



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANA ÉRIKA PIRES LEÃO

CONSCIÊNCIA E MORALIDADE EM ROUSSEAU:
considerações sobre a moralidade e a origem do mal

SALVADOR – BA
2013

ANA ÉRIKA PIRES LEÃO

CONSCIÊNCIA E MORALIDADE EM ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 01/03/2013

BANCA:

Dr. Genildo Ferreira da Silva (Orientador)

Dra. Helena Esser dos Reis (Examinadora externa - UFG)

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Examinador interno - UFBA)

SALVADOR – BA
2013

L437 Leão, Ana Érika Pires
Consciência e moralidade em Rousseau / Ana Érika Pires Leão. – Salvador,
2012.
93 f.

Orientador: Prof^o. Dr^o Genildo Ferreira da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2012.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Consciência. 3. Moralidade.
4. Filosofia francesa. I. Silva, Genildo Ferreira da. II. Universidade Federal da
Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 194

Dedicatória:

A meu avô, José Bezerra Delgado, minha avó
Maria Anunciada Delgado e a minha mãe,
Maria Quitéria, pelo eterno incentivo e apoio.

Agradecimento,

A Deus.

Ao amigo e Professor Dr. Israel Alexandria Costa, pelo incentivo, dedicação, orientação e amizade.

A meu orientador Professor Dr. Genildo Ferreira da Silva pela atenção, generosidade, dedicação e boa vontade tornou possível à realização deste trabalho.

Ao Professor Dr. Mauro Castelo Branco, pela compreensão e apoio.

A todos que fazem parte do Mestrado de Filosofia da UFBA, que direta ou indiretamente contribuíram para a conclusão desse trabalho.

À minha mãe, por ter me ensinado a acreditar em mim.

À minha tia Otília Leão, por acreditar em meu empenho e dedicação.

A meu amigo incondicional, Luis Carlos Duran, que desde a graduação tem me apoiado nos momentos de desespero e desânimo dando-me forças para seguir.

A meu companheiro de todas as horas, Dermival Almeida, que vivenciou junto comigo as alegrias e as angústias inerentes a produção acadêmica.

À minha família de amigos que foram indispensáveis nas horas mais difíceis e que compreenderam as minhas ausências durante este processo, dentre estes Clarissa Iris, Mércia, Érika Santos, amigos da Escola Municipal Amélia Rodrigues. Com vocês, as pausas entre um parágrafo e outro de produção se tornavam mais significativas.

Enfim, a todos aqueles que de alguma maneira contribuíram para que este trabalho fosse realizado, o meu muito obrigado!

Resumo

Na obra de Rousseau, a Consciência apresenta-se como noção fundamental, pois ela é tudo do homem: expressão do ser, fundamento da moral e princípio do conhecimento. É por meio da consciência que o homem sente no fundo de sua alma aquilo que é certo ou errado, tomando como base os sentimentos que se apresentam no fundo de seu coração. Assim, a presente dissertação se propõe a refletir sobre a função da consciência e seu papel como determinante nas escolhas do homem. Segundo Rousseau, essa faculdade parece ter um importante papel no desempenho moral do homem. Ela é um guia que o conduz a seguir as leis da natureza, sempre orientando-o para a bondade, o judicioso, o correto, o sensato, abrandando as tentações despertadas pelas paixões.

Encontra-se aqui uma análise da relação entre a consciência, a sociabilidade e a origem do mal na concepção rousseauiana. Com base na construção do pensamento do genebrino, que considera a saída do homem do estado de natureza para o estado de sociedade como causadora de consequências tanto positivas como negativas, tomar-se-á como ponto de partida o homem primitivo, suas características e o meio em que habita, retratando a passagem desse primeiro estágio de existência humana, momento anistórico, para o estado de sociedade. Rousseau observa que todas as vantagens conquistadas pelo homem diante de tal mudança eram somente “falsas luzes” que tornaram o parecer mais importante que o ser. Sobre este aspecto, buscou-se neste trabalho refletir sobre as depravações da natureza humana, a fim de pensar sobre o homem atual e sobre os problemas morais que se constituíram em sua natureza.

Palavras chave: Jean-Jacques Rousseau - Consciência – Moralidade

RESUMÉ

Dans l'œuvre de Rousseau, la Conscience se présente comme une notion fondamentale, car elle est le tout de l'homme: expression de l'être, fondement de la morale et principe de la connaissance. C'est au moyen de la conscience que l'homme perçoit au fond de son âme ce qui est vrai ou faux, en se basant sur les sentiments qui apparaissent au fond de son cœur. C'est ainsi que cette dissertation se propose de réfléchir à la fonction de la conscience et à son rôle de déterminant dans les choix de l'homme. Selon Rousseau, cette faculté semble avoir un rôle important dans le comportement moral de l'homme. C'est un guide qui le conduit à suivre les lois de la nature, en l'orientant constamment vers ce qui est bon, judicieux, correct, sensé, en refrénant les tentations suscitées par les passions.

On trouvera ici une analyse du rapport entre la conscience, la sociabilité et l'origine du mal dans la conception rousseauiste. En se basant sur la construction de la pensée du Genevois, qui considère la sortie de l'homme de l'état de nature vers l'état de société comme une source aux conséquences autant positives que négatives, on prendra comme point de départ l'homme primitif, ses caractéristiques et le milieu où il vit, en décrivant le passage de cette première étape de l'existence humaine, moment a-historique, vers l'état de société. Rousseau observe que tous les avantages conquis par l'homme suite à un tel changement n'étaient que de «fausses lumières» qui ont rendu le paraître plus important que l'être. Sur cet aspect, la présente étude a pour but de réfléchir sur les turpitudes de la nature humaine afin de penser sur l'homme et sur les problèmes moraux qui se sont manifestées dans sa nature.

