como regalo, a exibição das malcheirosas peles dum curtidor.”⁶⁸ O povo também não é nada hospitaleiro e mais uma vez Rousseau recebe a ordem de retirar-se. Daí segue para Berlim, Estrasburgo, Paris e, por fim, em 1766, a convite de Hume, segue para a Inglaterra. Nesse período começa a redigir suas *Confissões*. Entretanto, a relação com Hume não é também nada tranqüila, desentendem-se e mais uma

⁶⁶ “Je continuois cependant à me promener tranquillement au milieu des huées, et le goût de la botanique qu j’avois commencé de prendre auprès du Docteur d’Ivernois donnant un nouvel intérêt à mes promenades me faisoit parcourir le pays en herborisant sans m’emouvoir des clameurs de toute cette canaille, dont ce sang-froid ne faisoit qu’irriter la fureur.” *Les Confessions*. Livre XII. p. 631.

⁶⁷ O convite de Buttafoco, representante do líder do povo corso, se deve porque Rousseau em o *Do Contrato Social* referenciou a Córsega como o único local na Europa onde o *Contrato Social* poderia ser implantado. Mais tarde entre 1764-1765 escreverá o *Projeto de Constituição para a Córsega*, escrito que permaneceu inacabado.

⁶⁸ “(...) une vilaine petite chambre sur un derrière au troisième étage donnant sur une cour où j’avois pour régal l’étalage des peaux puantes d’un Chamoiseur.” *Les Confessions*. Livre XII. p.654.

vez Rousseau se torna um errante. Instala-se em Amiens, Grenoble, Lyon, Borgonha e continua a escrever suas *Confissões*. Finalmente em 1770 Rousseau retorna a Paris, sob a condição de não escrever nada político. Retorna a sua atividade como copista de música e ainda se dedica à herborização. Nesse período começa a ler em público suas *Confissões*, o que incomoda alguns antigos amigos, receosos das “perigosas” confidências de Rousseau. A leitura acaba sendo proibida. Entre 1770-1771 escreve *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Em 1772 inicia o seu diálogo *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, e em 1774 finaliza o *Dicionário de Música*.

1.2.6. Os devaneios do caminhante solitário

Desde o ano de 1776 Rousseau se dedica a caminhar e herborizar pelos arredores de Paris, a alguns encontros com Bernadin Saint-Pierre e a escrever *Os devaneios do caminhante solitário*. Caminhando sozinho tem a idéia de escrever sobre as reflexões que faz durante seu caminhar. Entretanto, permanece ainda seu desejo, que sempre o acompanhou, de se afastar da cidade e ir viver nos campos. Em 1778 o marquês de Girardin oferece a Rousseau uma hospedagem em Ermenoville. Rousseau aceita e aí se instala com Thérèse, onde passará o pouco tempo restante de sua vida.

Em Ermenoville, Rousseau também se dedica a caminhar, a herborizar, contar histórias para algumas crianças que aí moravam e a escrever os seus

Devaneios. Os amigos são poucos, e certo dia o homenageiam, com a apresentação de *O adivinho da aldeia*⁶⁹.

Durante uma de suas caminhadas, sente-se indisposto e retorna para casa mais cedo. Um pouco depois morre, aos 66 anos de idade, em profunda solidão, afastado dos antigos amigos enciclopedistas, tendo como companhia somente sua esposa. Deixa inacabada a descrição da sua 10ª caminhada.

Os *devaneios* se estruturam em duas vertentes: o homem e a natureza⁷⁰. Querendo entender a si mesmo, Rousseau empenha-se em descrever antigas reminiscências. Não há um desprendimento absoluto e uma ausência total de si mesmo. Ao contrário, em sua solidão de caminhante, reflete sobre os infortúnios aos quais foi lançado, sobre suas amizades e os rompimentos. Relembra a trajetória de sua existência, sua chegada a Paris e seu encontro com os filósofos enciclopedistas. Medita também sobre sua expectativa ante o conhecimento e a decepção com a vaidade dos cientistas. Contudo, se a sua vida em sociedade foi um infortúnio, se investe com forte tenacidade para a natureza, lembra os prazeres vividos junto ao lago de Bienne e a paz sentida ao herborizar.

O que deseja sobretudo em sua velhice é conciliar-se consigo mesmo, resignando-se diante dos infortúnios e aceitando todas as contradições às quais foi lançado. Não se sente infeliz, apesar de sua solidão. Não foi ele que

⁶⁹ Cf. Raymond, M. Introduction *Les rêveries du promeneur solitaire*. OC. I. Pléiade. 1959.

⁷⁰ Idem. *Ibidem*.

se afastou voluntariamente do mundo, mas o mundo que não estava moldado para as suas mais puras intenções.

CAPÍTULO 2

2. A IDÉIA DE NATUREZA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Como visto no capítulo anterior, Rousseau produziu a parte mais substancial de sua obra na segunda metade do século XVIII. Vivendo no contexto das idéias iluministas, defendeu o uso da razão como qualquer outro iluminista. Pela razão (aqui entendida como a capacidade para inquirir, comparar, contrastar, criticar, induzir e deduzir, subtrair, adicionar, analisar e sintetizar), os homens poderiam desvencilhar-se de todas as tutelas obscuras e misteriosas que o cerceavam, como principalmente a supremacia do poder da Igreja e do rei. Neste objetivo, Rousseau pactuava com o ideário iluminista:

utilizou-se de sua escrita para indagar sobre a legitimidade do poder monárquico e sobre os limites do poder da igreja. Contudo, sua relação com os filósofos iluministas não foi de pleno consenso. Opondo-se a alguns dos pensadores iluministas, Rousseau desconfiou da soberania da razão e defendeu que o sentimento, entendido como o *amor de si*, a *compaixão* e a *piedade* eram tão necessários em uma nova sociedade quanto a razão.

O pensamento de Rousseau é essencialmente político e pode ser sintetizado na seguinte indagação: como pode o homem ser livre vivendo em sociedade? Daí a justificativa dos seus escritos como *Emílio* e *A nova Heloísa*, que refletem sobre o exercício de uma liberdade individual, e posteriormente o *Contrato Social*, no qual o conteúdo é sobre as condições e a legitimidade de uma liberdade política. Mas, se em Rousseau "nada se desvincula do político", por sua vez, sua política não se desvincula de seu ideal de natureza. Segundo Starobinski⁷¹, a natureza é cúmplice de todos os pensamentos de Rousseau. Se ele está feliz, a natureza é apaziguadora; se está angustiado, a natureza é impregnada de sortilégios. Se os homens se degeneraram, é porque se afastaram da natureza, e a possibilidade de um novo homem estaria no reencontro com a natureza. Assim sendo, pensamos que entender as reflexões políticas, morais e educacionais em Rousseau requer entender o significado que ele confere à natureza.

⁷¹ STAROBINSKI, J. J.J. *Rousseau - a transparência e o obstáculo*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1991

Convém esclarecer, no entanto, que Rousseau não é o único pensador do século XVIII a tratar da natureza. Segundo Ehrard⁷², natureza é a palavra-chave deste século. Ou ainda Starobinski: "Todo mundo invoca a natureza no Século das Luzes, porém cada um a compreende à sua maneira."⁷³ Sendo o movimento iluminista caracterizado por excelência como aquele que usa a razão, por sua vez pensar racionalmente implica indagar racionalmente a natureza. Liberar o homem para maior autonomia em relação às questões políticas e religiosas implicava necessariamente liberá-lo de todo obscurecimento em relação à natureza. Cassirer⁷⁴ muito bem nos demonstra que o Século das Luzes desenvolve-se em um duplo movimento: a emancipação das forças ocultas e obscuras sobre a natureza e, ao mesmo tempo, a afirmação e emancipação de um novo homem, que faz jus ao direito de indagar e refletir. Duplo movimento, pois ao mesmo tempo que a natureza se desvela o homem se revela. Daí para frente podemos reivindicar a emancipação não somente da capacidade de raciocinar sobre uma natureza exterior ao homem, mas também de indagar sobre a natureza humana. É neste sentido que os pensadores iluministas discutem a moral, a estética, a política, o direito, a ética e a educação. Todas estas questões remetem sempre à natureza. Por exemplo: tanto em Montesquieu quanto em Rousseau, a política é considerada como a arte de bem conduzir a natureza⁷⁵. O político, o

⁷² EHRARD, J.(1970). *Op. cit.*

⁷³ STAROBINSKI, J. *A invenção da liberdade. 1780-1789*. São Paulo, Ed. Unesp., 1994, p.14.

⁷⁴ CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas, Ed. Unicamp, 1994

⁷⁵ Montesquieu, filósofo francês do século XVIII, mais reconhecido como o autor do *Espírito das Leis*, publicado em 1748, é considerado por alguns estudiosos como o mais ilustre representante do determinismo geográfico. Ao estudar as diferentes instituições sociais, associou-as às diferenças

governante deve ser capaz de legitimar leis com o objetivo de adaptar a natureza às necessidades dos homens. A educação também passa pelo mesmo objetivo: visa a formar homens para viver de acordo com uma nova sociedade, pautados em relação mais racional com a natureza, como também entre os homens. Educar o homem significa dotá-lo de nova natureza. Aos instintos naturais se sobrepõe a virtude, faculdade social. Viver racionalmente com a natureza implica controlar os nossos impulsos naturais⁷⁶. Outra característica desse período é a crença na valorização da razão científica. Pelo conhecimento racional, admite-se que as leis naturais possam ser conhecidas e daí a natureza possa ser transformada para servir às necessidades materiais do homem. Assim, se por um lado a razão é que é considerada como o atributo principal desse período, por outro lado tal razão está profundamente comprometida com o que as luzes mais inquiriram: a natureza.

naturais. Porém, segundo Ehrard (1970), é preciso relativizar esse determinismo em Montesquieu, pois ele trabalhou também com a noção de causalidade histórica. Em o *Espírito das Leis*, Montesquieu reconhece a antinomia entre a natureza e o homem: a marcha da natureza nem sempre vai na direção de satisfazer as necessidades dos homens: Poderia o homem perder para a natureza? Montesquieu compartilha o ideal das Luzes - traz em suas reflexões a idéia de uma natureza normativa. Mas ser guiado pela natureza pode trazer impasses. Por exemplo: qual a garantia de nos guiar por uma natureza que restringe as ações dos homens? A saída de Montesquieu seria pela história. O uso de leis deve corrigir a natureza. Entre o homem e a natureza, haveria leis com o objetivo de adaptar a natureza às necessidades dos homens. Este mesmo problema estaria presente em Rousseau e segue também Montesquieu.

⁷⁶ A educação moderna terá como objetivo principal sobrepor uma nova natureza ao homem. Os impulsos naturais como a paixão devem ser coibidos, sobrepondo-lhes outro tipo de comportamento, compatível com a vida em sociedade. Lembremos da virtuosa Júlia! Esta racionalização da natureza humana é muito bem enfocada por P. Claval (1980), em *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. Preocupado em entender a formação das ciências humanas, Claval sustenta que o homem que aparece nas teorias contratualistas é totalmente desprovido de manifestações como o do amor, da festa e da morte e, é este homem que será transportado para as ciências humanas. Mesmo Rousseau, que foi considerado como o apologeta do sentimento, para Claval o sentimento apresentado em sua teoria contratualista é de cunho social: virtude, compaixão. O homem do *Contrato Social* é considerado na categoria população e os seus sentimentos são expressos pelos costumes e pela religião civil.

Para compreender o papel que Rousseau confere à natureza selecionamos quatro sentidos de natureza, conforme os textos apresentados no capítulo 1. É claro que não se encontra em Rousseau essa hierarquia de percepções sobre a natureza. Essa ordem foi estabelecida para fins de interpretação. Em Rousseau a natureza assume simultaneamente diferentes sentidos, ora como cenário para contemplação dos seus devaneios, ora indagando sobre o seu melhor uso econômico. Mas uma coisa é-nos clara: cada sentido de natureza acompanha também as suas intenções morais.

Para facilitar a compreensão, antecedemos nossa análise com uma visão (um tanto panorâmica) sobre a natureza no contexto iluminista. Reconhecemos que sob todas as formas o ideário iluminista é profundamente complexo para alcançarmos aqui a sua riqueza. Contudo, o nosso amadorismo não nos impede de enxergar, ainda que em recortes, um pouco da complexidade desse século no contexto das idéias.

2.1. O conhecimento da natureza no século XVIII: a herança cartesiana e a influência de Newton

Entre estudiosos do Século das Luzes, há certo consenso de que o movimento iluminista, em relação aos estudos sobre a natureza, pode ser apresentado em duas perspectivas. Na primeira metade do século XVIII,

verifica-se herança do pensamento cartesiano e, na segunda metade, influência de Newton⁷⁷. Longe de apresentar um movimento que implica ruptura abrupta entre um período e outro, a singularidade das Luzes permeia essas duas perspectivas. O que está em pauta neste momento é a validade e a legitimidade do conhecimento, e nesse ponto tanto Descartes quanto Newton são os porta-vozes diretos de nova maneira de indagar a natureza.

Do pensamento cartesiano, os filósofos iluministas herdaram o gosto pelo uso da razão. Para Descartes, o bom uso da razão conduzida por um método possibilitaria decifrar o mecanismo da natureza. Seu raciocínio aceita que a natureza tenha sido criada por Deus, assim como também o homem. Porém, Deus dotou o homem da faculdade da razão, o que lhe permite conhecer as leis da natureza. O homem é concebido como ser superior à natureza e inferior apenas a Deus. Sendo Deus perfeito, nunca erra; já o homem imperfeito pode enganar-se sobre a natureza das coisas, se sua razão não for bem conduzida. Para evitar os erros e os enganos, Descartes propõe que a primeira condição para o homem atingir a verdade é duvidar. Duvidar dos sentidos, das opiniões dos outros, dos conhecimentos já adquiridos. Duvidar é colocar-se na condição de pensar. É a dúvida que impulsiona a necessidade do conhecimento, e para vencê-la é preciso ter uma regra de pensamento. Para tal, o conhecimento deve ser operacionalizado analiticamente: ordenando os elementos dos mais simples aos mais complexos

⁷⁷ Considerando as diferenças de análise, esse consenso pode ser encontrado em Cassirer, E. *A Filosofia do Iluminismo*; Ehrard, L. *L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières*; Lenoble, R. *A história da idéia de Natureza*. Para Costa Gomes, no livro *Geografia e Modernidade*, a herança cartesiana já se mostra diminuída na primeira metade do século XVIII. Contudo, o que procuramos evidenciar é que na segunda metade do século XVIII Rousseau se mostra em parte bem influenciado pelo cartesianismo.

e depois enumerá-los o tanto quanto for necessário. A linguagem precisa e clara é a matemática (mais especificamente a geometria), pois evita equívocos e dubiedades nas explicações. Tal procedimento é desenvolvido na base de hipóteses. As experiências, os dados, os fatos não são tão necessários, pois a garantia do conhecimento é dado pelo bom uso do método.

Por volta da segunda metade do século XVIII verifica-se nova maneira de entender a natureza. O gosto pelo uso da razão, como também a perspectiva de que a natureza pode ser decifrada racionalmente, permanece como princípio de todo conhecimento. Entretanto, há algumas posições cartesianas que não são bem aceitas pelos filósofos iluministas, como por exemplo a origem do conhecimento. Em Descartes a razão é considerada faculdade inata. Porém, para alguns dos pensadores iluministas, a razão não se processa voluntariamente e nem nasce pronta. É nesse sentido que o século XVIII vai requerer o sensualismo lockiano. Discordando do princípio de que a razão é inata, para Locke o conhecimento também possui sua natureza, que se processa pelas experiências sensíveis que temos sobre a realidade. Se Descartes defendia que era preciso duvidar dos sentidos porque eles nos enganam, Locke propõe que as sensações são o primeiro caminho para atingir o conhecimento. É claro que para Locke as sensações não garantem por si mesmas a verdade sobre as coisas, mas observando e refletindo sobre as sensações pode-se atingir um conhecimento também claro sobre a natureza. A questão é que Descartes não deixa muito claro como se processava o conhecimento, pois ele concedia à alma, distinta do corpo, toda a essência do

conhecimento, sendo o corpo entendido apenas como uma máquina. Locke, pelo contrário, já considera as sensações, que atuam no corpo como princípio de todo conhecimento.

Outra questão que não satisfaz aos iluministas é que o raciocínio cartesiano se sustentava em modelos hipotéticos, pelas deduções matemáticas. A hipótese é criticada, pois não garante a verdade; ao contrário, pode levar ao engano. Os filósofos iluministas descobrem Newton, que defende o primado da experiência sobre as hipóteses. Contrário ao método cartesiano, Newton não vê a hipótese como diretriz para o estudo da natureza. Apenas a experiência e não a hipótese garante a legitimidade do conhecimento. Hipotetizar é pensar sobre algo que não tem fundamento no plano dos fatos, e podemos errar. A natureza deve ser conhecida por procedimentos racionais, mas nada de supervalorização das hipóteses, pois isso seria cair de volta em princípios ocultos e abstratos⁷⁸. Esta posição pode ser encontrada em Diderot em seu escrito *Da Interpretação da natureza*, no qual defende três meios principais para o estudo da natureza: a observação, a reflexão e a experiência⁷⁹.

⁷⁸ Segundo Japiassu (1991), os pensadores do século XVIII elevaram o pensamento de Newton a representante máximo de um racionalismo pautado na experiência. Com Newton, partindo dos dados que podem ser experimentados, romper-se-ia definitivamente com todo pensamento oculto. Porém, há outro lado de Newton que se revela: Newton leitor dos herméticos, e com um olho na alquimia. Ehrard (1970) apresenta também um lado hipotético e especulativo de Newton: a causa da atração não foi por Newton evidenciada. Um dos maiores entusiastas e divulgador do pensamento de Newton na França, Voltaire suspendeu essa queda de Newton na especulação e respondeu: “uma causa escondida não é forçosamente uma qualidade oculta.” Ver a este respeito Ehrard (1970), *op.cit.* Cassirer (1994), por sua vez, estaria mais de acordo com Voltaire: quando Newton delimita o seu conhecimento sobre a gravitação, descrevendo o movimento dos corpos, mas não explicando a causa desse movimento, não estaria caindo numa especulação, mas clarificando que a gravitação é uma das propriedades da matéria, mas não a única e nem a essencial.

⁷⁹ Segundo Diderot (1989): “A observação recolhe os fatos, a reflexão os combina, e a experiência verifica o resultado da combinação. É preciso que a observação da natureza seja assídua, que a reflexão

Para Cassirer⁸⁰, a importância de Newton se fundamenta por conceder primazia aos fatos e não às leis universais. Newton usa de um raciocínio analítico, explorando fenômeno a fenômeno, parte a parte, mas reconhece que todo conhecimento é limitado e provisório. Somente a continuidade nos estudos sobre a natureza, sempre pautada na experiência, pode levar ao alcance de uma teoria, e mesmo assim, provisória. Decifrar os mecanismos da natureza requer suspender um conhecimento antecipado e prévio que pressupomos sobre a natureza. Cada experiência é um fenômeno que revela sua complexidade. Teoria e experiência não se excluem. Por sua vez, a teoria não é um modelo abstrato sobre fenômenos naturais, mas acompanha a observação da natureza.

Em síntese, ocorre assim uma alteração fundamental na visão de natureza e na ordem do saber: seja no modelo cartesiano, seja no de Newton, o homem estará emancipado, pela razão, para indagar e decifrar a natureza. Nada de superstições e obscurecimentos quando se volta os olhos para a natureza, que é entendida como ordem racional no universo, obedecendo às leis naturais. Cabe ao homem, desenvolvendo sua faculdade da razão, explorá-la profundamente. Desvendar a natureza é reconhecer a linguagem de Deus, porém Deus é visto como ser racional que imprimiu na natureza caracteres passíveis de decodificação pelo homem.

seja profunda e que a experiência seja exata. Raramente se vê estes meios reunidos. Também os Gênios criadores não são comuns.” In: *Da interpretação da natureza e outros escritos*. XV, p. 39

⁸⁰ CASSIRER, E. (1994). *op. cit.*

Rousseau, como filho legítimo do Século das Luzes, abrigaria tanto a herança cartesiana quanto a de Locke e a de Newton; guardaria, contudo, sua singularidade.

2.2. Os sentidos da natureza em Rousseau

2.2.1. A natureza do conhecimento e o conhecimento da natureza em Rousseau

Rousseau é considerado um dos mais ferrenhos críticos do desenvolvimento da ciência. Em seu entender, os avanços científicos haviam contribuído mais para corromper os costumes dos homens do que para aprimorá-los. Lembremos que no *primeiro Discurso* Rousseau associa o avanço da ciência com a degeneração entre os homens, haja vista o exemplo de Roma. Nesse discurso há até uma passagem bem instigante na qual Rousseau radicaliza e esbraveja: "povos, sabeis, pois, de uma vez por todas, que a natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filhos."⁸¹ Conhecer a natureza pela ciência é visto como

⁸¹ *primeiro Discurso*, p. 346

ato antinatural, é infringir uma restrição que é natural, pois é a própria natureza que nos preserva do conhecimento. Tal posição de Rousseau está fundamentada em sua constatação de que à medida que o homem mais conhece a natureza (pela ciência) ele mais desconhece a si mesmo, tornando-se alienado. O avanço científico não é acompanhado pela melhoria do homem (no sentido moral), mas por uma perversa degeneração. É preciso lembrar que, segundo Rousseau, em épocas remotas o homem viveu em estado de perfeito equilíbrio com a natureza. Ao invés de conduzir os homens para esta origem perdida, a ciência cada vez mais o separa da natureza e os afasta.