Mots clé : Jean-Jacques Rousseau - Conscience – Moralité

SUMÁRIO

0. Introdução	08
1. Estado de natureza: “O homem sem consciência”	11
1.1 Perfectibilidade	31
2. Do estado de natureza ao estado civil – o desabrochar da consciência	39
2.1 Transição	40
2.2 Consciência e Sociabilidade	42
3. Consciência e Moral	72
3.1 O Mal moral e o Mal físico	82
4. Considerações Finais	88
5. Referências	91

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como finalidade compreender a relação entre a consciência, a sociabilidade e a origem do mal na concepção rousseuniana. Para tanto, tornou-se necessário recorrer principalmente às obras *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹, *Carta ao Sr de Beaumont* e *Emílio ou da Educação*, nas quais Rousseau descreve mais detalhadamente suas ideias sobre tais temas.

O comportamento humano é, sem dúvida, um objeto de estudo que tem motivado pesquisas nas mais diversas áreas das ciências sociais nos dias de hoje, porém, tal questão não está presente apenas no século XXI. Embora haja várias concepções produzidas sobre este tema, é inegável a contribuição dos filósofos Iluministas para tal pensamento, inclusive por esse ter sido um período que se caracteriza pelas mudanças no pensamento e nas concepções que passam a ser sustentadas com base no pensamento racional.

Desse mesmo período, Rousseau, filósofo Iluminista do século XVIII, buscava compreender os problemas que permeavam a sociedade e o homem do seu tempo, porém se diferenciava dos seus contemporâneos por colocar como fundamento do comportamento humano, o sentimento. Segundo ele, foi o sentimento que conduziu o homem a ser o que ele é - um ser de aparências - com valores superficiais e corrompidos. De acordo com o genebrino, para conhecer o verdadeiro homem é preciso conhecer o homem primitivo, pois essa seria a única forma de perceber aquilo no que ele havia se tornado. Dessa maneira, buscando conhecer e compreender o pensamento rousseuniano, será utilizado como método de construção a mesma perspectiva utilizada por ele, partindo da conceituação e da caracterização do homem primitivo até chegarmos ao homem social, objetivando compreender o momento em

¹ A referência a essa obra será feita apenas como “*Discurso sobre a origem da desigualdade*”.

que o mal surge em sua natureza, assim como o papel da consciência diante dessa desvirtuação humana.

O genebrino descreve o homem primitivo como um ser que vive livre, solitário e que possui apenas os princípios do amor de si, o qual guia o homem a velar pela sua própria conservação; e a piedade, sentimento que leva todo ser a sentir repulsa ao se deparar com outro ser em sofrimento. O homem natural encontrava no próprio meio em que habitava tudo o que era preciso para suprir suas necessidades. Este é um momento que antecede toda e qualquer interferência da racionalidade humana, ou seja, é um momento oposto a tudo que pertence ao estado de sociedade. A natureza encontrava-se inviolada, assim como saiu das mãos do criador.

No entanto, a saída do homem do estado de natureza para o estado de sociedade torna-se possível, ao mesmo tempo que possibilita o desenvolvimento de faculdades e sentimentos potenciais presentes no homem, como a perfectibilidade, isto é, a faculdade do aperfeiçoamento. É pela ação dessa faculdade que o homem poderá tornar-se aquilo que ele ainda não é em sua origem. Isso não significa que ele se torne perfeito, mas apenas que ele passa a possuir a capacidade de tornar-se aquilo que não era até aquele momento. Essa é a faculdade do devir.

As mudanças que ocorrem a partir de tal passagem não se limitam apenas à perfectibilidade, mas às demais faculdades potenciais presentes naturalmente no homem, como a sociabilidade, a racionalidade e a consciência.

Sobre a sociabilidade, Rousseau a define como a faculdade que tornará possível a constituição da sociedade. É a partir do seu exercício que cada um perceberá o quanto é vantajoso contar com o auxílio de um semelhante. Já a consciência, o genebrino a define como elemento decisivo na constituição moral e espiritual do homem. Esta é uma noção fundamental, pois ela é tudo do homem: expressão do ser, fundamento da moral e o princípio do conhecimento. Portanto, segundo Rousseau, essa faculdade parece ter um importante papel no desempenho moral do homem. Ela é um guia que o dirige a seguir as leis da natureza, sempre orientando-o para o bom e o certo, apaziguando as tentações despertadas no corpo pelas paixões. Assim, é através da consciência que o homem sente no fundo de sua alma aquilo que é certo ou errado, tomando como base os sentimentos que se

apresentam no fundo de seu coração. Dessa maneira, iremos aqui refletir sobre a função da consciência e seu papel como determinante nas escolhas do homem.

Outras consequências decorrentes, de tal passagem, segundo Rousseau, estão no fato de que o homem em estado primitivo é um ser inocente e que a partir do estado de sociedade a sua natureza se corrompe. O amor de si, sentimento natural presente no homem primitivo, se degenera transformando-se em amor próprio, que para Rousseau é um amor nascido na sociedade e que possui um caráter egoísta, advindo daí o surgimento do mal.

O estado de natureza rousseuniano pressupõe que o mal possui um caráter natural, como a fome e a dor, mas nesse aspecto o mal não está presente no coração humano, que embora não possua, ainda, faculdades desenvolvidas também é um ser inocente. Portanto, o mal presente nas relações humanas do estado de sociedade somente poderá ter surgido a partir de alguma alteração na natureza desse ser.

Embora a desnaturação tenha resultado em algumas consequências nem sempre agradáveis, o retorno ao momento anterior não é mais possível. Diante disso, Rousseau tenta demonstrar meios pelos quais o homem poderá viver da melhor maneira, conservando nele os valores morais e a capacidade de discernimento das perturbações que podem comprometer sua natureza conduzindo-o ao vício e à corrupção.

Partindo da perspectiva do próprio autor, este trabalho objetiva compreender como o mal surgiu na natureza humana, de que forma a consciência se relaciona com tal problema e qual seria a possível solução proposta por Rousseau. Há nos textos rousseunianos certa dificuldade de compreensão sobre as definições dos termos utilizados, o próprio autor, em alguns casos, não os conceitua pontualmente e muda o sentido destes na medida em que muda a obra ou o público a quem se dirige.

1. Estado de natureza: “O homem sem consciência”

O homem primeiramente existe enquanto ser primitivo, em um estado no qual não havia ainda as mínimas noções de civilidade e de sociabilidade humana. Esse pressuposto implica considerar que ele vivia num estado de natureza. Nesse momento, o homem teria vivido, portanto, em condição pré-civil ou pré-social.

Esse cenário justifica a ideia de que, nesse momento anterior à história, o homem ainda não havia configurado uma situação de agregação. É a esse momento que Rousseau denomina estado de natureza, apesar de ele próprio levantar dúvidas quanto à real existência de tal estado. Por isso, a construção do pensamento rousseauiano segue um percurso cronológico dividido em dois momentos: o estado de natureza e o estado de sociedade. Levar em consideração esse primeiro momento é indispensável para que se possa compreender o pensamento de Rousseau.

O estado de natureza, ou estado primitivo, é um momento anterior ao uso da racionalidade humana, ou seja, é a natureza na sua forma mais pura e selvagem, como fora criada. Segundo os textos rousseauianos, a natureza habitada pelo homem primitivo é a medida certa para a sua existência. Há nela tudo o que é necessário à manutenção da vida humana.

A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigo aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria... (ROUSSEAU, 1978, p. 238)

Desta maneira, o contato do homem com a natureza era de tal forma tão perfeito que tudo o que ele necessitava encontrava-se nela e tudo de que precisava para perceber isso estava em seu instinto². Voltando à comparação entre o homem e o animal em estado de natureza, pode-se perceber que esse é um momento em que as características, princípios e faculdades ativas do homem parecem não diferir dos outros animais.

² Quanto ao instinto, será melhor analisado no tópico a seguir.

Como será explicado mais detalhadamente neste texto, os únicos princípios ativos na natureza humana do estado primitivo eram o amor de si e a piedade, que parecem pertencer não somente ao homem, mas a todos os animais. Embora seja considerado que, do ponto de vista rousseauiano, o homem deste estado tem mais vantagens do que todos os outros animais, inicialmente eles diferem apenas em força e agilidade (Cf. ROUSSEAU, 1978, p. 138). Como Rousseau coloca no *Discurso sobre a origem da desigualdade*

Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto, e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela sua intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. (ROUSSEAU, 1978, p. 243)

A distinção entre o homem e os outros animais aparece nessa obra rousseauiana sob alguns diferentes aspectos. O primeiro deles, do ponto de vista físico. Para Rousseau, a vantagem do homem sobre os animais encontra-se no fato de que o homem é o único que pode lançar mão do instinto de todos os outros animais a sua volta, pois não possui nenhum com exclusividade. Esse fato fornece ao homem primitivo a flexibilidade de adaptar-se a diferentes situações, porém, ele permanece com suas características, não ‘desenvolvido’³, como qualquer outro animal.

Já do ponto de vista psicológico, o homem difere dos outros animais por ser o único a ter em sua natureza a perfectibilidade que, ao despertar e tornar-se ativa, proporcionará o desenvolvimento das demais faculdades. Este assunto será retomado no próximo subcapítulo. Mas o que interessa neste momento é perceber que até tal desenvolvimento vir a ocorrer, tanto o homem quanto os animais possuem as mesmas características, diferindo apenas em intensidade. Assim, pode-se entender que, do ponto de vista rousseauiano, há entre o homem primitivo e os outros animais uma igualdade entre as suas faculdades ativas.

Porém, os elementos que caracterizam o homem nesse período não são compartilhados de maneira unânime pelos filósofos que trataram deste assunto, como Rousseau, Hobbes, Locke, entre outros. Embora possuam objetivos diversos, eles

³ O termo ‘desenvolvido’ é utilizado aqui no sentido de aquisição de novas faculdades. O que não significa, em Rousseau, um melhoramento, ou que o homem após a aquisição dessas novas faculdades tenha se tornado melhor do que aquilo que fora anteriormente.

precisaram considerar a existência do estado natural. Para que se possa traçar a história do desenvolvimento humano, a fim de compreender o homem civil e suas características atuais, torna-se indispensável pensar a humanidade em seus primórdios.

Desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau já denunciava degenerações na natureza do homem. O homem vivente do seu tempo havia perdido a naturalidade de seu comportamento e passou a dar lugar a gestos polidos, porém artificiais, que segundo o pensador fez reinar “entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa” (ROUSSEAU, 1978, p. 336), mostrando-se o que não se é. Esse é um período em que o parecer é mais importante do que o ser, e é com tal aspecto tomado pelo homem social que Rousseau indica não concordar.

A insatisfação de Rousseau com aquilo que o homem havia se tornado estende-se a outras obras de sua autoria, como o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, texto escrito para responder a uma questão proposta pela Academia de Dijon. O autor escreve que a sua intenção é

assinalar, no progresso das coisas o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real. (ROUSSEAU, 1978, p. 235)

Assim, pode-se compreender que nessa obra Rousseau buscava examinar a essência da natureza do homem na sua origem, a fim de compreender o motivo pelo qual este ser fora levado a viver em sociedade. Ainda sobre isso, Rousseau escreve, no prefácio do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, que o estado de natureza é “um estado que não existe mais, que talvez não tenha existido, que provavelmente não existirá nunca” (ROUSSEAU, 1978, p.228), porém, conseguir compreender o homem que viveu nesse período é essencial para a compreensão do homem atual. Parece ser com esta finalidade que Rousseau escreve tal obra, na qual ele empreende esforços em compreender não o homem que está a sua frente, mas aquele que viveu em estado de natureza, em sua natureza original, a fim de entendê-lo desprovido dos acréscimos da civilização, o homem verdadeiramente ‘feliz’. Por este motivo, para compreender a concepção rousseauiana de estado de natureza, é indispensável a leitura anterior do *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Apesar deste tema ser recorrente durante o Iluminismo, para Rousseau, essa questão não havia sido ainda resolvida, pois os autores que tentaram respondê-la não lograram êxito, uma vez que

falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil (ROUSSEAU, 1978, p. 236).