Entretanto, sempre que se reflete sobre o pensamento de Rousseau é preciso fazer concessões. No *primeiro Discurso*, se a ênfase inicial foi no ataque a ciência, por outro lado, já quase ao final desse mesmo discurso, Rousseau passa a fazer referências de reconhecimento às mais eminentes personalidades científicas do século XVII:

Os Verulamios, os Descartes e os Newtons, esses preceptores do gênero humano, não tiveram preceptores, e qual o guia que os teria conduzido até onde os levou seu imenso gênio? (...) Se é preciso permitir a alguns homens entregaram-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano.⁸²

Detenhamo-nos em seu reconhecimento a Descartes. Esta questão é-nos interessante, pois, sempre que se pensa sobre os infortúnios da modernidade, é Descartes que nos vem à mente. É com Descartes, através de

⁸² *primeiro Discurso*. p.359

suas reflexões e de seu método, que natureza e homem se encontram separados. Claval, apoiando-se em Lenoble, faz a seguinte consideração sobre o racionalismo do século XVII: "O mundo exterior se tornou dessacralizado, privado de toda dimensão mística: ele é de ordem instrumental e não merece nenhuma consideração."⁸³ Descartes defende o bom uso da razão. A ciência pode tornar-se muito útil em nossa vida, pois ao conhecermos o mecanismo da natureza podemos dominá-la. Assim, conhecer tem como finalidade a utilidade. Segundo Descartes:

(...) ao invés dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, poderíamos empregá-las do mesmo modo em todos os usos a que são adequados e assim nos tornarmos como que senhores e possesores da natureza.⁸⁴

Gonçalves reconhece nesta passagem do *Discurso do Método* a marca do pensamento moderno:

Dois aspectos da filosofia cartesiana aqui expressos vão marcar a modernidade: 1º) o caráter pragmático que o conhecimento adquire - 'conhecimentos que sejam muito úteis à vida em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas'. Dessa forma, o conhecimento cartesiano vê a natureza como um recurso (...). 2º) o antropocentrismo, isto é, o homem passa a ser visto como o centro do mundo; o sujeito em oposição ao objeto, à natureza. O homem, instrumentalizado pelo método científico, pode penetrar os mistérios da natureza e, assim, torna-se 'senhor e possuidor da natureza'.⁸⁵

⁸³ "Le monde extérieur est désacralisé, privé de toute dimension mystique: il est de l'ordre instrumental et ne mérite aucune considération." Cf. Claval, P. (1980). *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris, PUF, 1980. p. 39

⁸⁴ DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1996, p. 69.

⁸⁵ GONÇALVES, C.W.P. (1990). *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo, Ed. Contexto. p.33

Dessa forma, considerando que é com o método cartesiano que se alicerça a ruptura entre o homem e a natureza, na qual a natureza é entendida como um objeto, passível de ser conhecida pela razão (a ciência), Rousseau nos surpreende ao conceder a Descartes tamanho reconhecimento. Afinal, ao nos propor também os sentimentos e os sentidos como tão importantes quanto a razão Rousseau estaria como que insurgindo-se contra o *Discurso do Método*. Porém, há muitas coincidências entre Descartes e Rousseau. A *profissão de fé do Vigário saboiano* já começa com referência a Descartes. "Eu estava naquelas disposições de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade."⁸⁶ As similitudes não terminam aí. A estrutura da *Profissão de fé* segue a mesma estrutura do *Discurso do Método*, o que leva Salinas Fortes⁸⁷ a considerar que a *Profissão* é um *Discurso do método* de Rousseau, que entretanto vai seguir caminhos diferentes. De fato, há diferenças entre Descartes e Rousseau, mas antes de apontá-las, convém apontar o que é similar, por prudência. A analogia evidencia que a teoria do conhecimento em Rousseau é em parte influenciada pela herança cartesiana; conseqüentemente, a percepção de natureza em Rousseau estará presa também a esse referencial.

⁸⁶ *Emílio*. Livro IV. p.357

⁸⁷ SALINAS FORTES, L.R. *O bom selvagem*. São Paulo, FTD.1989.

2.2.1.1. Rousseau cartesiano

Descartes inicia a primeira parte do *Discurso do método* discorrendo sobre a questão do bom senso e da razão, comum a todos os homens. Considera, entretanto, como já se viu, que mesmo sendo uma faculdade universal, quando não bem conduzida a razão pode levar-nos a um raciocínio errado sobre as coisas. É esta constatação, apresentada na primeira parte do *Discurso*, que justifica a necessidade em Descartes de um método para conduzir a razão sempre para o caminho da verdade. Em a *Profissão de fé*, com o objetivo de edificar não um método para a ciência, mas de professar seus artigos de fé, o vigário esclarece logo no início que não é sábio e nem filósofo, mas possui o “bom-senso” e ama a verdade. É um homem simples, engana a si mesmo ou aos outros não por vaidade, presunção, mas por pura simplicidade. Se engana é por conduzir erroneamente o seu bom-senso. É nesses termos que o vigário justifica que, como Descartes, também procura a verdade e, para tal, sente a necessidade de edificar uma regra de comportamento com o fim de não submeter-se aos erros provindos das opiniões dos outros.

Ainda na primeira parte do *Discurso*, Descartes discorre sobre sua relação com o saber. Esclarece que desde a infância alimentava uma expectativa em relação ao conhecimento. “(...) fui alimentado com as letras desde minha infância e, por terem me persuadido de que por meio delas poderia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida,

tinha um imenso desejo de aprendê-las.”⁸⁸ O vigário também discorre sobre a condição que o ligou ao conhecimento; mas, diferentemente de Descartes, o vigário, filho de simples camponeses, confessa que se ligou ao sacerdócio mais por imposição do que pelo desejo ao conhecimento. “Com certeza, nem meus pais nem eu importávamo-nos muito com saber o que era bom, verdadeiro e útil naquilo, mas sim o que era preciso para ser ordenado.”⁸⁹

As motivações para o conhecimento são diferentes entre Descartes e o Vigário. Contudo, Rousseau segue o mesmo estilo de Descartes no *Discurso do Método*. O vigário discorre sobre sua educação e como se ligou ao conhecimento. Mas se Descartes alimentava expectativa em relação ao conhecimento, o vigário ignorava a importância de tudo aquilo. Voltemos a Descartes: logo que termina o seu ciclo de estudos, em lugar de se reconhecer como um sábio, sente-se desiludido. Sua expectativa infantil frustrou-se, pois o conhecimento adquirido não lhe ensinava nada de útil à vida: “encontrava-me enredado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância.”⁹⁰

O vigário passaria pela mesma crise que Descartes passara. Entretanto, suas frustrações e indagações não partiriam de uma dúvida no plano da ciência, mas sobre a moral e sobre os preceitos autoritários da religião. Como homem simples, sempre respeitou o casamento, e como padre, por não ter

⁸⁸ Descartes, R. *O Discurso do método*. p.8

⁸⁹ *Emílio*. Livro IV.p.356.

⁹⁰ *Discurso do Método*, p.8

cumprido o preceito da castidade, foi censurado pela Igreja. É esse descompasso entre suas crenças e as imposições religiosas que o faz indagar: em que consistem a verdade e a justiça? Se ao indagar a utilidade de tanto estudo adquirido Descartes se sente um pouco frustrado, o ponto de partida para a crise do vigário foi por não ter aceito a castidade como preceito legítimo, e por ter indagado o seu fundamento. Nesse sentido ele duvida da opinião e dos preceitos do sacerdócio. É por essa via que ele vai edificar sua regra de comportamento. Percebamos que, apesar das diferenças de situação, o caminho de Rousseau será o mesmo de Descartes. Se Descartes duvida dos seus antigos professores, da educação que teve no colégio jesuíta, se não se satisfaz com os estudos especulativos e propõe edificar um melhor método para a ciência, a dúvida do vigário é em relação aos preceitos religiosos. Transporta, assim, a dúvida cartesiana, cujo objetivo é estabelecer um método de estudo para a natureza, e a leva para o plano da moral. Mas voltemos ao *Discurso do método*.

Ao final dos seus estudos Descartes reflete sobre os livros lidos e sobre as disciplinas que estudou. Percebe então que grande parte do seu estudo não lhe transmitiu um conhecimento útil à sua vida. Ao contrário, muitas das disciplinas estavam mais presas ao passado e ensinavam pouco sobre o presente⁹¹. Verificando ainda quais disciplinas lhe seriam úteis, Descartes

⁹¹ É preciso fazermos aqui uma interrupção na analogia entre Descartes e Rousseau, atendo-nos a uma questão que interessa de perto à geografia: a questão do tempo. Em seu instigante livro *La Géographie des Humanistes*, procurando demonstrar a importância que a geografia teve na educação jesuítica, Dainville (1969), assinala dois pontos em torno do século XVII sobre a questão da geografia. Segundo ele, até a primeira metade do século XVII, a geografia que se requisitava era recurso para entender a história dos antigos: Homero e Ovídio. Liam-se os antigos e, para melhor localizar suas histórias, usava-se a geografia. Essa geografia era para identificar lugares no passado, o que acabou ocasionando uma

renuncia ao estudo da teologia pois considera que as questões sobre Deus estão acima de sua inteligência. Rousseau, na figura do vigário toma o mesmo caminho de Descartes: “Conhecendo minha insuficiência, nunca raciocinarei sobre a natureza de Deus, (...)”⁹² Em relação à filosofia, Descartes observa que os filósofos se expressavam em opiniões diversas e ele as considerava todas falsas. Resolve então seguir um caminho próprio: volta para si mesmo, pois seguir sua razão era mais confiável do que seguir a opinião dos outros. O vigário também se sente confuso e, como Descartes, põe-se a indagar sobre as opiniões recebidas e também sobre os livros consultados, chegando à mesma conclusão de Descartes: “consultei os filósofos, folheei seus livros, examinei suas diversas opiniões.(...) escutá-los não era a maneira de sair de minha incerteza.”⁹³ Como Descartes, o vigário toma uma resolução:

Compreendi também que, longe de me libertar de minhas inúteis dúvidas, os filósofos só faziam multiplicar as que me atormentavam e não resolveriam nenhuma. Tomei, então, um outro guia e disse

perda no ensino do entendimento da realidade do presente. Ou seja, o passado era mais bem entendido do que o presente. A geografia não tinha o compromisso com o presente, era apenas instrumento de posição de lugares no passado. A geografia que se entendia como histórica utilizava-se do mapa, mas para entender antigas monarquias e antigas conquistas de guerra. A geografia era apenas a porta de entrada para entender a História, e sempre subsidiária do estudo do passado. Com essa insatisfação é que P. Briet, no fim do século XVII, em seu trabalho *Parallèles*, propõe a separação entre o estudo do passado e do presente. Essa distinção é decisiva, pois estimulou a crítica de uma geografia voltada para o passado e fundamentou o estudo do presente. Outras questões permitiram que a geografia se voltasse mais para o presente, como o papel preponderante dos relatos dos viajantes. Durante longo tempo o ensino da geografia se nutriu das informações dos viajantes, tanto jesuitas quanto leigos. Segundo Dainville, viajando pelo Oriente (China, Sião, Pérsia, Japão) e pela América, os viajantes escreviam o que os olhos viam de imediato. Seus relatos de viagem tornavam-se fontes para as aulas com a descrição de lugares distantes, sua natureza e costumes. São, portanto, relatos do presente e de lugares considerados exóticos que impregnavam a mentalidade tanto do século XVII quanto do XVIII. É preciso fazer ainda uma ressalva: Apesar de Descartes mostrar-se insatisfeito com a fixação dos estudos no passado, e Dainville também em seu livro apontar a possibilidade de novos estudos que a geografia teve ao libertar-se do passado, por sua vez Dainville não demonstra grandes atrativos por Descartes, pois, para ele, a geografia teve papel muito importante na educação jesuítica, da qual Descartes foi crítico. Com as reformas advindas após Descartes, a geografia se tornou mais um assunto de moda para ser discutido nos salões do que propriamente um assunto científico.

⁹² *Emílio*. Livro IV. p. 372

⁹³ *Emílio*. Livro IV. p. 358.

com meus botões: consultemos a luz interior, desorientar-me-á menos do que eles me desorientam, ou pelo menos, meu erro será meu e perverter-me-ei seguindo minhas próprias ilusões do que me entregando às suas mentiras.⁹⁴

Assim como Descartes resolveu partir de suas próprias dúvidas e edificar um método para melhor exercer sua razão, Rousseau faria o mesmo caminho, mas com uma diferença fundamental: se o método cartesiano se caracteriza por desconfiar dos sentidos e proceder por uma seqüência lógica: dedução, análise, enumeração e utilizando-se da linguagem matemática, para validar seu método, Rousseau toma outro caminho bem diferente do de Descartes: “Trazendo pois em mim o amor à verdade como única filosofia, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retomo com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento,(...)”.⁹⁵ (grifo nosso).

Enquanto para Descartes o voltar a si mesmo exigiu posteriormente maior objetividade através de seu método para vencer a dúvida, Rousseau se apoiaria na evidência do seu coração, em suas boas intenções. O indicador da boa condução de sua razão não está em procedimentos intelectuais e lógicos, mas na sua intuição, no seu coração. É aqui que reside a diferença fundamental entre Descartes e Rousseau. Descartes é um sábio cientista; sua

⁹⁴ *Emílio*. Livro IV, p. 360

⁹⁵ *Emílio*. Livro IV, pp. 360-361

preocupação de atingir a certeza é mediada pelo rigor metodológico através da matemática. Quando critica a filosofia especulativa, seu alvo se volta para o estudo da natureza. Rousseau percorre o mesmo trajeto de Descartes, mas seu estudo prático está na ordem humana. Enquanto Descartes se dedica cada vez mais a estabelecer hipóteses e a encontrar leis naturais, Rousseau se recusa a ser um cientista da natureza. Se para Descartes compreender o mecanismo da natureza implica necessariamente desde o início nos afastarmos dos sentidos, Rousseau por sua vez desconfiará da razão. Em seu entender, as operações intelectuais, como deduzir, comparar e enumerar são falíveis. Se para Descartes os sentidos enganam, Rousseau traz um dado interessante: não são os sentidos que enganam pois eles existem por si mesmos, independente dos critérios intelectuais. O engano está no homem (aqui entendido como o sujeito que quer conhecer), em sua interpretação, pois, por mais bem conduzida que esteja a razão, há sempre a possibilidade do erro. "Sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade."⁹⁶

Mas não nos apressemos. Apesar de duvidar da razão, Rousseau é um racionalista e nem se entregou assim tão facilmente aos sentidos e aos sentimentos. A diferença para Descartes é que o uso da razão em Rousseau tem outros fins. Rousseau faz uma leitura de Descartes, até o ponto em que o *Discurso do método* lhe é pertinente e útil; porém, a crença na razão não é

⁹⁶ *Emílio*. Livro IV. p. 364

suficiente como o único critério de verdade, e nesse sentido requisita o sentimento interior. Como Descartes, Rousseau busca a verdade, mas com o fim de discernir o verdadeiro do falso no plano da moral. O sentimento e os sentidos como acrescidos à razão não seriam aceitos em Descartes, mas para Rousseau, quando se transporta do plano da natureza física para o da natureza humana, a razão não é suficiente. Como leitor de Descartes, vale-se do princípio da dúvida em relação aos estudos especulativos; mas, enquanto Descartes diz: "Penso, logo existo" Rousseau professa: "Sinto, existo". Enquanto Descartes discursa: "(...) é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros e tão sólidos como teriam sido se tivéssemos tido inteiro uso de nossa razão desde a hora de nosso nascimento, e se tivéssemos sido conduzidos sempre por ela."⁹⁷ Rousseau, o preceptor, professa: "Como tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossos olhos."⁹⁸

Rousseau propõe-se desenvolver a razão adormecida em seu aluno, mas sem passar por livros ou por exercícios de matemática, como faria Descartes. Leva seu discípulo para os campos e lhe sugere escalar montanhas. Mas tais divertimentos, por sua vez, não são desprovidos de utilidade. O sensualismo de Rousseau é crivado de racionalizações. Quando Emílio corre, Rousseau o incita a medir distâncias. Quando brinca de

⁹⁷ *Discurso do método*. p.17 (grifo nosso)

⁹⁸ *Emílio*. Livro II. p.141

desenhar, o preceptor lhe dá aulas de perspectiva. Quando Emílio, já cansado de tanto passear pela floresta, perde-se e se desespera, o preceptor lhe dá lições sobre a posição dos astros e orientação. Emílio, é bom que fique claro, será educado para saber bem observar a natureza: "ilustraremos, pintaremos, rabiscaremos, mas, em todos os nossos rabiscos, não deixaremos de observar a natureza."⁹⁹ Ora, a observação não é um ato passivo. É preciso, para tornar-se um bom observador, uma série de exercícios. Os geógrafos sabem disso. Para observar é preciso técnica. Uma boa visão, selecionar o que será visto, capacidade de descrever o que observa como também requer condições prévias: o interesse em observar algo, o propósito e o planejamento. A observação é seletiva, e para selecionar é preciso ter critérios. Observar não é sentir, pois as sensações são passivas, e a observação requer raciocínio. Assim, muito habilmente, Rousseau vai percorrendo toda uma trajetória de como se forma o conhecimento em o *Emílio*, que não deixa nada a desejar a nenhum racionalista: primeiro os sentidos; segundo, a percepção, que já é ativa, pois trabalha as sensações e, enfim, a observação, que já é muito mais elaborada do que a percepção. Rousseau não valoriza, em momento algum, a idéia de que seja possível atingir o conhecimento através de dados puros. Rousseau tem horror a qualquer idéia de absurdo, de caos, de confusão, e fazer opção pela primazia dos dados puros é cair no grande caos das sensações primárias. Das leituras de Locke e da amizade com Condillac passa a considerar as sensações como condição primeira para todo conhecimento,

⁹⁹ *Emílio*. Livro II, p.171

mas também como Locke, não se estabiliza nas sensações¹⁰⁰. Em Rousseau as sensações são compreendidas como necessárias, mas provisórias. Pelas sensações Emílio aprenderá a medir, a comparar, a discernir, a ter noção de proporção, não será um ser passivo ante suas experiências sensitivas, mas saberá julgá-las. “(...) no começo, nosso aluno só tinha sensações, e agora tem idéias; ele apenas sentia, agora julga.”¹⁰¹ Parte de um princípio diferente do de Descartes, a valorização dos sentidos, mas também atinge a razão.

Para Rousseau, a faculdade do entendimento faz parte da essência do homem. A razão é latente, somente necessita de uma ocasião para efetivar-se¹⁰². Assim, quando requer os sentidos é porque compreende que estes podem, se bem aprimorados, levar-nos ao bom uso da razão. Rousseau não era nada ingênuo a ponto de entregar-se a um puro sensualismo. A natureza era um meio para a educação do seu aluno, e Rousseau sempre selecionou o

¹⁰⁰ Apesar de se apoiar no sensualismo lockiano, Rousseau seria um tanto crítico em relação a Locke. Em o *Emílio*, segundo Humblé (1988) Locke é citado cerca de dez vezes, mas na maior parte dessa referência Rousseau se posiciona negando a teoria de Locke. Posição interessante esta, pois seguindo Humblé, o *Emílio* coincide em grande parte com um livro sobre educação que Locke escreveu em 1693, intitulado *Pensamentos sobre a Educação*. Rousseau deve ter lido este livro e fez uma leitura bem própria, pois inverte as proposições de Locke. Por exemplo, critica Locke por raciocionar desde cedo com as crianças, e dá o exemplo do globo terrestre que Locke apresenta para o ensino de geografia com as crianças. Rousseau o critica propondo que em lugar de um estudo abstrato pelo globo de papelão, o ideal é ensinar as crianças sobre o que elas têm de mais próximo, como, por exemplo, a conhecer o lugar onde mora. Entretanto, segundo Humblé, Locke não foi tão taxativo como diz Rousseau. O filósofo que propõe o raciocínio desde cedo é Descartes e não Locke. É Descartes que afirmava princípios inatos. Locke discordou propondo que todo conhecimento é adquirido. Mas Rousseau tem muitas semelhanças com Descartes para criticá-lo. Em Rousseau, a consciência é inata, assim como para Descartes inata é a razão. Ora, a consciência em Rousseau é uma espécie de razão sentimental, pois é por ela que temos a capacidade de julgar as ações como boas ou como más. Difere da razão porque o seu alvo é discernir valores morais e não apenas estar a serviço de um conhecimento pragmático, mas é tão inata quanto a razão cartesiana. Ver: HUMBLÉ, P. Locke-Rousseau. *Revista Perspectiva*. UFSC, n.11. jul-dez. 1988, pp.84-96.

¹⁰¹ *Emílio*, Livro IV. p. 262

¹⁰² Assim foi com a saída do homem do estado de natureza. Logo que necessitou, construiu instrumentos e venceu a natureza. Em *A nova Heloisa*, quando Júlia percebe as desvantagens de sua insensatez, como num passe de mágica recupera a razão. Ver Carta XVIII, parte III.

que na natureza seria útil para a educação do seu pupilo, como também ponderou sobre o uso dessa natureza. “Entregai-o a princípio sem problemas à lei da natureza, mas não esqueçais que entre nós ele deve estar acima dessa lei.”¹⁰³ É esta atitude de Rousseau que leva Starobinski a afirmar: “O mundo natural em que Emílio vive é na realidade obra do preceptor.”¹⁰⁴ Não há nenhuma entrega ingênua e incondicional de Emílio à natureza. A educação pelos sentidos somente tem validade porque Emílio tem a seu lado, ou melhor, a natureza tem, como contrapartida, o preceptor - que é o próprio artifício. Quando o preceptor ensina Emílio a julgar pelos sentidos há uma diferença fundamental entre o preceptor e o seu aluno: o preceptor já passou por todas as etapas operacionais da formação da razão. Já está no ápice de seu conhecimento que é pensar racionalmente, o que lhe possibilita até mesmo dispensar o uso dos sentidos. Lembremos que o estado de natureza, referenciado de passagem no *Emílio*, é pura especulação hipotética, nem mesmo Rousseau acredita que tal estado tenha existido. O preceptor já está na fase da razão intelectual, capaz de abstrair, hipotetizar e conceituar. Se Emílio teria como único livro a natureza, e com rara exceção leria Robinson Crusoe, o preceptor, por sua vez, já leu muito. Nem os sentidos, ou a natureza têm o controle absoluto do homem. “Não sou, pois, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente, e, digam o que disserem da filosofia, ousarei aspirar à honra de pensar.”¹⁰⁵

¹⁰³ *Emílio*. Livro II. p.147

¹⁰⁴ STAROBINSKI, J. (1991). *Op.cit.* pp. 223-224.