Buscavam encontrar o homem primitivo, porém davam à sua natureza faculdades e sentimentos, como vaidade, razão e orgulho, que para o genebrino só poderiam ser adquiridos por um ser que já tivesse despertado do estado primitivo. Esse havia sido, segundo Rousseau, um dos enganos daqueles que tentaram descrever o homem natural, pois eles atribuíam àquele que vivia em estado primitivo características inexistentes para o homem naquele momento.

Especificamente a teoria de Hobbes quanto ao estado de natureza é citada por Rousseau como uma dessas tentativas de abordagem do homem primitivo, que acabou tendo características do homem social. Uma teoria que, em âmbito geral, se contrapõe à ideia rousseauiana. Rousseau escreve no *Discurso sobre a origem da desigualdade*:

Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto por não conhecer a virtude (...). Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que não é menos falso. (ROUSSEAU, 1978, p. 252)

Desta forma, vê-se que o estado de natureza hobbesiano tem como característica marcante o fato de considerar que o homem, neste momento, encontra-se em constante guerra. É contrário, portanto, à teoria rousseauiana, que o considera nem em paz nem em guerra, apenas solitário. Para Rousseau, os homens primitivos eram indiferentes quanto à existência do outro, pelo menos até o momento em que não se sentissem atingidos ou afetados. Mas esses mesmos homens primitivos são vistos por Hobbes (1979) com seres que permanecem em constante atrito. Segundo o pensamento de Hobbes, cada homem é livre para fazer tudo o que for necessário para garantir a sua preservação e satisfação, então, todos se sentiam ameaçados durante todo o tempo. Assim, a desconfiança de um homem em relação ao outro, e a

liberdade natural que lhes possibilita fazer tudo aquilo que considere necessário para garantir a sua vida, é um dos motivos que conduzem o homem primitivo hobbesiano à guerra.

Além disso, Hobbes defende, ainda, que os homens em tal estado também entram em atrito por desejarem obter mais vantagens e da mesma forma ter mais reconhecimento. Ou seja, além de cada um se sentir ameaçado por não confiar no outro, cada um também se vê mais importante e deseja ser visto por todos da mesma forma e, em tal estado, “não há nada a que um homem não tenha direito por natureza” (HOBBS, 1978, p. 79), ou seja, nada os impede de fazer todo o necessário para conseguir aquilo que desejam. Assim, Hobbes parece sugerir que o homem é um ser livre por natureza, concepção que se assemelha à afirmação rousseauiana de que é inerente ao homem a condição de ser livre, e renunciar a tal condição é também renunciar à sua condição humana. Já Hobbes considera que, quando um homem se abstém do direito de ser livre, ele está repassando sua liberdade para outro que acumulará uma liberdade maior.

Hobbes e Rousseau se assemelham no ponto em que afirmam que todos os homens em estado de natureza são livres, porém, do ponto de vista hobbesiano, por não haver nenhuma lei no estado de natureza que regule a liberdade de cada um, todos representam concomitantemente uma ameaça ao outro. Isso equivale à afirmação de que o estado de natureza é para Hobbes um estado de conflito, ou, pelo menos, um momento de disposição à guerra, pois, mesmo não estando em luta, todos os homens estarão sempre prontos e dispostos a se defenderem. Além disso, outro ponto de semelhança entre eles é o fato de que ambos conjecturam a possibilidade de que o estado de natureza é um momento que pode não ter existido. Ainda assim Hobbes, diferentemente de Rousseau, o descreve da seguinte maneira:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o eu é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1979, p. 76)

Esta é a vida do homem primitivo hobbesiano, uma vida na qual o perigo o ameaça durante todo o tempo. Nesta condição de guerra, cada um, segundo Hobbes, está governado pela sua própria razão, que já se apresenta no homem primitivo hobbesiano, e que, neste estado, substitui as fraquezas naturais, pois se um homem é mais fraco fisicamente do que o outro, tal diferença será regulada pela maquinação que um ou outro poderá utilizar em seu benefício. Outra característica do homem em Hobbes está na sua finalidade, que para este autor é a autoconservação e a satisfação.

Desta forma, vê-se então que há entre Rousseau e Hobbes tanto semelhanças, por exemplo, por ambos considerarem que o homem é um ser livre por natureza, quanto discordâncias, quando para Rousseau o estado de natureza é um estado de isolamento e por isso não seria um estado de guerra como para Hobbes. Portanto, voltando a analisar apenas a concepção rousseauiana sobre o estado de natureza e o homem que o habita, tratando dos aspectos físicos, o homem primitivo rousseauiano era um ser forte, ágil e seu corpo é “o único instrumento que conhece” (ROUSSEAU, 1978, p. 238). Por este exercício em busca de garantir o necessário à sobrevivência, os membros deste ser primitivo se desenvolviam, suas mãos e braços eram suficientemente fortes e ligeiros para suprir a falta de um machado, suas pernas tinham a força e a agilidade que lhe garantiam a vida. E, quando tudo isso não era o bastante, ele recorria ao uso dos atributos de animais que somente pela necessidade tornavam-se suas presas.

O homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir força com eles, logo fez a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepõem em força, aprende a não mais temê-los. (ROUSSEAU, 1978, p. 239)

O corpo do homem selvagem molda-se às necessidades que ele tem nesse estado. Suas habilidades se desenvolvem o tornando cada vez mais autossuficiente. E suas necessidades, que nesse estado se resumiam à “alimentação, uma fêmea e o repouso” (ROUSSEAU, 1978, p.244), e temores que eram apenas a “dor e a fome” (*Ibd.* 244), eram as únicas preocupações do homem nascente. Tais necessidades eram mantidas por meio de seu instinto e da natureza a sua volta, que continha tudo que o homem precisava para viver.

Sobre a racionalidade do homem primitivo, Rousseau prevê que a razão só irá despertar após terem sido ativados vários outros sentimentos e faculdades. Assim, o que conduz o homem a defender sua vida é visto por Rousseau como uma atitude instintiva e não racional como acredita Hobbes. Esse aspecto é um dos exemplos mais fortes da crítica rousseauiana à teoria hobbesiana. Para Hobbes, a atividade racional é um direito natural, que prescinde de qualquer convenção para tornar-se ativo. É esta atividade racional que garante ao homem o direito de fazer tudo o que for necessário, utilizando seu próprio poder, para preservar sua vida.

Desta forma, percebe-se que na teoria hobbesiana o homem primitivo possui características e faculdades em exercício que na concepção rousseauiana só se apresentaram no homem quando ele deixa o estado de natureza para viver no estado de sociedade. É sobre este aspecto que Rousseau parece criticar tanto a Hobbes como a outros filósofos de seu tempo que se aventuraram a fazer o retrato do homem primitivo. Para Rousseau, este “homem natural define-se pela ausência de tudo que pertence especificamente à condição do homem civilizado” (STAROBINSKI, 2011, p. 414).

A fim de encontrar o verdadeiro “embrião da espécie” humana, Rousseau despe o homem civil, retirando de sua natureza tudo aquilo que lhe fora contraído a partir da socialização. Para o pensador de Genebra, “o homem natural é tudo para si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p.11), ou seja, é autossuficiente, vivendo solitário e livre. Trata-se de um animal que se banha no primeiro riacho, sacia-se sob a primeira árvore, e, embaixo dessa mesma árvore, encontra abrigo à sua sombra para se deitar e deleitar-se (Cf. ROUSSEAU, 1978, p. 238). Enfim, um ser que, saciado, está em paz e feliz consigo e com tudo a sua volta. Portanto, esse é um estado

em que o cuidado de nossa conservação é menos prejudicial a dos outros, esse estado era, por conseguinte, o mais próprio à paz e o mais conveniente ao gênero humano (ROUSSEAU, 1978, p. 252)

Não havia nesse momento da existência da espécie humana nem bondade, nem maldade. O homem era um ser ingênuo, o seu universo era ainda amoral, ou seja, ele ainda não havia se desenvolvido a ponto de elaborar a distinção entre o bem e o mal. Vivia livre e solitário, errante sobre a terra, comia e bebia aquilo que lhe era ofertado por ela. Sua existência só se tornava um perigo para outro animal no

momento em que a necessidade de saciar a fome não lhe fosse satisfeita. Saciada sua fome, ele não necessitava mais de provisões para aquele momento, já não representaria perigo aos outros seres. Assim, a natureza se equilibrava, não havia a necessidade de prover nada mais além do que era necessário para o sustento dos animais. E o homem não possuía nesse momento de sua vida nenhuma ideia de lucro nem de vantagem. Para suprir suas necessidades a natureza era suficiente.

No horizonte limitado do estado de natureza, o homem vive em um equilíbrio que não o opõe ainda ao mundo, nem a ele próprio. Ele não conhece nem o trabalho (que o oporá à natureza), nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos semelhantes). (STAROBINSKI, 2011, p.41)

Segundo Rousseau, a natureza habitada pelo homem primitivo encontrava-se “abandonada à sua fertilidade natural e coberta de florestas imensas que o machado jamais mutilou” (ROUSSEAU, 1978, p.238). Essa natureza oferecia alimentação e abrigo a todos os seres e, como o homem não havia desenvolvido nenhuma das faculdades que lhe proporcionasse a invenção ou a criação de ferramentas, a natureza encontrava-se inviolada, assim como saiu das mãos do criador. Desta forma, ao homem só restava contar com o seu instinto para escolher e seu próprio corpo para escalar árvores e ocupar vastos territórios no planeta.

O instinto do homem selvagem, assim como nos animais, era o que o guiava na ausência das faculdades que ainda estavam adormecidas em sua natureza: “só no instinto tinha ele tudo de que necessitava para viver em estado de natureza” (ROUSSEAU, 1978, p. 251). Levando-se em conta que o homem, nesse estado, possuía apenas necessidades físicas, tudo o que ele conhecia lhe vinha pelos sentidos. São as sensações que primeiro o fazem sentir necessidades como a fome e o sono. Desta forma, não tendo ele nenhuma outra faculdade ativa, é através do instinto que o ser primitivo percebe que poderia utilizar-se de tudo aquilo que se encontrava disponível na natureza para satisfazer as suas necessidades, saciando

a fome, outros apetites, fazendo-o experimentar, alternativamente, diversas maneiras de existir, houve uma que o convidou a perpetuar a sua espécie; e esse pendor cego, desprovido de todo sentimento de coração, não produzia senão um ato puramente animal (ROUSSEAU, 1978, p.260)

Pode-se, portanto, entender que o instinto é, no homem primitivo, o que o leva a atrair-se por aquilo que o agrada (Cf. Rousseau, 2004, p. 288), uma paixão natural

responsável pela sua sobrevivência. Levado por essa paixão, este ser selvagem encontra na natureza suprimentos que satisfaçam as suas necessidades. Portanto, instintivamente a espécie se perpetua, pois o “homem primitivo não tinha senão uma sexualidade instintiva, errante, não passional” (STAROBINSKI, 2011, p. 425). Assim, não diferente dos outros animais, o acasalamento para o homem primitivo seria apenas a obediência aos ditames instintivos. Enfim, é pelo instinto que o homem primitivo tanto é mantido vivo quanto a espécie é perpetuada, pois todos os seus atos apenas seguem seu instinto, e este, naturalmente, favorece sempre a conservação tanto do homem em particular, quanto da espécie.