¹⁰⁵ *Emílio*. Livro IV. p. 364

Contudo, é necessário considerarmos que Emílio não seria incentivado a ser um cientista; mas todo o conhecimento que Rousseau lhe transmite é para que, pela razão, ele possa viver em sociedade. Pensar aqui equivale a pensar sobre a moral, os preceitos religiosos e políticos. A razão esclarecedora de Rousseau requer os sentimentos como estruturadores de uma vida social, pois para Rousseau de nada adiantaria sermos racionais se nos faltasse a compaixão pelos nossos semelhantes. Neste sentido, é preciso retomarmos um ponto fundamental no pensamento de Rousseau: se Jean-Jacques Rousseau requer o aprimoramento dos sentidos em Emílio - e nesse objetivo a natureza é o centro de toda a educação - o aprimorar os sentidos possui também seus limites. Emílio usaria somente seu corpo para melhor desenvolver os seus sentidos. Rousseau não faria com ele nenhum exercício utilizando de instrumentos, como por exemplo, microscópio, luneta etc. Como observador da natureza, sua visão assim como o tato deverão ser perfeitas, mas nada de estendermos a nossa visão através de outros instrumentos que não o próprio corpo. É aqui que, pensamos, reside a característica fundamental de Rousseau: recusou o conhecimento da natureza mediatizado por instrumentos. A natureza deve ser estudada, mas até o limite de nossas sensações corporais. Recusou o estudo da mineralogia e da anatomia - o primeiro por ser uma atividade subterrânea e requeria ainda, na visão de Rousseau, muitos experimentos em laboratório como também muito dinheiro¹⁰⁶. A anatomia, porque a sensibilidade de Jean - Jacques Rousseau

¹⁰⁶ Em extensa nota (i) do *segundo Discurso* Rousseau considera a atividade da mineração como insalubre, trabalho indigno para o homem, não somente por tirar-lhe a visão da beleza, mas por lhe trazer danos a sua saúde.

não lhe permitia dissecar corpos mortos. Escolhe assim a botânica que lhe traria ao mesmo tempo a possibilidade de contemplar a natureza como também de estudá-la, utilizando-se somente de simples instrumentos como a lupa e o estilete. “A botânica é o estudo do ocioso e preguiçoso solitário: um estilete e uma lupa são todo o equipamento de que precisa para observá-la.”¹⁰⁷ Nenhum instrumento entre ele e a natureza. Assim como o homem da natureza dependia apenas de seu corpo para sobreviver, Rousseau deseja um estudo da natureza utilizando-se apenas de suas habilidades corporais. Herborizar para Rousseau é desvendar a natureza, mas utilizando-se primordialmente do conhecimento que advém de suas sensações. “Atraído pelos agradáveis objetos que me rodeiam, considero-os, contemplo-os, comparo-os, aprendo enfim a classificá-los, e eis-me de repente tão botânico quanto precisa sê-lo aquele que quer estudar a natureza somente para encontrar continuamente novas razões para amá-la.”¹⁰⁸

Eis a diferença fundamental entre Rousseau e Descartes. O estudo da natureza não para se tornar senhor e nem muito menos para ela lhe ser útil. Mas Rousseau quer amar a natureza e, ao herborizar, desde a juventude com Madame de Warens, Rousseau sempre se negou a estudar as plantas por seu uso medicinal. Sua herborização não é como um cientista, mas como um colecionador. Através das plantas guardadas, Rousseau relembra dos dias de caminhada, do prazer que sentiu ao coletar cada planta.

¹⁰⁷ *Os devaneios do caminhante solitário*, p. 137.

¹⁰⁸ *Os devaneios do caminhante solitário*, p. 39

Provavelmente quando Rousseau leu Descartes não deve ter previsto as conseqüências do método cartesiano, daí toda sua admiração declarada ao filósofo da modernidade. Rousseau não enxergou que a influência cartesiana sobre a ciência, que se edificaria nos séculos seguintes, imporia cada vez mais a técnica em oposição aos sentidos e aos sentimentos, como também legaria um conhecimento cada vez mais utilitarista e pragmático em relação à natureza. De Descartes se apoiou no princípio da dúvida e em sua concepção de natureza e de universo (como veremos a seguir), mas os seus olhos para a natureza diferiam dos fins cartesianos.

Contudo, é preciso reiterarmos que mesmo possuindo objetivos diferentes de Descartes, Rousseau não deve ser confundido como um sentimentalista afetado e adepto das puras sensações. Starobinski¹⁰⁹ muito bem demonstra que Rousseau aceitou que entre o homem e a natureza se impunha uma distância e reconheceu muito bem que o estudo da natureza é uma representação, mas nem por isso renunciou ao seu projeto de ser um ativo contemplador da natureza. Ao reconhecer na natureza apenas leis mecânicas, como o movimento de causa e efeito, por outro lado o seu olhar se extasia ante a maravilha do espetáculo divino. Impressiona-o a natureza em seu conjunto, pelas suas formas e cores. O seu horror à anatomia e à mineração significam sua recusa a todo saber que se afasta da beleza da natureza.

¹⁰⁹ STAROBINSKI, J. (1991). *Op.cit.*

Com certeza, Rousseau não prodigalizou a imagem atual do cientista - aquele que estuda a natureza em laboratório cercado de instrumentos e de técnicas. Seu conhecimento da natureza requeria primeiramente que o homem pudesse conhecer a sua potencialidade, mas através dos seus sentidos. A natureza não era um objeto, uma coisa, mas transborda de afetividade. Todo conhecimento que dependesse de outros instrumentos que não o próprio corpo foram recusados por Rousseau. Mas é preciso não confundir essa recusa pelo instrumento como uma recusa à razão. Como um pensador moralista, com toda sua argúcia Rousseau utilizou-se muito bem da razão. Comparou os diferentes povos alimentando-se dos relatos dos viajantes. Criticou como Buffon a falta de rigor metodológico de tais relatos. Desde sua juventude debruçou-se solitariamente sobre os livros de Puffendorf, Locke e Hobbes e discordou destes pensadores, propondo novo conceito de estado de natureza. Quando viajava pela Europa urbana e pelos campos, sempre empunhou a pena e nos legou belas descrições. Como diz Cassirer: "O conhecimento para Rousseau não oferece perigo enquanto não tenta elevar-se acima da vida e separar-se dela, enquanto serve à própria ordem da vida. O conhecimento não deve reivindicar nenhuma primazia absoluta, pois no reino dos valores espirituais é a vontade moral que merece primazia."¹¹⁰

Enfim, resta-nos considerar que sua leitura de Descartes foi muito generosa. Enquanto seus contemporâneos, como Diderot, indagavam a mecânica cartesiana como modelo para o estudo da natureza terrestre,

¹¹⁰ CASSIRER, E. (1980). A questão Jean-Jacques Rousseau. p. 396.

Rousseau o adotou. Admirador confesso de Descartes, confortavelmente seguiu as trilhas do *Discurso do método*, não somente na estruturação da *Profissão de fé*, mas também em seu conteúdo: pela voz do vigário, Rousseau professa a mesma concepção de universo e de natureza cartesiana, como veremos a seguir.

2.2.2. A natureza física

O primeiro ponto que precisamos advertir ao leitor é que não se encontra em Rousseau nenhum estudo sistemático sobre a natureza. Apesar de suas tentativas iniciais,¹¹¹ Rousseau não se aventura a estabelecer hipóteses sobre os fenômenos naturais, nem muito menos pretende elaborar uma teoria e ou um método de pesquisa para a natureza, como foi a tentativa de Diderot ao escrever *Da interpretação da natureza*, por exemplo. Apesar de tão invocada em sua filosofia, a natureza não merece um estudo sistemático. Contudo, isso não significa que não haja em Rousseau uma concepção de natureza física. Mesmo sendo avesso ao cientificismo, Rousseau não deixa de fornecer alguns subsídios sobre o que entende por natureza.

No conjunto dos textos consultados, somente em a *Profissão de fé do vigário saboiano* Rousseau se propõe esboçar o que compreende por universo

¹¹¹ Rousseau na juventude se entretive em algumas experiências químicas, chegando até a escrever “uma exposição dos *Fondements de la chimie*.” Cf. Cassirer, E. (1994). *Op. cit.* p.78. Também em Paris participou de alguns cursos de Química.

e por natureza, mas mesmo assim a *Profissão* se apresenta mais como um acerto de contas com os materialistas e ateus, do que propriamente uma tentativa de Rousseau em fazer uso da razão para indagar sobre a natureza. Nesta *Profissão*, mesmo tecendo algumas críticas a Descartes¹¹² podemos verificar o quanto Rousseau é cartesiano quando professa o que entende por universo e por natureza. Vejamos:

Rousseau considera que o universo (mundo físico, ou natureza)¹¹³ - é constituído por uma entidade essencial: a matéria. A existência da matéria, segundo Rousseau, é comprovada pelas suas próprias experiências sensíveis: as sensações passam pelo seu corpo, mas a sua causa lhe é desconhecida. Daí ele constata que existem seres fora de seu próprio corpo. "Assim, não apenas eu existo, mas outros seres, a saber, os objetos de minhas sensações, e mesmo que esses objetos não passem de idéias, continua sendo verdade que essas idéias não sou eu."¹¹⁴ E mais adiante acrescenta: "Tudo o que percebo pelos sentidos é matéria,(...)"¹¹⁵ Considera como matéria tudo aquilo que existe e é produzido fora do seu ser, e o agregado de matéria constitui um corpo. Seguindo as trilhas de Descartes¹¹⁶, para Rousseau matéria é extensão

¹¹² Rousseau critica Descartes por não ter evidenciado a causa dos turbilhões giratórios e por trabalhar demais com dados.

¹¹³ Rousseau prefere o termo universo a natureza, pois usa-o com mais frequência. Mas no decorrer da *Profissão*, ao mesmo tempo que tece considerações sobre a física celeste passa a falar também sobre a natureza na superfície terrestre. O mesmo modelo explicativo, apoiado em Descartes, sobre a física celeste, é transportado para Rousseau na escala dos fenômenos naturais terrestres.

¹¹⁴ *Emílio*. Livro IV, p. 361.

¹¹⁵ *Emílio*. Livro IV. p. 364

¹¹⁶ Sobre Descartes nos apoiamos em: Cindra, J. Lourenço. Há quatrocentos anos nascia René Descartes, o filósofo da dúvida metódica. *Revista da SBHC*, nº 15. pp.67-78, 1996. Também utilizamos o *Discurso do método*. 1996.

(possui profundidade, largura e comprimento) e é divisível.¹¹⁷ Desta constatação deduz as propriedades da matéria: o repouso e o movimento. Concebe dois tipos de movimento: o comunicado e o espontâneo. No primeiro, o comunicado, a “causa motriz” é alheia ao corpo; no espontâneo, a causa do movimento está no próprio corpo. O movimento espontâneo ocorre nos corpos animados. Por exemplo: segundo Rousseau, o movimento de levantar os braços provém do próprio ser que levanta os braços. É o ser animado que decide se levanta os braços ou não. Somente os seres animados possuem a capacidade do movimento espontâneo. Os corpos inanimados estão ausentes de movimento. Uma força exterior age sobre eles.

Entretanto, se um corpo animado produz movimento, por mais autônomo que seja esse movimento, requer uma vontade que o impulsiona. Utilizemos o exemplo de Rousseau: movo o corpo para onde e quando quero, mas o que faz com que eu tenha a vontade de movê-lo? A força que determina tanto a vontade de um corpo animado quanto o movimento de um corpo inanimado é externa à matéria. Denega, desta forma, o materialismo, pois concebe que uma causa - a vontade - é que impulsiona o movimento do universo.

O mundo não é um grande animal que se move por si mesmo; há, pois, alguma causa de seus movimentos estranha a ele, a qual não percebo; mas a persuasão interior torna-me essa causa de tal modo sensível que não possa ver o sol caminhar sem imaginar uma força que o empurre, ou, se a terra gira, acredito sentir uma mão que a faz girar.¹¹⁸

¹¹⁷ Emílio teria muitas lições sobre perspectiva, como também desde cedo, em sua primeira infância, Rousseau já discorreria sobre a necessidade de dar lições da idéia de extensão para Emílio.

¹¹⁸ *Emílio*, Livro IV .p. 366

Esta concepção de Rousseau (da matéria ausente de um movimento que lhe é própria e essencial) se assemelha à concepção cartesiana: “o movimento fôra criado por Deus, que devido à sua imutabilidade o conserva inalterado na natureza.”¹¹⁹ O movimento de um corpo é o efeito de uma causa que é estranha ao próprio corpo. Esta causa oculta, Rousseau e Descartes concebem-na como de autoria divina. “O ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser enfim, que qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus.”¹²⁰ Deus como ser inteligente, perfeito e bondoso formou uma ordem racional - seja no céu ou na terra, e esta ordem criada obedece a uma intencionalidade. O movimento do universo segue leis constantes e regulares, pois Rousseau se recusa a admitir que na natureza possa haver irregularidades¹²¹. Transporta o modelo da física cartesiana para a escala terrestre e, nesse sentido, opõe-se frontalmente a outra concepção de natureza que se formava no século XVIII, a do materialismo orgânico, tendo com Diderot seu principal representante.

Diderot, assim como Rousseau, foi um leitor de Descartes e Newton. De Newton ele retira o primado da experiência. Como contemporâneo de Buffon, Diderot acompanha a observação dos naturalistas sobre a superfície terrestre e percebe que a física celeste não forneceria teoria capaz de explicar a

¹¹⁹ Bitsakis, citado por Cindra (1996). *op. cit.* p.74.

¹²⁰ *Emílio*. Livro IV. p. 372

¹²¹ O único evento irregular que Rousseau menciona é referente às catástrofes naturais que ocasionaram a saída do homem do estado de natureza. Daí para frente, a história da natureza se firma pela constância e uniformidade.

diversidade dos fenômenos naturais terrestres. Concebe que na natureza ocorrem variações que a física cartesiana (pautada em raciocínio geométrico) não seria capaz de explicar. Assim, Diderot se empenha em explicação oposta à de Rousseau: na natureza ocorrem não somente variações, mas todos os seres possuem movimento, sejam animados ou inanimados, e a causa desse movimento não deve ser explicada como força superior à natureza, mas aos próprios corpos materiais¹²². Para Diderot a matéria é indivisível, e juntamente com os atributos da extensão deve-se acrescentar o do movimento e da sensibilidade. Contrário a Descartes e a Rousseau, considera que o movimento é essência da matéria, seja na escala do macro ou do microcosmo. Não há um Deus pondo a natureza em movimento, mas é a natureza que possui o seu movimento, autodestruindo-se e autocriado-se, sucessivamente. Todos os seres materiais, independentemente de suas diferenças (plantas, minerais, animais), possuem unidade, ou seja, sendo a matéria indivisível, quando passa de um estado para outro, não se fragmenta em partes, mas se torna uma. A alteração de um ser em outro se dá pela ação da sensibilidade¹²³. Em Rousseau não há a possibilidade da transformação da matéria, pois a

¹²² Segundo Diderot: “Dissemos que a marcha da natureza se dá por graus de nuances freqüentemente imperceptíveis; também ela passa por nuances insensíveis do animal ao vegetal: mas do vegetal ao mineral a passagem é brusca e essa lei de só caminhar por nuances parece se desmentir. Isso faz com que o senhor Buffon suponha que, examinando de perto a natureza, descobrir-se-ia seres intermediários, corpos organizados que, sem ter, por exemplo, a potência de reproduzir-se como os animais e os vegetais, teriam, contudo, uma espécie de vida e de movimento; outros que, sem ser animais ou vegetais, bem poderiam entrar na constituição tanto de uns quanto dos outros; enfim, descobrir-se-ia outros seres que seriam apenas a primeira reunião de moléculas orgânicas.” Cf. DIDEROT, D. (1989). *Op. cit.* p.123

¹²³ Entendendo a sensibilidade como a capacidade que a matéria inerte tem de se alterar para o estado ativo, sem perder suas qualidades essenciais, Diderot fornece, em *O sonho de D'Alembert*, exemplo de tal ação sensível e de unidade: o mármore que se transforma em carne. Vejamos: Semeia-se uma planta leguminosa sobre a terra e sobre a planta distribuem-se humos (uma estátua de mármore, quebrada, esfarelada e distribuída sobre a terra torna-se humos). Ao ingerir a planta, o homem estará assimilando todos os elementos contidos no mármore e, por sua vez, o mármore se transforma em carne, pois é ingerido pelo corpo humano através da planta.

concepção de movimento reside apenas em a matéria transportar-se de um lugar para outro. “A idéia de movimento não é senão a idéia de translação de um lugar para outro.”¹²⁴ Nesse tipo de movimento não há alteração qualitativa, mas somente de posição. Recusa-se também a considerar que os corpos inanimados possuam movimentos. “Meu espírito recusa-se a admitir a idéia da matéria não organizada movendo-se por si mesma, ou produzindo alguma ação.”¹²⁵

Ao conceber autonomia à matéria, Diderot não faria apelo a nenhuma força exterior à própria matéria. Não há lugar para Deus na explicação do movimento da natureza. A natureza se explica por si mesma, sem nenhum atributo fora de seu próprio movimento.¹²⁶ Tanto a causa das sensações como do movimento da matéria deve ser procurada na própria organização física da matéria e não além da natureza. Assim, se em Descartes a garantia da verdade científica estaria em Deus, e Rousseau invoca Deus como organizador de todo o Universo, em Diderot Deus é hipótese muito improvável. Não aceita a idéia de nenhum ser superior à natureza e ainda, segundo Diderot, mesmo se aceitasse a idéia de que Deus move a natureza, assim como a natureza nasce e morre sucessivamente, Deus estaria fadado a envelhecer e a morrer¹²⁷. Quando Diderot suprime a idéia de um Deus que

¹²⁴ *Emílio*. Livro IV. p. 368.

¹²⁵ *Emílio*. Livro IV. p. 365.

¹²⁶ “(...) Tem sempre presente no espírito que a natureza não é Deus, que um homem não é uma máquina, que uma hipótese não é um fato.” Cf. DIDEROT, D. (1989). *Op. cit.* p. 25

¹²⁷ É em *Sonhos de D'Alembert* que Diderot apresenta e desenvolve esta perspectiva. Nesse momento Diderot está criticando a idéia de conservação de movimento de Descartes. Entretanto, a idéia de uma força divina que movimenta a natureza estaria presente também em Newton.

organiza e movimenta a natureza, ele rompe com toda uma idéia de hierarquia dos seres, que por sua vez será mantido por Rousseau. Aceitando a idéia de um Deus organizador da natureza, Jean-Jacques Rousseau hierarquiza a criação divina em seus diferentes reinos e posiciona o homem no ápice dessa ordem.

O que há de tão ridículo em pensar que tudo é feito para mim, se sou o único que sabe tudo relacionar com ele?¹²⁸

É verdade, portanto, que o homem é o rei da terra que habita, pois não somente ele doma todos os animais, não somente dispõe dos elementos por sua indústria, mas também só ele na terra sabe dispor deles, e ainda se apropria, pela contemplação, dos próprios astros de que não pode aproximar-se.¹²⁹ (grifo nosso)

O antropocentrismo de Rousseau é visível: pelas faculdades com que Deus o dotou, diferentemente das outras espécies na natureza, o homem a tudo pode domar. Segue ainda a mesma visão cartesiana: o homem é um ser dividido entre uma natureza inteligente, que é a alma (atributo divino), e o corpo, que age mecanicamente. É a alma, esta substância pensante, que permite ao homem diferenciar-se dos animais, das plantas e de toda a natureza, pois é por ela que ele se torna um ser que pensa e pode a tudo inspecionar.¹³⁰

¹²⁸ Rousseau se refere a Deus.

¹²⁹ *Emílio*. Livro IV. pp-372-373.

¹³⁰ Em Rousseau a alma equivale à consciência. Tanto a razão quanto a consciência em Rousseau são interdependentes: para sermos conscienciosos precisamos fazer uso da razão, pois ser consciente implica julgar os atos, e para julgar é preciso termos noções de proporção entre o que seja o mal e o bem. Somente uma pessoa racional sabe fazer a escolha entre o bem e o mal. Por outro lado, se apenas utilizarmos a razão, nossos atos perderiam a noção do que seja o bem e mal, pois é a nossa consciência que nos faz amar o bem e odiar o mal. Mas, se por um lado é a alma que torna o homem superior à natureza, pela sua capacidade da reflexão, por outro lado, em Rousseau o homem vive um doloroso conflito, pois se divide entre a alma e o corpo. O corpo expressa as necessidades, que se não controladas

Apesar das contribuições de Buffon e de Diderot, Rousseau nega-se a conceber que o homem possa igualar-se a outra espécie na natureza. É claro que nem Buffon e nem Diderot nivelam todas as faculdades dos homens com a dos animais, mas foi o próprio Buffon, segundo Ehrard, que não privilegiou tanto assim a posição do homem na terra. Sobre Buffon: "A primeira verdade que tira deste exame da natureza escreve ele em efeito, é uma verdade que pode ser humilhante para o homem; é que ele deve se ordenar, ele mesmo na classe dos animais."¹³¹

O que diferencia Rousseau de Buffon e de Diderot é que Rousseau está preso à teoria da fixidez das espécies de Linneu. Em suas herborizações, além da lupa e do estilete, é acompanhado pelo *Sistema Natural* de Linneu. Para Rousseau, seguindo Linneu, a natureza não se transforma. A criação divina segue um plano imutável, no qual todos os seres têm seus lugares dispostos segundo a vontade de Deus. Rousseau observa, é claro, que a natureza é diferenciada, daí os reinos mineral, animal e vegetal, mas há um abismo intransponível entre esses reinos. Eles não se confundem, não se misturam, pois para a boa ordem da natureza é necessário que cada espécie cumpra suas funções¹³². Rousseau recusa-se a admitir que possa haver mutações na

podem tornar-se desejos e daí em vícios, como a paixão. Júlia, que durante sua vida lutou bravamente contra os desejos do seu corpo, no seu leito de morte em lugar de sentir-se amedrontada como seria a qualquer mortal, sente-se em estado de leveza e felicidade, pois, enfim, será livre: sua alma abandonará o corpo e plenamente se comunicará com Deus.

¹³¹ "La première vérité qui sort de cet examen de la nature, écrit-il en effet, est une vérité peut-être humiliante pour l'homme; c'est qu'il doit se ranger lui-même dans la classe des animaux." Ehrard, J. (1970). *op. cit.* p. 114

¹³² Esta ordem natural invocada por Rousseau se aproxima da ordem social defendida por Júlia e Sr. de Wolmar, em *A nova Heloísa*, na qual cada homem deve manter-se na classe social em que nasceu e cumprir os seus papéis.

natureza assim como seres intermediários entre os diferentes reinos da natureza. A natureza é demarcada por fronteiras e, cada reino tem seu lugar e posições diferenciadas. Segundo Rousseau: “a barreira insuperável que a natureza colocou entre as diversas espécies a fim de que elas não se confundissem mostra as suas intenções com a maior evidência. Ela não se contentou com estabelecer a ordem; ela tomou medidas certas para que nada a pudesse perturbar.”¹³³ Posição bem diferente de Diderot, pois, segundo Santos¹³⁴, em Diderot “ não há diferenças essenciais entre os seres, pois não há limites entre os reinos, ou melhor, não existem reinos na natureza.” Em Diderot tudo na natureza é um vir a ser, pois a natureza se transforma. Pela sensibilidade, todos os seres podem ser incorporados a outros seres. “Todos os seres circulam uns nos outros, por conseguinte todas as espécies... tudo está em um fluxo perpétuo... Todo animal é mais ou menos homem; todo mineral é mais ou menos planta; toda planta é mais ou menos animal. Não há nada de preciso na natureza...”¹³⁵ Esta perspectiva de Diderot não somente permite que ele se negue a pensar na idéia de fronteiras na natureza, como também traz uma noção de método diferente de Descartes. A análise que decompõe o fenômeno dos mais simples ao complexo (no sentido ascendente) perde em Diderot toda sua validade. O macro ou o microcosmo não se diferem pela variável do simples ou complexo, pois Diderot concebe um plano na natureza ligado pelo princípio da unidade. Todos os fenômenos são complexos, independente do tamanho e da escala, pois na natureza tudo está

¹³³ *Emilio*, Livro IV. p.371.

¹³⁴ Santos, Magnólia C. Diderot e a filosofia dos saltos e solavancos. (Posfácio) In: Diderot, D. *Op. cit.* 1989. p.193.

ligado e concatenado. A unidade não na perspectiva de uma contiguidade espacial, mas pela continuidade, entendida como a capacidade da natureza de transformar-se, e de todos os seres, apesar de suas formas diferenciadas, possuírem semelhanças entre si.

Assim, enquanto os naturalistas se empenhavam em transpor a teoria da fixidez das espécies de Linneu, Rousseau recusa-se a conceber mutações na natureza. Tranqüilamente se apóia em Descartes e Linneu, enquanto os mais loquazes pensadores da segunda metade do século XVIII se recusam a conceber a natureza apenas pela via mecanicista do modelo cartesiano e do fixismo de Linneu. Nem Buffon, que defendeu a concepção de que a História da Terra deve partir do presente para o passado, voltando as investigações para as regularidades da natureza, não deixou de observar que na natureza ocorrem variações. Buffon, a quem Rousseau tanto admira e que tanto influenciou o *segundo Discurso*, também compartilha da visão de harmonia; a ordem em sua perspectiva, porém, não é estática e uniforme, é dinâmica. Como Descartes, Buffon concebe um princípio de inteligência que movimenta e conserva a natureza, mas este princípio age na multiplicidade dos fenômenos. A regularidade e a ordem da natureza não implicam negar o caráter da mutabilidade¹³⁶. Para Rousseau, a idéia de harmonia e de ordem implica necessariamente negar que na natureza possa haver variações temporais e espaciais, pois isso significa pensar que a criação de Deus seria imperfeita.

¹³⁵ DIDEROT, D. Sonhos de D'Alembert. In: *Os Pensadores*. 1979. p.102

¹³⁶ Sobre Buffon, apoiamos em Ehrard, J. (1979). *op.cit.*, mais especificamente no capítulo III.

Assim, a idéia de acaso é inconcebível para Rousseau. Não admite o acaso nem como princípio (causa primeira), nem como efeito (como um acontecimento irregular). Na natureza tudo é ordem, arquitetado e planejado por uma vontade primeira: Deus. Nada há de fortuito na constituição dos corpos. Na natureza tudo já nasce determinado: uma planta nasce como planta, um homem como homem. Natureza equivale a ordem cujo movimento é produzido por uma vontade primeira.

A *profissão de fé*, que contempla esta concepção de natureza, foi escrita em 1762. Bem antes, em torno de 1749, quando Rousseau foi visitar Diderot na prisão de Vincennes, Diderot, pela voz do cego Saunderson¹³⁷, já ousava professar que na natureza há alguma coisa que não segue um plano ordenado e preciso. Em 1754, Diderot publica os *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, obra em que sustenta suas idéias materialistas. Estas datas são elucidativas, pois Rousseau, por volta de 1760, na bucólica harmonia de Montmorency, recusa-se a compartilhar das idéias materialistas. A episteme da História natural que se solidificava na segunda metade do século XVIII requeria nova concepção de natureza, que superasse a abstração matemática cartesiana e o esquema classificatório de Linneu. Apenas medir, calcular e classificar não possibilitaria entender a dinâmica da natureza. A natureza possuía particularidades que não se encaixavam em nenhum sistema classificatório, e nesse sentido, mais do que classificar era preciso descrever e compreender as diferenças entre as espécies naturais. Rousseau se recusa a

¹³⁷ DIDEROT, D. Carta sobre os cegos. In: *Os Pensadores*. 1979.

fazer parte desse movimento e tranqüilamente concebe que na natureza tudo é ordem cuja causa é a vontade divina. Pretender considerar que tal ordem seja mutável e variável é pretender rivalizar com Deus, e as questões divinas estão acima da inteligência humana.

No entanto, ao desviar os olhos da natureza para a história, Rousseau observa que essa ordem natural não é concebida no plano dos fatos humanos. E, então, surpreendentemente, como salienta Starobinski¹³⁸, Rousseau torna-se um naturalista para descrever a história perversa da humanidade.

2.2.3. O estado de natureza

O fato de Rousseau ter-se dedicado no *segundo Discurso* a hipotetizar uma genealogia para o homem social invocando o estado de natureza, não o poupou de severas críticas. Voltaire o ironizou expressando que ler Rousseau faz nascer 'desejos de caminhar em quatro patas.'¹³⁹ Tais críticas são dirigidas ao pensador que ataca a polidez urbana, as conquistas da civilização. Porém, Rousseau não foi o primeiro e nem o único pensador a referenciar o estado de natureza. Locke e Hobbes já utilizam este mesmo termo em suas reflexões políticas. Montaigne referenciou o ideal do bom selvagem e o localiza nas

¹³⁸ STAROBINSKI, J. (1991). *Op. cit.* Mais especificamente o ensaio: Rousseau e Buffon. pp. 330-340.

¹³⁹ Voltaire apud BASTIDE, P. Arbouse. J.J. - Introdução. In: *Os Pensadores*. 1991. XIII.

praias do Brasil¹⁴⁰. E muito antes de Rousseau, Lucrécio (96 e 55 a.C) já referenciava uma idade primitiva - a Idade do Ouro. Em sua época, Diderot também se utiliza do idéia do bom selvagem, em *Suplemento à viagem de Bougainville*. No século XVIII abundam relatos de viagem, o que não é nada novo, pois desde os séculos XVI e XVII os jesuítas, segundo Dainville, viajam para a América do Sul, Canadá, China, Japão, Pérsia, Sião, África e retornam com os seus relatos de viagem¹⁴¹. O exótico e o diferente já fazem parte do imaginário francês. Há jornais que se especializam somente nesses relatos e têm público cativo. Apesar da fragilidade metodológica, é através de tais relatos que os franceses do Século das Luzes podem conhecer os costumes, as diferenças entre os povos¹⁴². Como ressalta Ehrard, os iluministas descobrem que não apenas a natureza possui riquezas e diversidades, assim também é o homem¹⁴³. Cada povo possui sua própria religião, seus costumes e sua moral. Bornheim também evidencia que as descrições dos viajantes, aliada ao ideal do bom selvagem, possibilitou no século iluminista o reconhecimento da alteridade¹⁴⁴. Esse olhar ao outro serviu como conceito normativo. A partir do bom selvagem criticava-se o homem civilizado. A expansão dos horizontes espaciais possibilitou criticar os valores morais e

¹⁴⁰ BORNHEIM, G. O bom selvagem como philosophe e a invenção do mundo sensível. In: *Libertinos Libertários*. 1996, pp. 59-76.

¹⁴¹ Segundo DAINVILLE (1969) no século XVI há cerca de 400 obras na Europa referentes a países exóticos.

¹⁴² Para CLAVAL (1980), os relatos dos viajantes, apesar de abundantes, eram secos e estereotipados, pois faltava ainda a habilidade de observar a paisagem e também de descrevê-la. BROU (1975) apresenta a mesma visão de Claval, salientando que o problema se devia a uma pobreza conceitual. Não havia ainda palavras suficientes, nem um vocabulário abstrato para dar conta da diversidade da natureza.

¹⁴³ EHARD, J. (1970). *op. cit.*

¹⁴⁴ BORNHEIM, G. (1996). *Op. cit.*

religiosos da Europa. Dessa forma, Rousseau não é a única voz isolada a invocar o ideal do estado de natureza e do bom selvagem.

Entretanto, se em Diderot a descrição da boa índole do povo do Taiti é invocada como contraponto para questionar o costume do europeu, por outro lado é possível compreender o pensamento filosófico de Diderot sem nos atermos à idéia do bom selvagem. A referência ao selvagem do Taiti é mais um suplemento do que centro de sua filosofia. Já em Rousseau é quase impossível pretender entender a sua filosofia sem nos atermos ao estado de natureza¹⁴⁵. Atento aos relatos dos viajantes, como também leitor de Lucrecio e nostálgico de um estado primitivo, Rousseau pôde desenvolver sua crítica a cultura cortês e à alienação do homem moderno tendo como mediação o estado de natureza.

O *segundo Discurso*, como vimos no capítulo anterior, é o momento em que Rousseau elabora a genealogia do estado de natureza. Entranhado na floresta Saint-Germain, Rousseau propõe-se entender a desordem no plano da história. Se o universo e a natureza eram entendidos por Rousseau como a representação de uma harmonia designada pela vontade da criação, o que levou o homem, “rei da criação”, a perverter a ordem ditada pelo criador? Em outras palavras, indigna Rousseau o fato de universo, natureza e homem, provindos de uma mesma vontade, poderem rivalizar entre si e desencadear

¹⁴⁵ Utilizamos a expressão *quase impossível* por considerarmos que depende do ponto de vista do intérprete querer evidenciar o primado conceitual do estado de natureza na filosofia de Rousseau ou não. Mas pensamos que a filosofia política de Rousseau, assim como suas reflexões sobre a educação, enfim todo o núcleo de seu pensamento não será entendido se for negligenciado o papel que ele confere à natureza.

uma desordem no plano da criação. Como pode o movimento da natureza, tão perfeito, com cada ser ocupando um papel definido, não ser compartilhado pelo mesmo movimento de perfeição na escala humana? Quando volta os seus olhos, tão maravilhados com a revelação da ordem natural para o movimento da história, ele se surpreende com tamanha desordem. O mal existe sobre a terra.

Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, assim rege o mundo? Ser beneficente, que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a terra.¹⁴⁶

Os homens se tornaram frívolos, galantes, afeminados, vaidosos, medrosos e escravos. Perderam a sua própria natureza, aquilo que lhes era de mais íntimo e essencial. Perderam seu mais profundo e sagrado princípio de existência e se tornaram estúpidos, covardes, gananciosos, depravados, vaidosos, injustos e alienados. Entre a natureza e o homem, um abismo os separa. Mas como separar seres que em sua essência fazem parte de um mesmo plano da criação? Como pode o homem se tornar tão antinatural se em tempos passados viveu tão intimamente com a natureza? É nesse sentido que Rousseau se apóia no termo tão invocado no século dos pensadores iluministas: o estado de natureza. Mas diferente de seus predecessores e

¹⁴⁶ *Emílio*. Livro IV. p.374

contemporâneos, o estado de natureza passa a ser-lhe uma hipótese histórica. Como os naturalistas se colocam na condição de inventariantes da vida natural terrestre, Rousseau se investe de toda a confiabilidade científica e se põe a hipotetizar, a conjecturar sobre um modo de vida no estado de natureza. Mesmo reconhecendo que o estado de natureza talvez nunca tenha existido, Rousseau empenha-se em demonstrar que a descrição hobbesiana do estado de natureza é falsa, pois Hobbes colocou no homem natural as características do homem moderno. Hobbes representa o estado de natureza como estado de guerra. Por medo da morte e para se protegerem um do outro, o homem do estado de natureza se socializa. A socialização é entendida como processo natural, pois os homens querem ver-se livres da violência e do receio da morte. O homem nesse estado é violento e maldoso¹⁴⁷. Rousseau discorda. Afirma que a natureza sempre foi boa, e os homens no estado de natureza viviam livres e em paz. Eram fortes, rudes e solitários. Não viviam em guerra, pois isolados reuniam-se somente o necessário. Não havia disputas, guerras, competições, pois o homem não precisava colocar-se na concorrência com outros homens: a natureza não somente oferecia tudo, mas selecionava os mais aptos a viver sob o seu domínio. O mal não está na natureza, segundo Rousseau, mas na sociedade. A perversão ocorre quando saem do estado natural. Hobbes estava equivocado. Quando descreveu o estado de natureza como prenhe de conflitos entre os homens, ele voltava os olhos para o estado da barbárie, estágio que segundo Rousseau representa o fim do estado de

¹⁴⁷ É esta dedução de Hobbes que leva Claval (1980) a considerar que o contratualismo em Hobbes é entendido para os homens se verem livres de si mesmo, para salvarem-se de suas próprias temeridades, principalmente do medo da morte.

natureza. Cabia agora a Rousseau demonstrar a Hobbes e seus adeptos que houve um tempo que os homens eram diferentes: “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.”¹⁴⁸

J. J. Rousseau se propõe estudar este estado e chegar até o primeiro princípio do surgimento da cultura e da moralidade no homem. É necessário entender e esclarecer o processo que levou o homem a perverter-se. Daí o uso que fará do estado de natureza.

2.2.3.1. Os estágios do estado de natureza

O primeiro aviso de Rousseau logo na primeira parte do *segundo Discurso* é que seu ponto de partida para conceber fisicamente o homem da natureza será considerá-lo em constituição física idêntico ao homem moderno: “eu o suporei conforme em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu.”¹⁴⁹

¹⁴⁸ *segundo Discurso*. p. 235

¹⁴⁹ *segundo Discurso*.p. 238.

Nesse sentido, Rousseau esquiva-se de um problema que inquietava alguns dos pensadores iluministas, como Diderot, Le Mettrie e Buffon: a evolução da constituição física do homem. Quando Rousseau concebe o homem primitivo como igual ao homem moderno, parte do mesmo princípio de Descartes. Segundo esse filósofo, Deus formou o primeiro homem semelhante ao homem do século XVII. É como se Deus tivesse feito um único modelo para o homem que atravessa a história desde os primeiros tempos.

Assim, nenhuma contribuição à antropologia física, mas o que interessa a Rousseau é sobretudo o homem em sua constituição cultural e moral. Concebe a evolução desse homem em três estágios: no (1), o estado puro da natureza; (2), o estado selvagem - já usando de instrumentos de trabalho; (3), o estado da barbárie - momento final do estado de natureza - transição para o estado civil, que se assemelha ao estado de natureza em Hobbes.

Em relação ao primeiro momento, o do estado puro da natureza - do homem primitivo -, Rousseau reconhece que seu relato não se fundamenta em nenhum registro empírico: não tem provas e nenhuma evidência. Parte de um princípio hipotético - o homem primitivo é bom. Hipótese totalmente frágil, mas que suas boas intenções o levam a considerá-las como certas. É esta obsessão hipotética que leva Starobinski a afirmar que a hipótese em Rousseau se transforma em ficção histórica¹⁵⁰. Ficção, vale dizer, que se tornou o fundamento de toda sua literatura política, pois em sua tentativa de distinguir o que é da natureza e o que é da cultura, Rousseau percorre um tempo que nunca existiu para provar que o homem é naturalmente bom. O que é muito instigante, pois se o próprio Rousseau reconhece que esse tempo e este homem podem não ter existido, qual a garantia que nós, leitores, herdeiros da idéia do contratualismo de Rousseau, podemos ter de que o homem é originalmente bom? Mas voltemos às origens do estado de natureza.

Nesse estado inicial, o homem vivia nu e sem armas. Suas relações com outros homens limitavam-se ao necessário. Nenhum vínculo, nenhuma

¹⁵⁰ STAROBINSKI, J. (1991). *Op.cit.*

comunicação. Confundiam-se com a própria natureza, pois tudo dela recebia. Como no paraíso, o homem somente desfrutava das ofertas naturais. “A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas intensas, que o machado jamais mutilou, oferece a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie.”¹⁵¹ Essa fase se caracteriza pela absoluta ausência de qualquer vestígio de cultura. A natureza conforta o homem de todas as maneiras, e ao oferecer-lhe tudo, o homem nem ao menos tem consciência de sua existência¹⁵². Nada indaga sobre sua origem e muito menos sobre seu fim. Os seus únicos temores são a dor e a fome. E mesmo assim, esses sintomas são raros, pois, corajosos, suportam a dor, e a natureza abundante os alimenta. Os únicos bens de que dispõe são a alimentação, uma fêmea e o repouso¹⁵³. Os homens e as fêmeas acasalavam-se quando necessários e separavam logo. As mães aleitavam o filho até o momento em que eles tivessem condições para sobreviver sozinhos. Dispersos pela natureza, não mais se reconheciam nem como mãe e nem como filho.

Seu conhecimento acerca das coisas que os rodeava limitava-se às reações dos sentidos, pois não distinguiam perceber de sentir¹⁵⁴. Não sabiam

¹⁵¹ *Segundo discurso*. p. 238.

¹⁵² Da mesma maneira que Emilio até os dois anos de idade também não tinha consciência alguma de sua existência. Podemos relacionar esse estágio da natureza com o da infantilidade, mais especificamente o da primeira idade, descrita por Rousseau em o *Emílio*.

¹⁵³ Aqui podemos perceber que para Rousseau o homem do estado de natureza é visualizado na perspectiva do sexo masculino. O estado de natureza tem um componente de virilidade. A fêmea é um bem de que o homem (masculino) dispõe no estado primitivo.

¹⁵⁴ Em o *Emílio* Rousseau defende que perceber e sentir são ações diferentes. Perceber é ser ativo, ir além das sensações. Emílio passaria por três fases de conhecimento: primeiro, os sentidos; segundo, a percepção dos sentidos e, em terceiro, a observação, que já é um grau de interpretação muito acima das percepções. O homem primitivo se limita a um ser passivo, pois não tem capacidade para ir além do que sente.

observar e muito menos contemplar a natureza¹⁵⁵. “O espetáculo da natureza, por muito familiar, torna-se-lhe indiferente; é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não possui espírito para espantar-se com as maiores maravilhas (...)”.¹⁵⁶ Nesse estado o homem nada acrescenta à natureza. Apenas recebendo o que a natureza oferecia, não construiu nenhum artefato, nenhum instrumento que o diferenciasse da natureza. As transformações somente advieram quando o homem teve de vencer a natureza - e então surge a cultura. Até o momento em que a natureza era pura oferta, o homem permaneceu em seu estado de indolência. Nada de trabalho e de instrumentos. A passividade era absoluta. Não amava, não odiava. Não possuía nenhuma religião e não reverencia nenhum Deus.

Entretanto, essa indolente normalidade se alterou. A natureza, que sempre oferecia, passou a restringir suas ofertas. Até então, se o homem vivia tranqüilamente a aproveitar os “dons que a natureza oferecia”, sem “arrancar-lhes alguma coisa”¹⁵⁷, passa a ter de enfrentar alguns obstáculos. Ocorrem alterações naturais: mudanças climáticas e vegetacionais impõem agora nova atitude do homem frente à natureza. Esta já não é mais tão pródiga. Torna-se hostil, e para sobreviver o homem terá de vencer os obstáculos naturais. Concorre com outros animais na busca do alimento, e para vencer os seus concorrentes, constrói armas.