Entre as paixões que agitam o coração do homem, há uma, ardente, impetuosa, que torna um sexo necessário ao outro, paixão tremenda que enfrenta perigos, anula todos os obstáculos e, que, nos seus furores, parece capaz de destruir o gênero humano, a cuja conservação se destina. (ROUSSEAU, 1978, p.255)

Pode ser entendido que este instinto natural é o que Rousseau denomina paixão natural. Ela é, portanto, um sentimento instintivo, contido no homem primitivo, que o leva a conservar-se, sendo desta maneira “o único sentimento natural ao homem é o amor de si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 95). Este seria um sentimento puro e inato, o qual o conduz a preocupar-se sempre com a sua autoconservação.

Em seus textos, Rousseau trata o amor de si de três formas distintas: uma, como princípio, outra, como sentimento, e outra, como paixão. De forma cronológica, pode ser ressaltado primeiro o prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, no trecho em que Rousseau intitula o amor de si como um princípio. Ele escreve:

(...) e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa ardentemente ao nosso bem-estar e à conservação de nós mesmos, e o outro nos inspira uma repugnância natural de ver morrer ou sofrer todo ser sensível, e principalmente os nossos semelhantes (...) (ROUSSEAU, 1978, p. 230)

A acepção atribuída ao termo princípio relaciona-se ao sentido de início, uma base da qual todos os outros sentimentos se originaram e que estará presente na natureza humana inata e inerentemente. Porém, esse princípio o autor genebrino também identificará como um “sentimento natural” (ROUSSEAU, 1978, p. 306). Um pouco mais adiante, ainda no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o autor o descreve da seguinte forma: “um sentimento natural que leva todo animal a velar por

sua própria conservação” (ROUSSEAU, 1978, p.306). Pode-se entender, dessa forma, que o amor de si, além de estar no homem, é também presente em todos os outros animais e tem em si a função de conduzir a um comportamento que garanta sempre sua própria sobrevivência. Parece ser por este sentimento que instintivamente o homem, assim como os demais animais, mesmo sem que possuam ainda a razão despertada, ajam sempre de forma que suas vidas estejam protegidas antes de tudo.

Na Carta a *Christophe de Beaumont*, Jean-Jacques descreve o amor de si como uma “paixão natural [ela é a] única paixão que nasce com o homem” (ROUSSEAU, 2005, p. 48), ou seja, é a única paixão natural e inata, presente e ativa no homem primitivo. Assim, tal sentimento encontra-se presente e ativo mesmo no homem em estado de natureza, e não necessita de nenhuma premissa para se desenvolver ou despertar, como é o caso da razão. Percebidas estas sinuosas distinções, este trabalho levará em conta o amor de si como um sentimento, pois se sabe que deve ser considerada a variação semântica além das questões de oratória e poética inerentes ao estudo deste autor.

Tal conceito atribuído por Rousseau ao amor de si, em parte concorda com a teoria de Helvétius (1979), que ora se afasta e ora se encontra com as ideias rousseauianas. Helvétius foi um dos filósofos contemporâneos de Rousseau e com o qual manteve contato direto.

Inicialmente tido como um poeta, Helvétius passa a ser considerado um filósofo depois de publicar o texto “Julgar é apenas sentir”, que gerou críticas por parte de Rousseau. Suas obras mais conhecidas são *De l'esprit* e *De l'homme*. Em *De l'esprit*, Helvétius parece buscar compreender o espírito humano e, para tanto, segundo ele, é preciso conhecer o coração e as paixões humanas, o que só se torna possível a partir da compreensão da “moral comum aos homens de todas as nações” (HELVÉTIUS, 1979, p. 173), a qual ele entende que deva ser tratada como igual a todas as outras ciências. Já a obra *De l'homme* foi escrita por este poeta filósofo em resposta à crítica elaborada por Rousseau sobre sua primeira obra. Embora o desacordo entre eles esteja mais especificamente instalado no campo da moralidade, outras concepções desses filósofos podem ser comparadas. Uma destas, a concepção de amor de si.

Para Helvétius (1773), o amor de si é uma paixão natural, porém, diferentemente de Rousseau, ele não compreende o amor de si como um sentimento primário no homem, mas um sentimento que se encontra entre a sensibilidade física e a paixão. Um sentimento que mais se aproxima do prazer físico e com o qual todos os outros sentimentos se relacionam sem comparações ou qualquer noção de moralidade, visto que ele também considera que este ser primitivo encontra-se ainda em um estado pré-moral ou amoral. Já a paixão tem em Helvétius dois formatos: a paixão natural, que é a sensação decorrente da necessidade física; e a paixão factícia, um sentimento gerado pela necessidade social do homem. Assim, o amor de si tem em Helvétius uma relação tanto com a paixão natural quanto com a paixão factícia. Talvez possamos afirmar que o amor de si se localiza exatamente entre estes dois sentimentos: a sensibilidade física e a paixão factícia.

Embora neste aspecto Helvétius se coloque diferente de Rousseau, eles concordam em suas concepções sobre o amor de si. Ambos entendem que esse seja um sentimento indiferente à noção de moralidade, inclusive pelo fato de Helvétius considerar a moralidade uma faculdade resultante da sociabilidade humana, ou pelo menos de algum contato entre os homens.