¹⁵⁵ Para Rousseau, contemplar a natureza exige algumas faculdades intelectuais. Há uma passagem em que ele (o preceptor) e o pequeno Emílio estão a ver o pôr-do-sol. Emílio vê a cena com indiferença. Para o preceptor é de grande beleza. O preceptor conclui que Emílio ainda não sabe contemplar.

¹⁵⁶ *segundo Discurso*, p. 245.

¹⁵⁷ *segundo Discurso*, p.260

“(...) a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate.”¹⁵⁸ O homem se modifica. De passivo, põe-se a construir armas, a disputar os bens da natureza com os outros animais. A fase primitiva se altera para o segundo estágio do estado de natureza - o da selvageria.

Mas o que ocorreu que o homem na maior das indolências se põe a fabricar armas, a guerrear para não perecer diante das adversidades naturais? Ainda na primeira parte do *segundo Discurso*, Rousseau esclarece que, mesmo confundindo-se com os demais animais na natureza, o homem é provido de outros dons que faltam ao animal. Apesar de viver instintivamente, o homem primitivo difere dos animais por possuir o dom da *liberdade* e da *perfectibilidade*. Pela *liberdade* os homens podem escolher suas ações e não permanecer passivos diante da natureza; pela *perfectibilidade*, podem construir instrumentos e se diferenciar da natureza. Porém, o homem primitivo desconhece a sua potencialidade, da mesma forma como Emílio na infância vivia no “sono da razão”. Mas este desconhecimento não impede que haja virtual diferença entre o homem e a natureza. Para a *perfectibilidade* aflorar é necessário que o homem se veja em condições que ameacem a sua sobrevivência, pois a conservação de sua espécie é o seu primeiro sentimento e dos mais fortes. Rousseau assim paulatinamente vai construindo a sua

¹⁵⁸ *segundo Discurso*, p. 260

genealogia. Paralelo às primeiras mudanças ocorrem outras mais adversas e, em determinado momento (Rousseau não precisa a data do evento), a natureza manifestou-se mais hostil ainda ao homem primitivo. "Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria."¹⁵⁹ O paradisiaco estado se alterou. As adversidades naturais, as intempéries ocasionaram profundas transformações nesse estado de pura natureza. " À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros."¹⁶⁰

Diferentemente dos animais se aperfeiçoa e constrói instrumentos: o anzol, o arco. A partir daí se inicia o estado da cultura. Entre o homem e a natureza se interpõem agora novos objetos, construídos por suas próprias mãos e que não são ofertados pela natureza. Até então isolados, os homens passam a reunir-se esporadicamente em bandos. Seus instrumentos de trabalho progridem: dos simples galhos de árvores, usam agora machados de pedra, e constroem suas rústicas choupanas de ramos (cobertas de argila e de lama) e aprendem a preparar armadilhas. O conhecimento, que até então se limitava às puras sensações, amplia-se: passam a ter noções de comparação como entre o grande e o pequeno, o forte e o medroso. Paralelamente ao surgimento dos bandos, constituem-se pequenos grupos de famílias e ocorre a primeira divisão do trabalho entre a mulher e o homem. As mulheres se tornam sedentárias, a cuidar das cabanas, e os homens se dedicam a prover a

¹⁵⁹ *segundo Discurso*. p. 260.

¹⁶⁰ *segundo Discurso*. p.260

subsistência da nascente família. Essa fase é considerada para Rousseau como a da primeira revolução do estado de natureza. Os homens agora já reconhecem a necessidade do outro, mas não há ainda a idéia de coesão. Apesar de se constituírem em pequenos grupos familiares, são ainda errantes, e a comunicação se restringe a suas necessidades concretas, por isso um gesto, um grito basta para o entendimento. Mesmo vivendo na dependência de uma natureza que agora já não é tão pródiga, vive ainda num contato próximo com a natureza.

Mas, outro evento natural ocorre e altera o modo de vida deste segundo estado de natureza. "Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente."¹⁶¹

A Terra se transforma. Não é mais um único continente, mas se divide em ilhas. Se as primeiras alterações naturais (climáticas e de vegetação) levaram o homem a se culturalizar, construindo artefatos e se fixando em pequenos grupos, esta segunda alteração concorrerá para mudanças profundas do estado de natureza.

Tudo começa a mudar de aspecto. Até errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam em cada região, uma nação particular, una de costumes e de caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima.¹⁶²

¹⁶¹ *segundo Discurso*, p. 263.

¹⁶² *segundo Discurso*, p. 263.

Se até então viviam como errantes e concebiam a Terra como uma extensão contínua e sem diferenças, a natureza se altera: a Terra se divide em diferentes partes. Rousseau se utiliza aqui da hipótese da dinâmica dos continentes. A separação dos continentes não era uma idéia nova para os pensadores do século XVIII ¹⁶³, mas as deduções de Rousseau a partir desse fenômeno são muito instigantes. O que lhe interessa é entender as conseqüências de tais alterações da natureza para o homem. Não há como refletir sobre o homem sem pensar na dinâmica da natureza, mas por outro lado, Rousseau não se fixa neste ponto. Seu objetivo é desvendar como o homem passa a relacionar-se com tal dinâmica, e assim ele chega a algumas conclusões: da dinâmica dos continentes ocasiona o surgimento de uma nação. O paralelismo etimológico que Lenoble apresenta entre as palavras *natureza* e *nação* encontra em Rousseau toda sua justificação. *Natureza* (*natura* - palavra latina que significa nascimento) com *nação* (derivado da palavra latina *nati-onis* que significa nascer, povo, raça) se imbricam ¹⁶⁴. A Terra agora se mostra naturalmente diferenciada, e de cada um desses recortes se forma uma nação com seu modo de vida particular, influenciado por uma natureza cujo elemento dominante é o clima. Com o surgimento das ilhas o homem passa a localizar-se em um lugar preciso. Grupos de famílias ou bandos que então perambulavam pela imensidão da Terra se fixam em

¹⁶³ A referência de Rousseau à dinâmica dos continentes faz parte de uma preocupação que antecede os pensadores do século XVIII. Segundo Popp, as especulações sobre a dinâmica da Terra ou dos continentes é antiga. "As primeiras observações da grande similaridade entre os contornos leste da América do Sul e do oeste da África foram feitas em 1620, por Bacon." Ver POPP, J. H. *Geologia Geral*. Rio de Janeiro, Ed. Livros Técnicos e Científicos, 1984. p. 163

¹⁶⁴ Ver LENOBLE. R. (1990). *Op.cit.* p. 193

dada região e “forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum.”¹⁶⁵ Uma comunicação mais articulada é constituída pelos insulares, e é através deles que se propaga e se aperfeiçoa a linguagem. Paralelamente a tais alterações, as relações se tornam mais próximas. Com a habitação fixa se estabelecem relações de vizinhança, surgindo sentimentos de amor e de ódio. O homem já necessita ser reconhecido pelo outro e daí é preciso que ele tenha certa aparência que agrade aos olhos do outro e que o envaideça. A falta de sentimentos no homem primitivo cede lugar ao orgulho e à vaidade. A cisão entre o homem e a natureza já começa a delinear-se. Mas ainda não se perderam totalmente. Rousseau relembra, com bons olhos, esse tempo. Em seu entender, esta foi a época em que os homens viveram mais felizes. Naquele momento o homem ainda não havia se pervertido, e é nesse estágio que se situa o ideal do bom selvagem

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música - em um palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente.^{166, 167}

¹⁶⁵ *Segundo discurso*, p.263

¹⁶⁶ *Segundo Discurso*, p.265.

¹⁶⁷ Este ideal de Rousseau é criticado por Bougainville. Em sua viagem à Patagônia, ao conhecer o modo de vida destes povos, Bougainville ficou um pouco horrorizado. “(...) Desnudados de tudo, eles são livres sem dúvida, mas eles pagam muito caro por esta liberdade.” Cf. Broc, N.(1975). *Op. cit.* p. 300.

Contentavam-se com o que podiam construir com suas próprias mãos e divertiam-se entre si, adornados de plumas e de cores. A natureza estava presente em suas vestes, nos seus instrumentos, em suas músicas. Mesmo acrescentando novos objetos à natureza, viviam ainda numa relação de imediatez com a natureza, pois dela retiravam todo o necessário para sua sobrevivência. Entretanto, esse estado também se alterou. O surgimento de novas técnicas como a metalurgia e a agricultura representou para Rousseau a segunda grande revolução no estado de natureza.

Esta última e decisiva alteração no segundo estado de natureza não se dá como nos estágios precedentes, como consequência de uma adversidade natural. Como vimos, a *perfectibilidade* se põe em ação a partir do momento em que a natureza é adversa ao homem. Rousseau, entretanto, não se fixa em absoluto somente nas “conspirações naturais”¹⁶⁸ para compreender a entrada do homem na sociedade. Como racionalista, nem Deus e nem a natureza têm a supremacia absoluta da entrada do homem para a história. Em relação a Deus, Rousseau o compreende como a vontade primeira, mas o homem tem a liberdade para escolher como arquitetar este mundo que lhe foi concedido por Deus. A história é do homem e não de Deus. Retirando assim qualquer invocação ao sobrenatural, Rousseau concebe que a entrada para a história foi desencadeada por duas causas: (1) como procuramos até agora demonstrar, é o movimento da natureza (mudanças climáticas, crescimento das árvores, tremores de terra, separação dos continentes). Para sobreviver a

¹⁶⁸ A expressão “conspiração natural” é de autoria de Haendel, citado por Derathé, R. (1979). *Op. cit.*

tais intempéries, o homem instrumentalizou-se e pôde assim sobreviver às catástrofes naturais. Tais eventos são vistos por Rousseau como circunstâncias fortuitas, fruto do acaso, pois se retornarmos ao item (2), a natureza para Rousseau é ordem. Esses fenômenos ou eventos são acidentais, não regulares.

Mas até aqui o homem tem ainda uma relação estrita com a natureza. Todos os bens que consome e ou produz provêm diretamente da natureza. Vive ainda em economia de subsistência. Desenvolve suas habilidades somente quando a natureza o incita. Apesar de vencer a natureza, há ainda certa harmonia entre homem e natureza. Em síntese, o homem se altera não por prévia determinação, mas porque a natureza o leva a isto.

Entretanto, a partir de suas primeiras conquistas, o homem aprendeu a observar e até a imitar a natureza e pôde não somente exercer seus conhecimentos para vencer os obstáculos naturais, mas mesmo em situação de equilíbrio e ordem na natureza, já portador de um conjunto de habilidades, pôde ir além da própria natureza. É dessa forma que Rousseau apresenta o fim do estado de natureza: não mais por adversidade no plano da natureza, mas porque, mesmo em situação normal, o homem desenvolveu duas técnicas que marcam a segunda causa que deflagra definitivamente a socialização: a metalurgia e a agricultura. Não ocorre aqui nenhuma grande catástrofe natural, mas é o homem que, já conhecendo a natureza, pode agora rivalizar com suas forças. A metalurgia - o uso do ferro não se deu por dádiva da natureza e nem por imposição natural. Em sua análise, a natureza até privou o homem do

conhecimento do ferro, localizando as minas em áreas de difícil acesso, distantes e escondidas dos olhares humanos. “(...) menos ainda se poderá atribuir essa descoberta a algum incêndio acidental, posto que as minas se formam em lugares áridos e desprovidos de árvores e de plantas, podendo-se até imaginar que a natureza tomara precauções para esconder-nos esse segredo fatal.”¹⁶⁹ A natureza, como no *primeiro Discurso* procurou poupar o homem do sacrilégio da ciência, evita agora no *Segundo* lançá-lo na utilização do ferro. Como que sábia e previdente, a natureza procura afastar dos homens os instrumentos que deflagrarão a sua trágica ruptura com ele. Mas o homem já portador do conhecimento, não se contenta em ficar no estágio de caçador e pescador. Se até em longínquo passado o homem era ocioso e apático, já sabe nesse momento observar e repetir as operações da natureza. Assim, ao observar o movimento do vulcão, pôde pensar em como produzir o ferro.

“Não resta, pois, senão a circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a idéia de imitar essa operação da natureza.”¹⁷⁰ O vulcão não é entendido, nesse momento, como fenômeno que colocasse em risco a sobrevivência do homem. Rousseau salienta que o homem se torna observador da natureza e aprende a reproduzir alguns dos seus mecanismos. Quando se coloca a produzir o ferro não é porque a condição de sobrevivência do homem estivesse em perigo, como nos estágios antecedentes. Nesse momento, a natureza se torna um instrumento: a partir dela o homem produz o ferro.

¹⁶⁹ *segundo Discurso*. p. 265

¹⁷⁰ *segundo Discurso*. p.265

As alterações não estacionam só na utilização do ferro; do surgimento da metalurgia desenvolve-se a agricultura. Os homens já haviam percebido como se reproduziam os frutos da natureza, mas ainda se dedicavam a tal atividade limitadamente. O impulso para o desenvolvimento da agricultura ocorre devido à utilização do ferro. Assim que surgem homens que forjam o ferro é preciso uma atividade: o cultivo de trigo para os alimentar. O trabalho se divide: os ferreiros de um lado, os agricultores de outro. Do cultivo da terra nasce a necessidade de dividir o solo, e daí resulta o direito à propriedade.

Entretanto, essa situação não é equilibrada. As trocas entre os ferreiros e os agricultores são desiguais. O lavrador necessita de ferro para construir seus instrumentos de trabalho, e o ferreiro precisa de trigo para alimentar-se. Mas nem sempre o trigo tem o mesmo valor que o ferro e se impõe uma diferença entre o valor dos produtos. E ainda: trabalhando menos, os mais fracos passam a depender dos mais fortes e daí toda a harmonia do segundo estágio do estado de natureza se rompe. "(...) foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano."¹⁷¹

Segundo Rousseau, foram os europeus que desencadearam o mau uso da técnica (metalurgia e agricultura), e nesse momento é que o estado de natureza assume em Rousseau a característica de conceito normativo. Há os bons selvagens, - os pescadores e caçadores -, os Caraíbas da América que não conheceram o trigo e puderam se salvaguardar-se desse estado generalizado de desequilíbrio; e por outro lado, os europeus, que aniquilaram

¹⁷¹ *segundo Discurso*, p.265

o estado de natureza. Foi a partir da utilização das técnicas da metalurgia e da agricultura que tudo se transformou. Com as inovações técnicas aprimoram-se outras faculdades, que para Rousseau se equivalem a vícios: a polidez, a vaidade, o amor próprio. O estado da liberdade se altera em uma teia de dependência desigual entre os homens: um homem se torna escravo de outro homem. Dada a desigualdade nesse estado, os homens não possuem mais o exercício suficiente da liberdade para escolher e determinar a melhor forma de associação. Para se verem libertos da violência deste estado fundam a sociedade, mas o surgimento dessa sociedade já nasce legitimada pela desigualdade e corrompida por todos os vícios. Aqui, o real pessimismo de Rousseau, longe de ver nesta associação uma salvação para os homens, leva-o a considerar que é nesse momento que se legitima a queda da história. Saem do estado de natureza e instituem a ordem civil, mas esta ordem se expressa no surgimento de uma "má sociedade". O homem natural desaparece, aniquilado pelo uso de sua *perfectibilidade*. A natureza perde para a história, mas a história que triunfa é a de uma sociedade degenerada.

O pensamento rousseauniano sobre o estado de natureza é instigante. A relação entre o homem e a natureza, mesmo no estado mais puro, da maior indolência foi assinalada por certo conflito, ainda que reservado para ser desencadeado em tempo futuro: até quando a natureza tudo ofertava, o homem nada criou. Passivo e pacífico, anulou-se ante a natureza. Contudo, o homem era diferente da natureza, pois possuía uma razão, ainda que adormecida. Bastou que a natureza colocasse em risco sua sobrevivência, para que o

homem a desenvolvesse. Este raciocínio sobre a origem do surgimento da razão nos leva a algumas perguntas: por que o homem somente utilizou de seu conhecimento em condições hostis? se o homem já possuía o dom da *perfectibilidade* por que somente a exercitou quando estava em perigo? Sendo bom, e ainda portador de virtual razão, quais os motivos que o impediram de colocar sua razão para funcionar em situações favoráveis?

A questão, pensamos, é que para Rousseau razão e sociabilidade se coadunam no sentido de queda histórica. À medida que o homem vai entrando na história e afastando-se da natureza, a razão que se afirma é negativa. Aperfeiçoando-se intelectualmente o homem instrumentaliza-se, mas estabelece desigualdade entre os homens. Para Rousseau o homem que pensa é um animal depravado por não ter conduzido sua razão para o uso do bem. Sendo bom em sua origem (ainda que hipotética), desviou-se de sua essência natural e edificou uma sociedade que caminha contra a natureza. Quanto mais se socializa, constrói técnicas e se torna antinatural.

Apesar de constatar a péssima história edificada pelos homens, Rousseau teve a lucidez necessária para reconhecer que o retorno ao estado de pura natureza seria impossível. Esse tempo ficou para trás, não pode mais ser vivido. O que passa a interessar é sobre qual a melhor forma de substituir a liberdade perdida do estado de natureza por outra liberdade no estado civil. Daí a saída de Rousseau vai ser pelo *Contrato social*. Cabe-nos então perguntar: qual será o lugar e a função que a natureza ocupará no *Contrato Social*?

2.2.4. A natureza no estado civil: a bela e boa natureza

No início do *Contrato Social* Rousseau escreve: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros.”¹⁷² O resgate de tal liberdade estaria no retorno ao estado de natureza perdido? Para Rousseau, não. O estado de natureza deve ser aniquilado. O ideal do bom selvagem permanece uma ficção, um romance que pode ser escrito mas não mais vivido. O retorno à simplicidade dos primeiros tempos é apenas lembrança, mas não verídica no plano da história. As leis naturais que regiam um imaginário mundo de felicidade e de liberdade devem ser substituídas pelas leis positivas. O homem se degenerou por demais para que possa voltar à sua bondade natural. Sendo a liberdade do estado de natureza impossível de ser revivida, é necessário garantir ao homem outra liberdade que o compense da perda da liberdade natural, e é nesse sentido que ele desenvolve sua idéia de um contrato entre os homens¹⁷³. Rousseau, que nostálgicamente invocava tanto a felicidade do estado de natureza, põe-se agora a invocar as vantagens da sociedade civil:

Embora nesse estado¹⁷⁴ se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente a uma

¹⁷² *Contrato Social*. Livro I. p. 22

¹⁷³ No capítulo 1, na página 48, apresentamos sinteticamente a proposta do *Contrato social*.

¹⁷⁴ Rousseau se refere ao estado civil.

condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.¹⁷⁵

O olhar de Rousseau sobre o estado de natureza agora é outro. O autor do *segundo Discurso* que voltava os seus olhos para aquela bela praia ornada de felicidade e de liberdade, qualifica os seus idílicos homens naturais como estúpidos e limitados, pois nesse estado o homem era privado da faculdade de pensar. Assim, o modo de vida natural, que se pautava na satisfação dos instintos naturais, deve ser sufocado para o aperfeiçoamento do homem civil. No livro II, Cap. VII do *Contrato Social*, ao determinar as funções do legislador, Rousseau radicaliza:

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 lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir.¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Do Contrato Social*. Livro I. Cap. VIII. p.36

¹⁷⁶ *Do Contrato social*. Livro I. Cap. VIII. pp. 56-57

Aquela natureza, tão pura, que era a essência do homem do estado de natureza, deve ser agora alterada em outra natureza. Na sociedade do *Contrato Social* não há mais lugar para a natureza do estado de natureza. A posição de Rousseau é incômoda, por seu radicalismo: o *Contrato Social* não tem como alvo somente equilibrar o uso dos recursos naturais¹⁷⁷ ou defender uma forma de governo em função do clima¹⁷⁸: as alterações na natureza do homem devem ser radicais. Para o *Contrato* ser perfeito é necessário que toda aquela natureza que existira antes de qualquer ação humana - naquele homem que Rousseau tão nostalgicamente invocava, errando pelos bosques, vivendo tão-somente na satisfação dos seus instintos - seja aniquilada em prol de uma moral, como vimos, a da virtude conservadora triunfante em Júlia. O estado de natureza perde sua força crítica que perfilhava o *segundo Discurso* e se torna um quadro ilustrativo e exótico: em algum lugar desta terra há povos que são diferentes¹⁷⁹, mas a natureza do homem do *Contrato Social* não deve ser como a destes povos. O homem do *Contrato* deve ser bem educado e esclarecido, daí os personagens fictícios: a virtuosa Júlia, o racional Sr. de Wolmar, o equilibrado e sensato Emílio, o heróico Saint-Preux.

Seguindo cronologicamente as reflexões de Rousseau o *Contrato Social* foi escrito mais ou menos 16 anos após a publicação do *primeiro* e do *segundo Discurso*. Nesse ínterim, que se inicia na premiação do *primeiro Discurso* até

¹⁷⁷ Ver *Contrato Social*. Livro II. Cap. XI

¹⁷⁸ Ver *Contrato Social*. Livro III. Cap. VIII.

¹⁷⁹ Apesar de o estado de natureza ser hipotético, a segunda fase - o estado da selvageria -, Rousseau ilustra-o com o ideal do selvagem que, de fato, existiram: os hotentotes e os caraíbas. Note-se que no *Contrato Social* a cultura desses povos não é contemplada, deve ser aniquilada.

seu voluntário confinamento em Montmorency e Mont-Louis, Rousseau pôde, no conforto apaziguador de suas caminhadas campésinas, concluir que a indolência e a bondade do homem primitivo não mais poderiam ser vividas. Mas o que inquieta é justamente isto: ao escrever o *Contrato social*, o nostálgico naturalista do *segundo Discurso* nega a natureza do homem primitivo? A resposta já poderia ser encontrada no *primeiro Discurso*. Apesar de sua exaltada apologia à natureza, Rousseau também já se sente enaltecido pelos frutos vindouros da modernidade, haja vista sua reverência a Descartes. Em o *Emílio*, apesar da reverência e da referência à natureza na primeira infância do seu aluno, à medida que esse cresce e se torna homem a função da natureza vai reduzindo-se. A natureza tem força total na infância, mas quando Emílio já está quase para tornar-se homem é a voz do vigário cartesiano que ensina o preceptor (Rousseau), que por sua vez ensinará a Emílio que a natureza é pura ordem mecânica: incessantemente um movimento de causa e efeito. Ao fim do livro V, a natureza se ausenta por completo. É a doutrina do *Contrato Social* que toma força.

Vale frisar que, mesmo na educação infantil de Emílio, a natureza requisitada não foi a mesma do *segundo Discurso*. Neste discurso, a natureza era encadeada por catástrofes (terremotos, separação dos continentes) e em o *Emílio* e no *Contrato Social* a natureza já está pacificada. Quando Rousseau escreveu o *Emílio* em 1759, a Europa havia sido aturdida em 1755 pelo terremoto de Lisboa, mas o preceptor não o menciona. As grandes catástrofes servem como cenário no *segundo Discurso* para ilustrar a vida do homem

primitivo. Mas, quando o homem se culturaliza a natureza se ordena. Emílio é um ser educado para a sociedade, e nesse sentido a natureza deve ilustrar o ideal da sociedade: ordem e perfeição. Em outras palavras, se Rousseau concebesse que na natureza pudesse ocorrer também a desordem, equivaleria a aceitar a desordem na história. Apesar de ter demonstrado a relação de conflito entre natureza e homem (que se concretizou a partir das catástrofes hostis ao homem), em Rousseau a natureza é sempre boa, e bondade equivale a perfeição e regularidade. O que Rousseau deseja é que entre o homem e a natureza possa ser estabelecido um pacto de equilíbrio, pois é esse equilíbrio que mantém a ordem da sociedade. Para haver tal equilíbrio, Rousseau concebe uma natureza perfeita e daí naturaliza a sociedade do *Contrato Social*. Da mesma maneira que defendeu a bondade em Deus, Rousseau defende a bondade da natureza, pois somente assim pode manter o seu otimismo antropológico: o homem é bom. Caso Rousseau denegasse este valor de bondade à natureza, e também denegasse uma essência inata valorativa ao homem, o *Contrato Social* perderia o seu fundamento, pois segundo Rousseau o *Contrato* somente tem garantia de ser aplicado em povos ainda não muito corrompidos, em que a bondade natural possa ainda ser resgatada. Talvez na ficção: a comunidade de Clarens; no indivíduo: Emílio; e no plano da história: o povo da Córsega.

Convém frisar também que a perfeição da sociedade almejada no *Contrato Social* necessita da uniformidade das opiniões e das crenças de todos os homens, e a natureza, em seu movimento uniforme, ilustra e serve

como referência a esse ideal do *Contrato*. Num século como o XVIII iluminista, em que a natureza tudo significa e representa, seria normal Rousseau projetar sobre a natureza o seu ideal de sociedade. Para a sociedade atingir a perfeição é preciso conceber uma natureza que também seja uniforme e perfeita. Nem Emílio, nem Júlia, Saint-Preux, Sr. de Wolmar e nem o próprio Rousseau em seus *Devaneios*, sequer mencionam sobre qualquer alteração na natureza.

Concebendo a natureza do *Contrato* apenas como recurso ou como determinando formas de governo, é em *A nova Heloísa* que Rousseau invoca a natureza, um tanto diferente da maneira como ele a referencia no *Contrato*. Ao defender no *Contrato* o aniquilamento do estado de natureza, ele passa a recusar tudo aquilo que não é mais considerado como cultura, mas por outro lado Rousseau não recusa a natureza; a natureza que passa a ser reverenciada é a natureza que sirva como cenário para o triunfo de seu ideal moral e político. A natureza está presente, mas não uma natureza qualquer. Sua escolha recai naquela que ilustre o seu estado de espírito e que lhe agrade os sentidos, daí o jardim de Júlia, as herborizações, o refúgio na ilha deserta, a exaltação da vida campesina nas montanhas alpinas, a calma junto ao lago de Bienne.

Em *A nova Heloísa* as palavras mais abundantes são *natureza* e *virtude*. A natureza é o cenário, o quadro para a conquista da virtude. Quando Saint-Preux sofre, a paisagem é hostil, as águas são turbulentas. Quando Saint-Preux encontra em sua antiga amante uma amiga exemplar e um modelo de

família, é o jardim de Júlia - o Eliseu -, que serve como palco para um novo acordo entre Saint-Preux, Sr. de Wolmar e Júlia. Saint-Preux se inebria ao adentrar o jardim: "(...) julguei ver o lugar mais selvagem, mais solitário da natureza e parecia-me ser o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto."¹⁸⁰ A habilidosa Júlia, contando com o trabalho dos seus camponeses, pôde construir um jardim tão perfeito que trazia a ilusão de que tudo ali era somente obra da natureza. Mas nada ali era selvagem. Diz Júlia a Saint-Preux: "É verdade, (...) que a natureza fez tudo, mas sob a minha direção e nada há aqui que eu não tenha organizado."¹⁸¹ A arte de Júlia é tão perfeita, que apaga os vestígios de qualquer ação humana. Há uma organização do natural que tem por finalidade a ilusão do retorno, do triunfo da natureza. O trabalho humano está como que ausente. Assim Rousseau conquista o seu desejo: natureza e homem são tão perfeitos que não se opõem. O trabalho de Júlia imita a natureza, mas essa natureza não é a natureza do estado de natureza e não é nada hostil ao homem. É uma natureza que traz refúgio, acolhimento, como que feita para agradar e sensibilizar a alma humana. Assim, Saint-Preux pode isolar-se nesse pequeno deserto, pois nada ali o faz lembrar a presença do homem e, como que hipnotizado pela selvageria laboriosa da natureza, pode entrar em comunicação direta com a natureza.

Por outro lado, não poderíamos negligenciar que ao escolher a *bela natureza* como cenário para apologia da moral virtuosa, Rousseau se fez, na segunda metade do século XVIII, excelente observador e descritor de

¹⁸⁰ *A Nova Heloísa*. Parte IV. Carta XII. p. 410

¹⁸¹ *A nova Heloísa*. Livro IV. Carta XII. p. 410

paisagens. No dizer de Broc: "era preciso esperar Rousseau para que o séc. XVIII redescobrisse as altas montanhas dos Alpes."¹⁸² Ao protagonizar o seu romance *A nova Heloísa* no sopé da montanha alpina, Rousseau não poupou a sua verve de observador e enaltecido pela paisagem vista assim a descreveu:

Não era somente o trabalho dos homens que tornara estas regiões estranhas tão bizarramente contrastantes, a natureza parecia também ter prazer em colocar-se em oposição a si mesma, de tal forma a víamos diferente num mesmo lugar sob diferentes aspectos. A leste, as flores da primavera, ao sul os frutos do outono, ao norte os gelos do inverno: ela reunia todas as estações no mesmo instante, todos os climas no mesmo lugar, terrenos contrários no mesmo solo e formava a harmonia, desconhecida em qualquer outra parte, das produções das planícies e dos Alpes. Acrescentai a tudo isso as ilusões de ótica, os cumes dos montes diferentemente iluminados, o claro-escuro do sol e das sombras e todas as variações luminosas que resultam pela manhã e à noite.¹⁸³

Em um momento no qual faltava o conceito de paisagem, Rousseau legou um estilo de descrição, segundo Broc¹⁸⁴, que somente seria retomado mais tarde pelos geógrafos Humboldt e Reclus¹⁸⁵. A singularidade de Rousseau é que suas descrições expressam o idílio de uma paisagem bela para ser contemplada como também a simplicidade de um modo de vida camponês. Sua paisagem observada apaga e nega o difícil e acre convívio com os homens. Selecionou uma certa natureza, a que lhe trouxesse gozo ao ser

¹⁸² BROC, Numa. *La géographie des Philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIIIème siècle*. Ophrys, 1975. P.10

¹⁸³ *A Nova Heloísa*. Parte I. Carta XXIII. p.82.

¹⁸⁴ BROC, Numa. (1975). *Op.cit.*

¹⁸⁵ No capítulo seguinte abordaremos a aproximação entre E. Reclus e J. J. Rousseau.

contemplada, mas sempre reconheceu que entre o homem e a natureza havia uma distância intransponível. Assim como o homem primitivo se perdeu, a natureza primitiva se ordenou ao entrar para a história. Contudo, há um desejo recôndito no homem por essa natureza perdida e daí a necessidade do reencontro. Mas esta natureza é uma representação da natureza selvagem, não é a natureza do estado de natureza, pois essa não mais existe, se é que tenha existido para Rousseau. O que lhe resta, e isso ele faz genialmente, é trazer para o homem a paisagem bela para ser contemplada, mas ausente de toda a marca do conflito entre o homem e a natureza. Uma paisagem sobretudo aprazível aos olhos.

CAPÍTULO 3

3. Rousseau e a Geografia: introdução a um debate

Jean-Jacques Rousseau é, entre os filósofos dos Século das Luzes, um dos que mais atração exerce dentro do campo disciplinar geográfico. Historiadores da Geografia como Capel, Claval, Quaini, Broc, citando somente os mais expressivos, tecem por ele uma certa simpatia. Broc observa que Rousseau, como já comentado no capítulo anterior, aproximou-se de uma descrição de paisagem, em um período que faltava o próprio conceito de paisagem, como também trouxe para o europeu o reconhecimento de uma paisagem que lhe era desconhecida, apesar de próxima - a dos Alpes suíços¹⁸⁶. Num período também, como salienta Broc, que a montanha era enfocada mais para se saber sobre os mares do que propriamente para

¹⁸⁶ BROC, N. *La géographie des Philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIIIème siècle*. Ophyrus, Paris, 1975.

entender a formação das próprias montanhas, Rousseau traz à tona não somente a descrição bela do cenário alpino, como também se dedica a descrever o modo de vida do montanhês, além de que, ao protagonizar o seu romance *A Nova Heloísa*, no sopé dos Alpes suíços, Rousseau “fez verter lágrimas geográficas”.¹⁸⁷ Encontra ainda em o autor do *Contrato social* uma geografia normativa, pois Rousseau estabelece relações entre o tamanho do território e o número da população¹⁸⁸. Em *A construção da Geografia Humana*, procurando responder ao geógrafo Almagiá, que considerava o século XVIII pobre em reflexões geográficas, Quaini elege Rousseau como um pré-geógrafo que no *Projeto de constituição para a Córsega* propôs um planejamento do território até mesmo já refletindo sobre as redes urbanas¹⁸⁹. Reconhece ainda que Rousseau, ao utilizar o termo gênero de vida, antecedeu a geografia de Vidal de la Blache. Em três trabalhos consultados Claval também referencia Rousseau. Em *Les mythes fondateurs des sciences sociales*¹⁹⁰, apresenta análise muito instigante sobre as influências da teoria do contratualismo na formação das ciências do homem. Nesse intento, além de Rousseau é também invocado Hobbes. No pequeno mas consistente livro *Histoire de la géographie*¹⁹¹, Claval assume posição um pouco diferente. Se no primeiro sua argúcia foi analítica, neste segundo Rousseau é referenciado através do livro *Emílio*. Segundo Claval, nesse livro, ao dar primazia a uma

¹⁸⁷ “Rousseau ‘fit verser des larmes aux âmes sensibles, et ce furent, pour ainsi dire, des larmes géographiques.” Engel citado por BROU, N. (1975). *Op. cit.* p.394

¹⁸⁸ BROU, N. Peut-on parler de géographie humaine au XVIIIème siècle en France? In: *Annales de Géographie*. n° 425.1969. p. 57-75.

¹⁸⁹ QUAINI, M. *A construção da geografia humana*. Paz e Terra. 1983.

¹⁹⁰ CLAVAL, P. *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris, PUF, 1980.

educação pela natureza e estudando o “terreno” mais de perto, Rousseau influenciaria posteriormente o geógrafo Humboldt. Em outro trabalho, *Géographie humaine et économique contemporaine*¹⁹², Claval considera que o Século das Luzes inaugurou outra maneira de olhar, ver e sentir, e nesse sentido Rousseau teve papel fundamental. Com o objetivo de sintetizar o pensamento de Reclus, Capel situa Rousseau como aquele que influenciou a idéia de harmonia da natureza em Reclus: “La idea de armonia que ya habíamos encontrado en el pensamiento de los románticos, y en particular en Ritter, se refuerza y modifica en Reclus con las influencias del pensamiento roussoniano sobre la naturaleza armoniosa y la necesidad de que el hombre obedezca a las leyes naturales.”¹⁹³ Giblin, estudiosa de Reclus, tem duas posições: na introdução ao livro de Reclus *L’homme et la terre*¹⁹⁴, escreve que a idéia de natureza dos anarquistas foi influenciada por Rousseau. Sendo Reclus anarquista, e por estar Giblin escrevendo sobre Reclus, temos a liberdade de deduzir que o geógrafo anarquista foi influenciado por Rousseau. Porém, no artigo “*Reclus: un écologiste avant l’heure?*” sua posição é de mais cautela, apesar de problemática. Segundo Giblin: “Não é preciso fazer de Reclus um herdeiro direto do pensamento rousseauísta que opõe a natureza, boa por essência, ao homem, mau por essência.”¹⁹⁵ Hanno Beck, estudioso do

¹⁹¹ _____. *Histoire de la géographie*. Paris, PUF, 1995

¹⁹² _____. *Géographie humaine et économique contemporaine*. Paris, PUF, 1984.

¹⁹³ CAPEL, Horácio. *Filosofia y ciencia en la geografía contemporánea*. 1983. p. 303

¹⁹⁴ GIBLIN, B. Introdução: *L’homme et la Terre*. Paris: La Découvert, 1998.

¹⁹⁵ “Il ne faut pas faire de Reclus un héritier direct de la pensée rousseauiste qui oppose la nature, bonne par essence, à l’homme, mauvais par essence.” Giblin, B. *Reclus: un écologiste avant l’heure?* In: *Hérodote*, n. 22, jul.set.1981.p.108. Há um certo mal-entendido em relação ao pensamento de Rousseau por Giblin. Segundo a autora, para Rousseau o homem é mau por essência. Tal interpretação está um tanto quanto equivocada. A originalidade de Rousseau está justamente, como enfatiza Cassirer, em

pensamento de Carl Ritter, considera Rousseau influenciando indiretamente Carl Ritter através de Pestalozzi¹⁹⁶. Apenas para nos situarmos, o educador Pestalozzi é considerado discípulo das idéias pedagógicas de Rousseau na educação pela natureza. Ritter foi educado, por sua vez, por discípulos de Pestalozzi.

No Brasil, as alusões a Rousseau também estão presentes. Moraes adverte que precisar a influência de Rousseau sobre Ritter, através de Pestalozzi, requer um estudo bem minucioso¹⁹⁷. Discordando da perspectiva de Quaini, Pereira lembra que Rousseau deve ser considerado mais como crítico do iluminismo do que como geógrafo¹⁹⁸. Indo por outra direção, Gonçalves reconhece em Rousseau um filósofo que pensou sobre a organização do espaço¹⁹⁹. Infelizmente não nos esclarece qual seria essa organização do espaço. Ele salienta o caráter democrático e o senso de justiça em Rousseau, mas isso pouco auxilia a entender a singularidade geográfica de Rousseau. Seguindo as trilhas de Quaini, Callai se propõe apresentar a importância do

considerar que a maldade do homem aparece quando ele entra na sociedade. Lembremos da pureza do homem no estágio primeiro do estado de natureza. No *Segundo discurso* Rousseau se atém a entender a transformação do homem: da bondade natural para a perversidade social. Para Rousseau o homem nasce bom, a sociedade é que o corrompe. Chamamos a atenção para este ponto, pois para um leitor desavisado, o pensamento de Rousseau passa a ser concebido invertidamente, o que compromete toda a estrutura e o fundamento do seu pensamento. Pretender estabelecer qualquer influência de Rousseau sobre Reclus a partir desta interpretação é uma tarefa muito perigosa, pois a própria interpretação de Rousseau é um tanto desatenta.

¹⁹⁶ BECK, Hanno. *Carl Ritter. 1779/1979*. Trad.: Felipe Boso. Edit. Inter Nationes, Bonn, 1979.

¹⁹⁷ MORAES, A.C.R. *A Gênese da Geografia Moderna*. HUCITEC. p.160

¹⁹⁸ PEREIRA, R. M. F. A. *Da geografia que se ensina à gênese da geografia moderna*. UFSC. p.87

¹⁹⁹ GONÇALVES, C. W. P. Reflexões sobre a Geografia e a Educação: notas de um debate. In: *Fundamentos para o ensino de Geografia*. Seleção de textos. Secretaria de Estado da Educação, São Paulo, 1988. p. 15-30.

livro *Emílio* para o ensino de geografia²⁰⁰. Como referências passageiras, podemos encontrar o nome de Rousseau em Silva²⁰¹, Vesentini²⁰², Casetti²⁰³.

Desconhecemos análise mais sistemática da influência de Rousseau no pensamento geográfico. As alusões são feitas, porém mais como boa referência ilustrativa do que especificamente evidenciando a complexidade do pensamento de Rousseau e sua relação com a geografia. Não pretendemos aqui avaliar se tal forma de referenciar Rousseau é ou não problemática para a geografia. Mas o que nos chama a atenção é que, se nos fixarmos na clássica imagem dos representantes da filosofia iluminista, Voltaire, Rousseau e Diderot, perceberemos que não há muita atração dos geógrafos pelo pensamento de Voltaire e ou de Diderot, mesmo somente como curta referência. Ora, como bem demonstra Costa Gomes, a discussão sobre sociedade e natureza, centro das reflexões do Século das Luzes, foi herdada pela Geografia:

De fato, o leque de preocupações da geografia coincide em grande parte com as questões mais cruciais suscitadas pela sociedade moderna: a relação homem-natureza, a conexão de fenômenos naturais na superfície do globo, a influência da natureza sobre a cultura. Em resumo, a geografia procura desde então uma lógica na ordem natural e suas possíveis relações com a dinâmica da organização social.²⁰⁴

²⁰⁰ CALLAI, Helena C. *O Espaço e a geografia na obra de Rousseau o "Emílio"* Ijuí. Ed. UNIJUÍ. 1996.

²⁰¹ SILVA, Armando C. *A geografia humana e a abordagem naturalista*. In: SOUZA, M.A.; SANTOS, M. et alii. (Orgs). *Natureza e sociedade de hoje: uma leitura geográfica*. HUCITEC; ANPUR. São Paulo, 1993. p.42-45.

²⁰² VESENTINI, J.W. *Geografia, natureza e sociedade*. São Paulo. Contexto. 1989. p. 76.

²⁰³ CASSETI, V. *Ambiente e apropriação do relevo*. São Paulo. Contexto. 1991. p. 25

²⁰⁴ COSTA GOMES, P.C. *Geografia e Modernidade*. Bertrand Brasil, 1996. p.70

E o movimento iluminista se formou com diferentes pensadores e não somente com Rousseau. Não negligenciamos aqui o trabalho de Broc²⁰⁵ em evidenciar a contribuição de Volney e de Ramond, e também os estudos sobre Buffon e Montesquieu, sendo este último muito apreciado pelos geógrafos. Mas reiteramos que, entre Rousseau, Diderot e Voltaire, é Rousseau o pensador que mais próximo estaria de uma reflexão geográfica. Em nossas leituras, nem Broc, nem Claval e nem Quaini referenciam Voltaire ou Diderot como o fazem em relação a Rousseau. Em relação a Diderot o silêncio é maior, o que sugere que não somos ainda muito tributários de pensar que Diderot talvez tenha contribuído mais do que Rousseau para o pensamento geográfico. Exceção feita a Costa Gomes, que relaciona a Enciclopédia francesa, organizada por Diderot, com a geografia: "O objetivo de uma Enciclopédia é o de reunir os conhecimentos esparsos sobre a superfície terrestre;(...)." ²⁰⁶ Este objetivo da Enciclopédia, segundo Costa Gomes, se aproxima da geografia. "A forte similitude entre esta definição da Enciclopédia e aquela, muito difundida, da geografia como uma ciência de síntese dos fenômenos que ocorrem na superfície terrestre, deve merecer nossa atenção. O tema da natureza e da sociedade é também, nesta obra, central." ²⁰⁷ Sabemos que a Enciclopédia teve diversos colaboradores e inclusive o verbete *Geografia* foi escrito por Voltaire; contudo, quando se pensa sobre o Século das Luzes é Rousseau o referenciado. Não negamos que Rousseau mereça ser estudado. Apenas pela análise do *Contrato Social*, já teríamos uma

²⁰⁵ BROC, Numa. 1969. *Op.cit.*

²⁰⁶ Diderot, citado por Costa Gomes. (1996). *Op.cit.* p.77

concepção de território antecipando Ratzel, pois nele Rousseau relaciona o tamanho do território ao sucesso e fracasso de um Estado; e também poderíamos encontrar a passagem de uma concepção de homem para outra bem próxima da geografia, que é a categoria população. Contudo, existem outros filósofos no Século das Luzes que também têm muito a contribuir para a história do pensamento geográfico. Caberia buscar entender qual a razão de tamanha atração por Rousseau, mas tal indagação extrapola as nossas disponibilidades de estudo.