Quanto a esse aspecto do amor de si, Rousseau escreve que ele é “uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal” (ROUSSEAU, 2005, p. 48). Levando em consideração o homem primitivo como um ser que não elabora juízos de valor, ou seja, ele ainda não consegue discernir o que é bom ou ruim, pois se trata apenas de um ser ingênuo, o amor de si presente neste ser apenas faz com que ele busque sua preservação, independentemente de qualquer juízo de valor que possa interferir em seu comportamento. Desta maneira, o comportamento do homem primitivo aparenta ter na concepção rousseauiana quase um sentido de instinto inato. Assim, o estado primitivo, como já foi discutido neste trabalho, é o momento da existência em que o homem é um ser que desconhece a moral e, portanto, não há nele a possibilidade de realizar julgamento. Além disso, não se pode avaliar negativamente o fato de cada ser priorizar a conservação de sua própria vida, pois agindo desta forma ele estará apenas seguindo aquilo que lhe é ditado pelo sentimento de amor de si, um sentimento que tem em si mesmo um caráter puro e bom.

Pode-se dizer que todo o empreendimento do homem em busca de alimentos e de defender-se é uma ação regulada pelo amor de si mesmo, que conduz o homem a resguardar a si na sua existência e sobrevivência. Ou seja, ele é o centro de sua preocupação, tudo se referencia a si. É por tal princípio que o homem, instintivamente, toma de forma imediata a ação de proteger-se.

Igualmente, Rousseau defende no Emílio que “o amor de si é sempre bom e sempre conforme a ordem” (ROUSSEAU, 2004, p. 288). Tal ordem seria a própria natureza, a qual, por ter o homem maior interesse em si, o conduz a sempre concentrar-se naquilo que se refere apenas a cada indivíduo, conduzindo-o a agir sempre para a sua conservação, afinal, os ditames desse sentimento não são nem maus nem maléficos.

Além de ser um sentimento natural do homem, o amor de si é também descrito por Rousseau como “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras [que] não passam, em certo sentido, de modificações” (ROUSSEAU, 2004, p. 288). Pode-se entender que é por esse sentimento que o homem poderá expandir a sua alma a diversos outros sentimentos que surgem a partir do desenvolvimento da natureza humana proporcionado pela perfectibilidade, assunto que será tratado posteriormente.

Outro ponto em que se pode comparar o pensamento rousseauiano ao pensamento de Helvétius é referente ao homem primitivo. Para ambos, ele tem na sensibilidade física o primeiro sentido. Maruyama, em sua obra *A moral e a filosofia política de Helvétius*, compreende que o amor de si é visto por Helvétius como a primeira paixão (Cf. MARUYAMA, 2005, p. 158), e sendo uma paixão, segundo esta autora, será sempre ligada à sensibilidade física.

Este é o homem original, ele apenas sente e tudo que percebe lhe é dado por esses sentimentos:

o homem é sensível ao prazer e à dor física, conseqüentemente, ele busca um e foge do outro; a essa fuga e procura constante, Helvétius chama amor de si. (SILVA, 2004, p.125)

Nesse estado, o homem ainda não é capaz de elaborar julgamento ou raciocínio, pois é com base na sensibilidade física que ele escolherá sempre situações

que lhe proporcionem uma sensação de prazer e fugirá sempre daquilo que lhe proporcione uma sensação de desprazer.

Para Helvétius, o homem possui um princípio que o anima, ou seja, o ser humano tem em sua natureza um princípio que conduz suas ações e é segundo tal princípio, chamado de princípio da sensibilidade física, que todo homem sempre foge da dor e busca o prazer. É esse sentimento, segundo Helvétius, que vai compor o amor de si. Um sentimento que leva todo homem a sempre buscar as condições em que a sua sensação seja prazerosa e a fugir de situações que lhe sejam dolorosas.

Um princípio de vida anima o homem. Esse princípio é a sensibilidade física. Que produziu nele essa sensibilidade? Um sentimento de amor pelo prazer e de horror à dor. São esses dois sentimentos reunidos no homem e sempre presentes em seu espírito que formam aquilo que se chama nele o sentimento de amor de si. (HELVÉTIUS, 2011, p. 356)⁴

Tal sentimento de amor de si é inerente ao homem, apresentando-se inatamente em sua natureza. Helvétius (2011) não parece definir especificamente o estado de natureza do estado de sociedade quando elabora sua teoria sobre o amor de si, diferentemente de Rousseau, o que deixa entender que esse sentimento apresenta-se no homem tanto em estado primitivo como em estado de sociedade. Há outra diferença entre o pensamento sobre o amor de si na concepção de Rousseau e de Helvétius. O amor de si, para Helvétius (2011), significa também amor ao próprio poder, assim, por esse sentimento o homem tornar-se-á ávido pelo poder, o que estará diretamente ligado ao fator de felicidade, pois ser feliz é, do ponto de vista de Helvétius, ter poder.

E ainda para Helvétius, o amor de si se caracteriza como um sentimento inato, como em Rousseau, mas também é um sentimento que tende a modificar-se a depender da educação e das experiências vividas pelo indivíduo. Em última análise, o sentimento inato do amor está exposto às alternâncias do contexto e à instabilidade do movimento da vida em sua constante impermanência. Outra diferença significativa

⁴ un principe de vie anime l' homme. Ce principe est la sensibilité physique. Que produit en lui cette sensibilité ? Un sentiment d' amour pour le plaisir, et de haine pour la douleur : c' est de ces deux sentimens réunis dans l' homme et toujours présens à son esprit que se forme ce qu' on appelle en lui le sentiment de l' amour de soi (HELVÉTIUS, 2011, p. 356). Esta e todas as demais citações, cujos originais estão em francês, foram traduzidas por mim.

entre Rousseau e Helvétius é o fato de que em Rousseau o amor de si é um sentimento comum a todos os animais, sejam eles racionais ou irracionais, enquanto Helvétius parece não prever este sentimento presente em outros animais além do homem.