A partir de algumas dessas referências feitas a Rousseau, este capítulo tem como proposta iniciar um debate, especificamente visando a dois alvos. (1); em relação à possível influência de Rousseau em Reclus defendida por Capei (1983), tendemos a tomar um caminho distinto. A idéia de natureza e de ciência em Reclus está mais próxima da idéia de Diderot do que da de Rousseau. O fato de Diderot não ter-se utilizado de expressões como “espetáculo da natureza”, “gênero de vida”, “região”, “território”, entre outras, facilmente identificáveis como de teor geográfico, não o distancia de uma contribuição fundamental à geografia. Sua contribuição seria de conteúdo e não de forma. E nesse sentido Reclus está bem mais próximo de Diderot do que de Rousseau, e até mesmo Humboldt também está mais próximo de Diderot, através da idéia de conexão terrestre e de unidade terrestre, que se encontram no pensamento de Diderot e não em Rousseau. (2); estabelecer um diálogo com Quaini (1983), evidenciando que a sua visão sobre Rousseau é bastante tendenciosa. No desejo de encontrar referencial geográfico no século

²⁰⁷ COSTA GOMES, P.C. *Op. cit.* p.77

XVIII e também de encontrar origem positiva e boa para a geografia, opondo-a à geografia de Ratzel, Quaini se fixa na imagem sedutora de Rousseau como o mais bem intencionado e subversor filósofo do século XVIII. Para o leitor que desconhece o pensamento de Rousseau, cumpre esclarecer que a leitura de Quaini sugere um Rousseau linear e unívoco, enquanto que a riqueza de seu pensamento prima pelo contrário: paradoxal e contraditório.

3.1. O pensamento de E. Reclus: a influência de Diderot

Do primeiro ponto, em relação à influência de Rousseau em Reclus, sugerida por Capel, depois de lermos Rousseau resta-nos a pergunta: será que a idéia de harmonia da natureza de Rousseau influenciou mesmo Reclus? Esta alusão a "harmonia da natureza" pouco esclarece, pois a idéia de harmonia pode ser concebida de diferentes maneiras, e não foi somente Rousseau que procurou a "harmonia da natureza" no século XVIII. Por outro lado, as dessemelhanças entre Rousseau e Reclus aparecem tão intensas que se torna difícil concordar com Capel. Apenas de início é preciso lembrar que Rousseau foi o autor do *Contrato Social*, o que o anarquismo de Reclus já teria recusado. Anarquismo sinteticamente implica o princípio da não-autoridade e do não-governo, por mais bem intencionados que seja o exercício de qualquer autoridade. Como geógrafo-anarquista, Élisée Reclus dedicou-se a atacar o Estado como poder nefasto ao homem e que deveria ser eliminado, porque impede a liberdade do indivíduo. Contraste primeiro entre o nosso autor do

Contrato Social e Reclus, pois o ideal de uma boa sociedade estaria, para Reclus, no esforço do indivíduo, e o indivíduo não deveria estar preso em nenhuma religião civil e muito menos na crença em Deus. Reclus ousou questionar e contestar a necessidade do poder atuando sobre o indivíduo, e Rousseau, é bom que fique claro, em momento algum negou a necessidade do poder²⁰⁸. As posições anarquistas de Reclus não lhe permitiriam aceitar de maneira alguma a forma pela qual Rousseau propõe a coesão da vontade geral. Para Reclus, o que importava era a liberdade do indivíduo, e quando o interesse geral sufocasse o indivíduo, significaria que toda a estratégia para a manutenção desse interesse deveria, se necessário, ser aniquilado. O indivíduo não é alheio ao interesse do outro, mas o outro também não deve ser o tirano de sua liberdade. A sociedade se mantém na responsabilidade do indivíduo, mas para isso nenhuma coerção (mesmo que dissimulada), como a religião civil de Rousseau, deveria ser aceita²⁰⁹.

Como Diderot, Reclus não invoca a Deus, nem como necessidade na vida social e muito menos como força que mova a natureza. O homem pode

²⁰⁸ Sobre o poder político ver o livro: LEBRUN, Gérard. *O que é o poder*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 12ª ed. 1992.

²⁰⁹ Não desconsideramos que para ser anarquista é preciso seguir também uma regra de conduta. Especificamente no Brasil, o anarquismo censurou o amor livre, o carnaval, o futebol, o alcoolismo e a prostituição, pois tais atividades eram considerados como vícios que desviariam o ideal maior dos anarquistas, que era a revolução. Tais restrições são tão conservadoras quanto a moral burguesa, o que é uma grande contradição para quem quer transformar o mundo sob o princípio máximo do respeito ao indivíduo. Quanto a esse ponto de vista um tanto crítico sobre a moral anarquista, recomendamos o seguinte artigo: CAVALCANTI, Jardel Dias. Os anarquistas e a questão da Moral (Brasil - 1890/1930). *Revista de História*. LPH. n° 5. Depto. de História. UFOP, 1995. p. 144-154.

Mas é preciso que fique claro que Reclus não aceitava sob forma alguma qualquer tipo de poder, e daí a sua recusa em relação à ditadura do proletariado. Para Reclus, o que estava em jogo não era a substituição de um poder por outro, no caso, o da burguesia pela classe operária, mas sim a destruição de todo poder político e o fim do Estado. Para que os indivíduos pudessem viver na ausência de um poder que controlasse os conflitos, era necessária uma moral individual e daí a justificativa de uma regra de comportamento, mas Reclus recusou a necessidade do Estado.

encontrar sua razão de ser e constituir sua ética e sua moral na relação com os próprios homens e respeitando os seus desejos e suas necessidades, sem recorrer a Deus. Outra diferença entre Rousseau e Reclus é que para Reclus o mundo não é concebido na perspectiva de polaridade excludente, maldade ou bondade. Ou seja: em Rousseau a bondade é inata, e a maldade pela sociedade. O pensamento de Reclus não se movimenta nessa polaridade. A natureza faz parte do homem, mas não como resquício de uma bondade perdida. O homem tem de conhecer a natureza que lhe é externa, para conhecer a si mesmo, mas no sentido de adaptação a esta natureza, e não no sentido de valoração moral para aí reencontrar sua bondade perdida. Muito próximo de Diderot, para quem, nos apoiando em Romano²¹⁰, o bem e o mal fazem parte da essência do homem, não se negando, mas se completando. Assim, o elo com Rousseau já é rompido. Isso não significa que Reclus seja um pragmático em relação à natureza, mas por outro lado ele não concebe a natureza como fonte de moralidade, bastando que os homens voltem os olhos para ela que estariam recuperados de sua maldade histórica. Ao contrário, para Reclus a boa história se faz num conhecimento da natureza e do seu bom uso e daí a crença na ciência e especialmente na ciência geográfica, por ser, a seu entender, o conhecimento que possibilitaria o estudo da natureza e do homem. Reclus, como Diderot, acredita que a ciência possa contribuir para o progresso da humanidade, desde que traga a idéia de solidariedade e de apoio mútuo. Rousseau, como vimos, era um tanto desconfiado em relação aos frutos da ciência. Reclus defende a ciência como meio pelo qual o homem

²¹⁰ ROMANO, Roberto. Diderot, Penélope da Revolução. *Revista USP*. 1989, pp. 19-36.

pode vencer os obstáculos naturais e sair de um mero estado de sobrevivência. Para Reclus, diferentemente de Rousseau, o “estado da infância” do homem foi um momento no qual o homem vivia temeroso e inseguro. Não havia nada de pureza e ou de bondade, e nem de satisfação plena. Ao contrário, temeroso e inseguro, foi graças ao conhecimento que o homem pôde sair desse estado. Notemos a diferença: se para Rousseau a saída do estado de natureza perverteu o homem, para Reclus o conhecimento possibilitou e continuará possibilitando que os homens vençam as catástrofes naturais e construam uma sociedade com o auxílio da ciência. Esta posição é assumida por Diderot, para quem o cultivo da ciência deve ser incentivado aos jovens, pois é por ela que os homens podem resistir à natureza. Também para Diderot, nem as ciências e nem as artes corrompem o homem, é a falta delas que deteriora a existência humana, tornando os homens mais ignorantes e assim mais submissos à tirania política.

Outra diferença é que Reclus não compartilha da concepção de natureza de Rousseau. A concepção de natureza de Reclus está muito mais próxima de Diderot do que a de Rousseau. Vivendo no século XIX, Reclus já utiliza da expressão evolucionismo, enquanto Diderot, no século XVIII, falava em mutação e transformação. Reclus, assim como Diderot, concebe que a natureza não é imutável, mas segue um plano de constante evolução, como também não concebe a vontade de Deus movendo a natureza. Segundo Giblin, para os libertários anarquistas a natureza “não é organizada segundo uma ordem providencial, mas segundo uma ordem material: Deus não é mais o grande organizador do mundo, não é mais necessário imaginá-lo um grande

relojeiro.”²¹¹ Diderot, como visto no capítulo anterior, contrariamente a Rousseau, concebia uma natureza em fluxo contínuo, sempre em movimento e transformando-se, movimento esse que não era engrenado por nenhuma vontade divina e alheio à própria natureza. Reclus, diferente de Rousseau e muito próximo de Diderot, criticando os discípulos de Linneu escreve:

É assim que se repete inutilmente por toda parte a palavra de Linneu: “*Non facit saltus natura.*” Sem dúvida “a natureza não faz saltos”, mas cada uma de suas evoluções se efetua por um deslocamento de forças em direção a um ponto novo. O movimento geral da vida em cada ser em particular e, em cada série de seres não nos mostra em nenhuma parte uma continuidade direta, mas sempre uma sucessão indireta, revolucionária, por assim dizer.²¹²

Utiliza-se ainda das imagens destruidoras como a dos vulcões e dos tremores de terra para evidenciar que a natureza está em constante movimento. Um movimento interno, desconhecido se processa na natureza e abruptamente explode, como os vulcões e os terremotos. O mesmo deve ser estendido ao plano histórico, em que as revoluções sociais também acontecem e colocam em evidência uma nova configuração social. Nesse sentido, sua concepção é de uma natureza em ebulição, que está em constante evolução e revolução²¹³. Como Diderot escreveria, na natureza nada é igual e estático,

²¹¹ “(...) n’est pas organisée selon un ordre providentiel mais selon un ordre matériel: Dieu n’est plus le grand organisateur du monde, il n’est plus nécessaire d’imaginer un grand horloger.” GIBLIN, B. (1982). *Op. cit.* p.63

²¹² “C’est ainsi que’on rabâche partout le mot de Linné: “*non facit saltus natura.*” Sans doute “la nature ne fait pas de sauts”, mais chacune de ses évolutions s’accomplit par un déplacement de forces vers un point nouveau. Le mouvement général de la vie dans chaque être en particulier et dans chaque série d’êtres ne nous montre nulle part une continuité directe, mais toujours une succession indirecte, révolutionnaire, pour ainsi dire.” RECLUS, Élisée. *L’évolution, la révolution et l’idéal anarchique.* Éditions Stock. 1979. p.18

²¹³ Quanto a esta interpretação sobre Reclus ver o seguinte artigo: DUARTE, R. H. Élisée Reclus, Geografia e Anarquismo: Visões da Revolução. *Revista de História - LPH*, Depto. de História, UFOP, Vol. 3, nº 1, 1992. p. 80-94. Da mesma autora, ver o livro *A imagem rebelde: a trajetória de Avelino*

mas uma constante revolução, um constante vir-a-ser. “O que é o mundo, Senhor Holmes? Um composto sujeito a revoluções, das quais todas indicam uma tendência contínua para a destruição; uma sucessão rápida de seres que se seguem, impelem e desaparecem; uma simetria passageira; uma ordem momentânea.”²¹⁴ Apesar de não ter-se dedicado a estudar fenômenos vulcânicos, nem por isso Diderot deixou de ver que a natureza está ordenada segundo a heterogeneidade, diversidade e transformações que merecem ser observadas pelo filósofo. Muito mais do que Rousseau, Diderot insistiu para que a natureza fosse alvo de contínuas observações, o que em outras palavras significa conhecer o “terreno mais de perto”, o que ligaria também o seu nome aos geógrafos do século XIX. Mas, voltando a Reclus, a palavra evolução se liga à palavra revolução. Rousseau, é bom lembrar; na educação de Emílio recusou-se a educar seu pupilo pelo ideal e ou pelo uso da palavra revolução. Emílio não somente seria poupado de um conhecimento relativo às catástrofes naturais como também das revoluções no plano da história²¹⁵.

A aproximação entre Diderot e Reclus não deve ser procurada apenas na maneira como operacionalizaram suas respostas a questões sobre o homem e sua relação com a natureza, pois com certeza suas respostas foram diferentes em função da distância temporal entre ambos. Mas, a maneira como

Fóscolo. Campinas, Ed. Unicamp, 1991. Neste livro, a autora analisa o movimento anarquista no interior do Estado de Minas Gerais, nas duas últimas décadas do século XIX e nas duas primeiras do século XX, e se dedica, no capítulo 3, intitulado “Vulcões”, a apresentar o pensamento de Reclus e sua influência no pensamento de Avelino Fóscolo.

²¹⁴ DIDEROT, Denis. Carta sobre os cegos. In: *Os Pensadores*. p.19.

²¹⁵ Segundo Rousseau: “Um dos grandes defeitos da história é que ela mostra os homens muito mais pelo lado mau do que pelo bom; como a história só é interessante pelas revoluções e pelas catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo tranqüilo, ela nada diz;” *Emílio*. Livro IV. p.312.

levantaram as perguntas são muito similares. No século XVIII Diderot se opõe ao seu companheiro Rousseau, e um século mais tarde Reclus segue um caminho que foi aberto por Diderot. Assim, tanto Reclus quanto Diderot tomam caminhos bem opostos a Rousseau.

O que liga Reclus a Rousseau é a referência à natureza e à sociedade, utilizada por ambos. Mas, como já salientado, a relação sociedade/natureza foi o centro do debate do Século das Luzes e não uma singularidade do pensamento de Rousseau. Além de que, a imagem de natureza de Rousseau é oposta à de Reclus. Enquanto Rousseau se extasiava diante das calmas águas do lago de Bienne, Reclus foi estudar a erupção do Monte Etna, na Itália²¹⁶. Para ambos, a natureza é uma idéia reguladora, mas com projeções diferentes. Reclus seguiu a senda do Século das Luzes ao estabelecer estreita relação entre o homem e a natureza, mas com certeza Rousseau não foi seu mestre, mas sim Diderot.

²¹⁶ Ver o artigo de Reclus. E.: Le Mont Etna et L'éruption de 1865. *Revue des Deux Mondes*. nº 58, 1865, pp. 110-138.

3.2. A proposição de Massimo Quaini: Rousseau um dos fundadores da geografia humana.

Na concepção de Quaini, o séc. XVIII francês é fértil em discussões de teor geográfico. Porém, sua posição não é de considerar este século como um movimento de “influências” para o surgimento da geografia moderna no século XIX. Não há em seu texto algo como se encontra em Claval²¹⁷, sugerindo que Rousseau tenha influenciado Humboldt, ou como em Beck²¹⁸, Rousseau influenciando Ritter. Em seu entender, não se deve olhar para este século como à procura de influências para o surgimento da geografia no século XIX, mas sim como o período em que se fundamenta e estrutura a geografia humana. Nesta proposta elege Rousseau como o filósofo iluminista que estabeleceu uma discussão eminentemente geográfica. Posição esta não compartilhada por Claval, que apesar de suas referências a Rousseau não o vê preocupado com questões espaciais. É aqui que reside uma das diferenças entre Claval e Quaini em relação ao pensamento de Rousseau. Segundo Claval:

(...) para os revolucionários e os espíritos inovadores do séc. XVIII, como era para os primeiros socialistas, a natureza do mal é social e dado que não existem problemas de natureza simplesmente geográfica, o espaço não coloca problemas difíceis. Isto é verdade tanto para Rousseau como para Marx: para eles não há doutrina revolucionária do arranjo do espaço porque estão satisfeitos com aquele que foi efetuado.²¹⁹

²¹⁷ CLAVAL, P. (1995). *Op. cit.*

²¹⁸ BECK, H. 1979. *Op. cit.*

²¹⁹ Claval citado por Quaini (1983). *Op. cit.* p.99

Quaini discorda. Afinal, Rousseau a seu entender é considerado como um dos maiores revolucionários entre os filósofos do século XVIII e sua atitude subversora não foi apenas no plano teórico, mas também em situações concretas, ao legislar para a Polônia e desenvolver o *Projeto de constituição para a Córsega*. Ao contrário de outros intérpretes como Claval e Broc, que quando citam Rousseau se atêm mais ao *Contrato Social*, Quaini vai procurar no *Projeto de Constituição para a Córsega* a marca geográfica de Rousseau, pois é nesse texto que Rousseau se colocou no terreno da prática, o que significa para Quaini colocar-se na condição de organizador do espaço. Segundo Quaini: "A afirmação quanto à primazia da política e principalmente à crítica social levam naturalmente Rousseau a fundar racionalmente a 'práxis subvertedora' da ordem constituída, a projetar uma ordem nova, (...)." ²²⁰ Um pouco adiante acrescenta: "partindo da análise dos caracteres nacionais inclui, também, um arranjo do espaço ou território, previamente analisado." ²²¹ Com o objetivo de evidenciar esse caráter de filósofo-prático e subversor e daí sua singularidade geográfica, Quaini se propõe apresentar partes do texto do *Projeto da Córsega* que comprove a reflexão espacial de Rousseau. De fato, não é nada difícil encontrar nesse texto uma reflexão que possa ser considerada como da organização de um território, e nesse intento Rousseau se utiliza de palavras que são bem utilizadas pelos geógrafos: sítio, situação, população, território, divisores naturais, como rios e montanhas, entre outros.

²²⁰ QUAINI, M. 1983. *Op. cit.* p.102

²²¹ QUAINI, M. *Op. cit.* p. 103

A proposta de Rousseau é oferecer ao povo corso um raciocínio sobre a melhor forma de utilizar os recursos naturais da ilha e prover a sua liberdade, tanto econômica quanto política. Alia a arte de governar ao melhor uso do território e, como bem característico de seu pensamento, aconselha os corsos a valorizarem a agricultura utilizando-a como atividade econômica principal da ilha. Da mesma forma como na idílica comunidade de Clarens, Rousseau defende que a ilha deve pautar-se por uma economia auto-sustentada, incentivando a troca interna e evitando o comércio exterior. O comércio e as artes não devem ser incentivados, pois isso amoleceria a força dos corsos. Propõe também, e aqui é o ponto ao qual Quaini mais se atém, a uma reorganização distributiva da população, ocupando igualmente toda a superfície da ilha.

Não há como discordar de Quaini quando ele escolhe este texto para evidenciar a preocupação com o espaço da Córsega em Rousseau. Entretanto, Quaini se deixa ofuscar pela imagem do Rousseau subversor, e é aí que reside a lacuna de seu trabalho. Para justificar tal imagem, fixa-se apenas nesse *Projeto* e não procura entender o pensamento de Rousseau por outros escritos. No seu afã de encontrar uma “origem boa” para o surgimento da ciência geográfica, utiliza-se do próprio método de Rousseau. Ou seja, assim como para provar uma bondade inata no homem Rousseau percorreu um tempo hipotético e se fixou no “bom selvagem”, para provar a origem da boa geografia, Quaini se fixa na imagem do “bom filósofo” que seria Rousseau. Percorre assim um tempo anterior à geografia moderna do séc. XIX e se depara com um nascimento melhor para a geografia do que a geografia

política de Ratzel. Exalta o *Contrato Social*, pouco evidenciando do caráter polêmico no qual se defrontam os intérpretes de Rousseau quando se atêm a essa obra. Apenas o que diz sobre o *Contrato* é o seu caráter revolucionário por ter sido lido por políticos como Fidel Castro. Evita, assim adentrar no terreno contraditório do pensamento de Rousseau, que já foi até mesmo considerado um dos mais totalitários pensadores do século XVIII, e de forma sintética e simplista nos apresenta um Rousseau subvertedor. No desejo incontido de posicioná-lo como geógrafo, realiza uma leitura um tanto quanto enviesada sobre Rousseau. Não há problema algum nutrir simpatia por determinados pensadores, o problema não se coloca na esfera da nossa escolha pessoal; o problema existe quando daí passamos a defender posições que pretendem interferir na história do pensamento de determinada ciência, e no nosso caso, o da geografia. E nesse sentido é que o debate é imprescindível. Quaini silencia, para salvar sua proposta, em torno de temas polêmicos, como por exemplo o absolutismo de Estado do *Contrato Social* e também a anulação do indivíduo para a coesão da vontade geral. Ora, perguntaríamos a Quaini: que subversão é essa em Rousseau que o cidadão deixa de ser cidadão se não aceitar integrar-se aos preceitos da religião civil? Que subversão é essa, se nem mesmo no romance (ou seja, não no plano da prática, mas da ficção) Rousseau não permite que Júlia se entregue a Saint-Preux, e Sofia, por trair Emílio e engravidar-se de outro homem, é lançada ao esquecimento? E, ainda na comunidade de Clarens, pela voz de Júlia, Rousseau defende que o camponês deve contentar-se com o seu papel de ser camponês? Objetamos a Quaini quanto ao caráter revolucionário de

Rousseau, pois nem na ficção de Clarens a igualdade opera. Starobinski, um dos mais respeitáveis estudiosos do pensamento de Rousseau, não o reconhece como filósofo tão revolucionário como pretende Quaini. Ao analisar a igualdade na idílica comunidade de Clarens, fica evidente o quanto Rousseau era conservador.

Rousseau sentiu a necessidade de compensar pela festa a desigualdade que aceita na ordem cotidiana: ele não descansa até que tenha dissolvido a desigualdade real na embriaguez da festa das vindimas. (...) Mas esse breve triunfo de uma fraternidade total não ameaça de modo algum a ordem e a economia habitual do domínio, baseadas no princípio da dominação do senhor e da obediência dos servidores. A exaltação da igualdade não pode persistir; ela não traz consigo nenhuma promessa de continuidade. A felicidade da festa dura o que duram os espetáculos. A igualdade aí nos é oferecida como um momento muito intenso; mas essa intensidade passageira não tem o poder de perpetuar-se sob a forma de uma verdadeira instituição. É preciso desfrutá-la no próprio instante, sabendo por antecipação que dela permanecerão apenas a lembrança e a nostalgia. A "bela alma" não pensa em reformar o mundo de maneira que a igualdade nele se propague; limita-se a formular o desejo (que sabe perfeitamente vão) de ver o tempo deter-se e a felicidade do instante repetir-se (...).²²² (grifo nosso)

Não há em Clarens nenhuma alteração estrutural das relações sociais. É certo que os serviços são respeitados pelo seu trabalho, mas eles em momento algum expressam ou encontram condições possíveis para inverter os seus papéis sociais. É como se Rousseau dissesse: retribuamos o trabalho de cada pessoa, e façamos o possível para que ela se mantenha na função para a qual foi destinada. Nada de alterações muito profundas. Equiparemos as pessoas na ludicidade de uma festa, mas tão-somente no momento das festas. Logo que acabar a alegria, as cantigas populares, onde Júlia (a patroa) canta

²²² STAROBINSKI 1991. *Op. cit.* p. 109

com suas serviçais, tudo volte à ordem normal e que sempre reconheçam e respeitem que Júlia, apesar de bondosa e justa, é a proprietária de Clarens. Em *Considerações sobre o governo da Polônia*, que Quaini também cita de passagem, a atitude de Rousseau seria a mesma: “Muitos espetáculos ao ar livre, onde os papéis sejam distinguidos com cuidado, mas onde todo o povo tome parte igualmente, como entre os antigos e onde, em certas ocasiões, a jovem nobreza faça demonstrações de força e destreza.”²²³ (grifo nosso)

Rousseau não pensou em um governo revolucionário para a Polônia; ao contrário, insistiu na representação política da nobreza. O desenvolvimento da Polônia não se daria pondo fim ao poder da nobreza, mas adaptando os anseios do povo à força dos nobres. Mais uma vez, assim como em Clarens, Rousseau reconhece que a questão não está nas mudanças estruturais de uma sociedade, mas em que cada ser conforme-se no papel a que foi destinado. Para Salinas Fortes²²⁴, também diferenciando de Quaini, há uma diferença entre o Rousseau teórico e o Rousseau prático. O autor do *segundo Discurso* não dá continuidade pragmática eficiente para a igualdade de fato acontecer.

Em vários textos - ‘Considerações sobre o Governo da Polônia’, ‘Projeto para a Córsega’, ‘Cartas Escritas da Montanha’, - Rousseau abandona a ‘teoria’ e enfrenta problemas concretos postos pela conjuntura histórica particular de comunidades determinadas. Tanto estes textos quanto o ‘Contrato’ não parecem, contudo, fornecer indicações uniformes e suficientes relativamente à questão das táticas e dos caminhos mais adequados à construção na prática

²²³ ROUSSEAU, J. J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. 1982. p. 33

²²⁴ SALINAS FORTES, L. R. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer. *Revista Discurso*, nº 5, F.F.L.C.H.-USP., São Paulo, 1974. p.5-27

da sociedade igualitária ou à dos agentes históricos encarregados de operar a transformação das comunidades existentes.²²⁵

Rousseau reconheceu a distância entre refletir sobre a política e fazer a política, e nesses termos, em lugar de seu inconformismo presente nos *primeiros Discursos*, preferiu não dar continuidade a sua reflexão teórica, e no plano da prática, adapta-se às conjunturas históricas. Assim, onde Quaini enxerga uma subversão, Salinas verifica um certo “conservadorismo-reformador”, visto que Rousseau se atém a pequenos rearranjos de detalhes e não se lança a radical transformação das estruturas políticas.

A questão é que Quaini realiza uma leitura linear sobre Rousseau. A necessidade de encontrar uma origem boa para a geografia leva Quaini a simplificar o pensamento de Rousseau e quase o santifica. Um leitor que não conhece Rousseau e tem como única fonte de leitura a interpretação de Quaini sai perdendo. Perde a possibilidade de desfrutar de uma interpretação que aceite as contradições de Rousseau em lugar de ignorá-las, como faz Quaini.

Pensamos que pretender dar um estatuto de pré-geógrafo para Rousseau, em lugar de ampliar o seu pensamento, empobrece-o, pois ficamos seduzidos a lê-lo e encontrar uma preocupação espacial, o que não é o centro das reflexões de Rousseau. O mais instigante é aceitá-lo como um pensador do Século das Luzes, sem enquadrá-lo em uma especificidade acadêmica. Se como moralista ele se voltou para a literatura, e nesta literatura encontramos indagações e reflexões que interessam aos geógrafos, isso não implica que

²²⁵ SALINAS FORTES, L. R. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer. *Op. cit.* p.8

queiramos a partir daí defender que o cerne de seu pensamento sejam as reflexões espaciais. Rousseau refletiu sobre questões que interessam de perto aos geógrafos e que não são necessariamente espaciais. Rousseau percebeu que ao lado dos avanços científicos, do incremento das artes, a alienação também se fazia presente. É muito mais instigante refletirmos sobre seu pessimismo histórico, sobre a crítica ao trabalho não-agrícola (pois o homem se afastava dos ritmos da natureza) do que nos atermos a essa preocupação menor de encontrar um raciocínio geográfico em seu pensamento. O que menos interessa é encontrar em Rousseau uma visão espacial, mas entender como ele se posicionou frente a temas que interessam de perto aos geógrafos: a natureza, a modernidade, a política, a ciência.

Terminamos este capítulo perguntando, tanto a Capel, que defende a influência de Rousseau no anarquista Reclus, quanto a Quaini, que exalta o caráter revolucionário de Rousseau, através da seguinte reflexão de Salinas, não no sentido de finalizarmos uma reflexão, mas de inserir outras perguntas quando nos lançamos sobre o pensamento de Rousseau.

Assim, com Salinas:

Como conciliar, por exemplo, o princípio segundo o qual o 'homem nasce livre' ou a doutrina do pacto e as conseqüências que dela se deduzem com a afirmação inicial deste surpreendente Capítulo VIII do Livro III?²²⁶ 'A liberdade não sendo um fruto de todos os climas não se acha ao alcance de todos os povos. Quanto mais meditamos sobre este princípio estabelecido por Montesquieu, mais sentimos

²²⁶ SALINAS FORTES, L. R. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer. *Op. cit* p. 42

sua verdade. Quanto mais a contestamos, mais damos ocasião de estabelecê-lo por novas provas.²²⁷

²²⁷ Rousseau citado por SALINAS FORTES. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer. *Op. cit* p.42

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste trabalho, quando ainda esboçávamos as primeiras linhas do projeto de pesquisa, pensávamos que ao final saberíamos muito sobre Rousseau. Ledo engano. Ingenuidade de neófito. No decorrer do processo das leituras o horizonte que se enxergava era muito mais de curvas e labirintos, do que uma seta. De uma linha para outra, de um parágrafo a outro, Rousseau nos surpreendia e nos confundia. Com tanto desejo de liberdade, como pôde aceitar a resignação de seus personagens? A educação pela natureza, tão prodigalizada quando se pensa em Rousseau, formou um homem livre ou resignado? Emílio foi feliz? Júlia foi feliz? Conseguiram ambos desfrutar da liberdade? E ainda: como aceitar que o jovem genebrino, que adorava viajar a pé, que se sentia preso a qualquer tipo de convenção, que se sentiu tremendamente desconfortável com os costumes parisienses, que jogou o seu relógio fora, recusando-se a seguir um tempo e uma vida rotineira, pudesse tornar-se o autor *Do Contrato Social*?

A resposta estaria no próprio Rousseau. Rousseau reconheceu (e daí o seu pessimismo e a resignação de seus personagens) que entre a imaginação e a realidade há um intransponível abismo. Emílio não poderia ser totalmente livre, porque o mundo que Emílio percorre é um mundo marcado pela escravidão e pela alienação entre os homens. Júlia teria mesmo de casar-se com o Sr. de Wolmar, pois a sociedade a que pertencia ainda era nobiliárquica. No real, não há grandes saídas. A realidade mata a felicidade. Resta-nos o imaginário, a fantasia. "O país da quimera é, neste mundo, o único que merece ser habitado; a essência do homem é tão nula que só é belo aquilo que não existe."²²⁸ Cabe então construir uma hipotética história: a do homem primitivo e a da infância de Emílio - aí pelo fato de ainda serem inocentes, afastados dos homens, a felicidade e a liberdade seria possível. Essa infância, esse estado primitivo, funcionam como a pressuposição de imaginar que tudo poderia ter sido melhor se não entrássemos na razão e na história.

Pensávamos ainda que, ao fim deste trabalho, saberíamos o que era a natureza para Rousseau e pudéssemos corroborar, junto a outras vozes, que para Rousseau a saída do homem estaria no retorno à natureza. Mas, incomodamente, um outro Rousseau nos perfila. Será que Rousseau acreditou mesmo na natureza? O trágico destino de Júlia e de Emílio, que viveram tão próximos da natureza, leva-nos a duvidar que para Rousseau nem a educação pela natureza seria suficiente para suportar o plano da história. Quando já

²²⁸ *A nova Heloísa*. Parte VI. Carta VIII. p. 595...

estávamos na fase final desta dissertação, deparamos com um instigante livro de Clement Rosset: *a Antinatureza*.²²⁹ Ali, em poucas palavras, o autor diz que em Rousseau não há a idéia de natureza, pois Rousseau contrariamente ao que muitos consideram, recusa o que é natural. Denega a natureza e cria uma outra natureza, a que lhe satisfaz. Para Rosset, Rousseau deve ser visto mais como exímio artificialista, do que como apologista da pura natureza.

Concordamos em parte com Rosset. Rousseau criou a sua natureza. Mas isso não significa que não há em Rousseau uma idéia de natureza. O que podemos levantar é que Rousseau não acreditou e nem se entregou incondicionalmente a natureza e conseqüentemente construiu uma certa idéia de natureza. Rousseau projetou a natureza que ele considerava necessária para ilustrar suas intenções, seus ideais políticos e também para dar sentido a sua existência. Racional, reconheceu que entre ele e a natureza, somente por nomes e conceitos a natureza seria apreendida, daí o uso do sistema classificatório de Linneu. Afetivo, mas não irracional, impregnou a natureza de suas intenções. Há sim uma idéia de natureza em Rousseau, e esta deve ser entendida enquanto função a desempenhar, e essas funções, como vimos, vão configurando-se diferentes em cada situação. A natureza tanto pode ser regra de comportamento, como também conjunto de leis mecânicas; pode ser também aquela natureza, essência humana, que significa o que o homem tem de próprio e que lhe foi dado antes da História e da cultura; há a natureza intempestiva que rompeu com o estado de letargia do homem primitivo; há ainda as paisagens naturais, belas para serem contempladas em suas

²²⁹ ROSSET, Clement. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Espaço e Tempo, 1989.

variadas formas e cores; há a natureza restritiva da educação de Emílio, e o bom uso da natureza em Ciarens, como também a natureza enquanto recurso no *Contrato social*. Entretanto, mesmo a natureza estando presente em todos os seus escritos, e aqui concordamos com Rosset, isso não significa que Rousseau seja um apologista da natureza. Rousseau reconhece a ruptura entre o homem e a natureza e ele a aceita, tanto que se esforça para substituir o natural pela virtude. Mas, o grande problema de Rousseau é que ao mesmo tempo que ele toma consciência dessa cisão, ele lamenta essa ausência da natureza no homem. Reconhece muito bem que a natureza que ele classifica e expõe em seu herbário é outra natureza, bem distante de uma natureza que ele não consegue mais sentir. É essa falta da primeira natureza que Rousseau procura compensar, mas sabe de antemão que tudo que sai das mãos do homem é imperfeito, efêmero e limitado. A constante referência à natureza em seu pensamento deve ser entendida mais como a de um homem que se sente arrancado e separado da natureza do que a de um homem que se sente unido à natureza. Essa ausência comprovada leva Rousseau a sentimentalmente invocar a natureza, mas ele reconhece que está tão separado da natureza como está sua alma do seu corpo.

Essa dissertação possibilitou ainda, - apesar de não ter sido esse o objetivo inicial - desconfiarmos de algumas expressões que, apesar de bem intencionadas, são perigosas. No caso, desconfiar de expressões como "Rousseau influenciou (Humboldt, Reclus, Ritter)." Nada mais redutor e simplista do que em curtas palavras pretendermos evidenciar filiações de um pensador a outro. No caso dos três autores, com certeza eles nutriram suas

idéias através de outros pensadores, mas o que convém é precisar com mais análise que tipo de influência seria essa. Duvidamos da influência de Rousseau sobre Reclus. Aceitar que Rousseau tenha influenciado Reclus, implica que Reclus, como Rousseau, concebeu uma natureza uniforme, o que não é verdade. Se aceitarmos essa influência, temos de desenvolver outra interpretação da geografia de Reclus, negando ou relativizando o seu anarquismo, sua adesão ao evolucionismo e sua crença na ciência. Desconfiamos também dos "rótulos", por mais bem intencionados que possam ser, de classificar um pensamento como revolucionário e ou como conservador. Isso nada diz, apenas difunde pontos-de-vista pessoais e retarda reflexões mais atentas.

Enfim, depois de lermos Rousseau e também nos defrontarmos com a força de um pensamento como a do de Diderot, percebemos o quanto ainda há para ser interrogado e investigado sobre o Século das Luzes e sua relação com a geografia.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Les Confessions. In: *Oeuvres Complètes I*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

_____. Les rêveries du promeneur solitaire. In: *Oeuvres Complètes I*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. *Oeuvres Complètes III*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

_____. Discours sur les sciences et les arts. *Oeuvres Complètes III*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

_____. Discurso sobre as ciências e as artes. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.

_____. Projeto de Constituição para a Córsega. In: *Obras de J.J.Rousseau - II*. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.

_____. Do Contrato Social. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

_____. *Emile e Sophie ou os solitários*. Tradução de Françoise Galler. (edição bilingüe). Porto Alegre: Editora Parula, 1994.

_____. *Júlia ou a nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo- Campinas: Hucitec/Ed. da Unicamp, 1994.

_____. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Obras de outros autores

- [ANÔNIMO]. *Teresa filósofa*. Tradução de Carlota Gomes. Porto Alegre: L&PM. 1997.
- ANDRADE, Manuel C. (org.). *Élisée Reclus*. São Paulo: Ática, 1985.
- BEAUD, Michel. *Arte da tese*. Tradução de Glória de C. Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- BECK, Hanno. *Carl Ritter. 1779/1979*. Trad.: Felipe Boso. Bonn: Edit. Inter Nationes, 1979.
- BORNHEIM, Gerd. O bom selvagem como *philosophe* e a invenção do mundo sensível. In: *Libertinos libertários*. NOVAES, Adauto. (Org.). São Paulo: Cia das Letras, 1996, pp. 59-76.
- BOUCHARDY, François. Introduction: Discours sur les sciences et les arts. In: *Oeuvres Complètes III*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. 1964.
- BROC, Numa. Peut-on parler de géographie humaine au XVIII.^{ème} siècle en France? *Annales de Géographie*. n° 425, 1969, pp.57-75.
- _____. *La Géographie des Philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^{ème} siècle*. Paris: Ophrys, 1975.

CALLAI, Helena C. *O espaço e a geografia na obra de Rousseau - o Emílio*.

Ijuí: Unijuí Ed., 1996.

CAPEL, Horácio. *Filosofia y ciencia en la geografía contemporánea*. Barcelona:

2ª ed., Editorial Barcanova, 1983.

CARVALHO, Marcos de. *O que é natureza*. São Paulo: Editora Brasiliense,

1990.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed.,

Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____. A questão de Jean Jacques Rousseau. In: QUIRINO, C.G. & SOUZA,

M.T.S.R. de. *O pensamento político clássico*. São Paulo: Quieroz, 1980,

pp.378-417

CAVALCANTI, Jardel Dias. Os anarquistas e a questão da Moral (Brasil -

1890/1930). In: *Revista de História*. LPH. nº 5. Depto. de História.

UFOP, 1995, p. 144-154.

CERIZARA, Beatriz. *Rousseau a educação na infância*. São Paulo. Editora

scipione, 1990.

CHATELET, François (org.). *História da Filosofia - O Iluminismo*. Vol. 4.

Tradução de Guido Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

CINDRA, José L. Há quatrocentos anos nascia René Descartes, o Filósofo da

Dúvida Metódica. São Paulo: *Revista da Sociedade Brasileira de História*

da Ciência. nº 15, jan-jun., 1996, pp.67-78.

- CLAVAL, Paul. *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris: PUF, 1980.
- _____. *Géographie humaine et économique contemporaine*. Paris: PUF, 1984.
- _____. *Histoire de la Géographie*. Paris. PUF, 1995.
- COSTA GOMES, Paulo C. da. *Geografia e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- DAINVILLE, François. *La géographie des Humanistes*. Genève: Slatkine Reprints, 1969.
- DARNTON, R. *Edição e Sedição: - o universo da literatura clandestina no século XVIII*. Trad: Myriam Campello. São Paulo. Cia. Das Letras, 1992.
- DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints, 1979.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DIDEROT, Denis. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Da interpretação da natureza e outros escritos*. Tradução de Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989.

DUARTE, Regina H. *A imagem rebelde: a trajetória de Avelino Fóscolo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1991.

_____. Élisée Reclus, Geografia e Anarquismo: Visões da Revolução. *Revista de História - LPH*, Depto. de História, UFOP, Vol. 3, nº 1, 1992, pp. 80-94.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução de: Gilson Cesar C. de Souza. 14ª ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. Paris: Flammarion, 1970.

GIBLIN, Beatrice. Reclus: un écologiste avant l'heure? *Hérodote*, n. 22, jul.set. 1981, p.107-117.

_____. Introduction: *L'homme et la Terre*. Paris: La Découverte, 1998.

GONÇALVES, C. W. P. Reflexões sobre a Geografia e a Educação: notas de um debate. In: Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. CENP, *Fundamentos para o ensino de Geografia*. Seleção de textos. São Paulo: 1988, pp. 15-30.

_____. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 1990.

- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- HOBSBAWN, Eric. *A era das revoluções, 1789-1848*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991.
- JAPIASSU, Hilton. *As paixões da ciência*. São Paulo: Letras & Letras, 1991.
- LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro; Silvia Lara. 12ª ed.; São Paulo: Editora brasiliense, 1992.
- LENOBLE, Robert. *História da Idéia de Natureza*. Tradução de Teresa L. Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- LUCRÉCIO, Tito. *Da natureza*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril cultural. 1973.
- MORAES, Antônio C. Robert de. *A gênese da Geografia moderna*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.
- PEREIRA, Raquel M. A. F. *Da geografia que se ensina à gênese da geografia moderna*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1989.
- PERSPECTIVA . Jean-Jacques Rousseau. *Revista do Centro de Ciências da Educação*. COSTA, W. C.(Org:). Florianópolis: Ed. UFSC, Vol.6, nº11, 1988.
- QUAINI, Massimo. *A construção da geografia humana*. Tradução de Liliana Laganá Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1983.

RAYMOND, Marcel. Introduction: Les rêveries du promeneur solitaire. In: *Oeuvres Complètes I*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

RECLUS. Élisée. Le Mont Etna et L'éruption de 1865. *Revue des Deux Mondes*. n° 58, 1865, pp. 110-138.

_____. *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*. Paris: Stock + Plus, 1979.

_____. *L'homme et la Terre*. Paris: La Découverte, 1998.

RIBEIRO, Renato J. Literatura e erotismo no século XVIII francês: o caso de Teresa filósofa. In: *Libertinos libertários*. NOVAES, Adauto. (Org.). São Paulo: Cia das Letras, 1996, pp. 219-229.

ROSSET, Clément. *a Antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Tradução de Getúlio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1989.

ROMANO, Roberto. Diderot, Penélope da Revolução. *Revista USP*, março-maio. São Paulo, 1989, pp. 19-36.

SALINAS FORTES, Luis R. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer. *Revista Discurso*, 5. São Paulo, 1974, pp. 5-37.

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

_____. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

- SILVA, Armando C. A geografia humana e a abordagem naturalista. In:
(Orgs). *Natureza e sociedade de hoje: uma leitura geográfica*. SOUZA,
M.A.; SANTOS, M. et alii. São Paulo: HUCITEC- ANPUR, 1993,
pp.42-45.
- STAROBINSKI, Jean. Introduction: Discours sur l'origine et les fondements de
l'inégalité. In: *Oeuvres Complètes III*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de
la Pléiade. 1964
- STAROBINSKI, Jean. A literatura - o texto e o intérprete. In: *Fazer História*. nº
2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, pp. 193-208.
- _____. *Jean Jacques Rousseau - a transparência e obstáculo*. Tradução de
Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- _____. *A invenção da liberdade, 1780-1789*. Tradução de Fúlvia M.L.Morreto.
São Paulo: Ed. UNESP, 1994.
- STODDART, D. R. Ideas and Interpretation in the History of Geography. In:
Geography, Ideology and Social Concern, STODDART, D. R. (ed.). Basil
Blackwell, Oxford, 1981, pp. 1-7.
- VESENTINI, J.W. *Geografia, natureza e sociedade*. São Paulo: Contexto.
1989.