Compreender o amor de si parece ser, para Helvétius, parte de outra questão que ele busca responder: Qual é a causa do fenômeno da moral do homem? A esse questionamento Helvétius indica considerar que sua causa esteja no próprio amor de si, que ao desenvolver-se torna o homem moral. Em sua obra ele deixa clara a discordância com as ideias rousseauianas quanto ao caráter inato dos sentimentos morais e coloca esse sentimento diretamente ligado ao amor de si. Esse assunto voltará a ser debatido mais adiante, no capítulo 2.

Assim, o amor de si do ponto de vista rousseauiano pode ser descrito como um sentimento natural, inato, que se apresenta no homem desde seu estado primitivo. Esse sentimento é responsável por fornecer ao homem de maneira instintiva a condição de defender-se, de se autoconservar. É por sua ação que o homem, assim como os demais animais, conseguiu tanto sobreviver às intempéries da natureza quanto às diversas situações de ameaça com as quais se deparou.

Entretanto, ao analisar o homem natural, Rousseau o descreve com dois princípios que são inatos e ativos no estado de natureza. Um é o amor de si, o qual já foi descrito anteriormente, e o outro, a piedade, que é também um sentimento natural, porém diferente do amor de si, a piedade é um sentimento que leva todo ser a sentir repulsa ao se deparar com outro ser em sofrimento. Ou seja, tal sentimento não é mais referente ao próprio ser como o amor de si, mas a outro ser que, em estado primitivo, momentaneamente, se apresenta a ele.

Derathé (1948), filósofo que analisa as obras rousseauianas, considera que a piedade é um sentimento derivado do amor de si, porém a piedade será considerada aqui como um sentimento primário assim como Rousseau o colocou no prefácio do *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver

perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. (ROUSSEAU, 1978, p. 230)

O último sentimento descrito na citação refere-se à piedade, sentimento presente e ativo tanto no homem quanto em todos os outros animais, responsável por levar todo ser a sentir-se incomodado ao ver outro ser vivo em sofrimento. É preciso ressaltar que a citação anterior encontra-se descrita no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, obra em que Rousseau busca analisar a origem da sociedade humana, com a finalidade de compreender a causa das desigualdades entre os homens. Jean-Jacques parece entender que para alcançar o seu objetivo precisa compreender quem é o homem anterior ao surgimento da sociedade, descobrir o que é o homem primitivo, o homem natural.

Esse tema foi ainda tratado pelo pensador de Genebra em mais duas de suas obras, pelo menos: no *Ensaio sobre a origem das línguas* e no *Emílio*. No *Ensaio sobre a origem das línguas* o autor parece considerar que a percepção do outro é um sentimento desenvolvido pela reflexão, o que se assemelha à definição colocada por ele no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Já no *Emílio*, ele a considera como um fundamento das relações humanas. Mas, voltando ainda ao *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau, ao criticar a teoria de Hobbes, afirma:

(...) há outro princípio que Hobbes não percebeu e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor próprio ou o desejo de se conservar antes do nascimento desse amor, tempera o ardor que ele tem por seu bem-estar com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante (...) falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como nós; virtude tanto mais universal quanto mais útil ao homem que precede nele ao uso de toda reflexão, e tão natural que os próprios animais dão, às vezes, sinais sensíveis dela. (ROUSSEAU, 1978, p. 253)

Dito de outra forma, a piedade é para o homem primitivo aquilo que equilibra o sentimento de amor de si, o qual determina que ele deseje sempre o seu próprio bem-estar, preocupando-se sempre consigo e com a sua preservação. Assim a piedade, sentimento a partir do qual o homem será conduzido a sentir-se mal ao presenciar o sofrimento de outros seres vivos, lhe servirá de freio ao possível exagero do sentimento de amor de si. Dessa maneira, tal sentimento servirá como uma espécie de entrave à exacerbação do sentimento natural de amor de si.

Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela que nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer. (ROUSSEAU, 1978, p.254)

Desse modo, Rousseau fornece à piedade a responsabilidade de garantir que no estado de natureza a vida dos seres da mesma espécie seja zelada naturalmente por todos. Neste sentido, Helvétius parece discordar do caráter natural da piedade na concepção rousseauniana, pois segundo ele, para que o homem esteja apto a sentir piedade ele também deverá estar munido do conhecimento prévio daquilo que seria doloroso.

Só sabendo o que lhe seria doloroso é que o homem teria condição de fazer comparações e sentir aquilo que lhe traria uma sensação desagradável e conseqüentemente também seria da mesma forma para o outro. Assim, a piedade é, do ponto de vista de Helvétius, um sentimento que requer do homem uma comparação e um conhecimento prévio da dor ou do sofrimento. Portanto, só é possível que o homem sinta piedade se ele já tiver experimentado em algum outro momento a sensação de desprazer. Ou seja, se o homem não possui um conhecimento do que lhe cause desprazer não poderá perceber quanto ou quando algo será ou não desagradável para seu semelhante.

Do ponto de vista de Rousseau, entretanto, parece que essa noção do que é agradável ou desagradável está contida no homem primitivo de maneira inata, ou seja, ele não precisa experimentar a um e a outro para saber aquilo que irá lhe agradar ou não. Assim, o que para Helvétius parece ser resultado da experiência do homem, em Rousseau é tido como a voz da própria alma desse ser independentemente de suas experiências, que antes mesmo do despertar das demais faculdades já lhe fornece seus primeiros movimentos. Com isso, direciona o homem ao cumprimento daquilo que melhor favoreça a sua existência e a preservação da espécie. Essa noção natural do sofrimento do outro talvez seja um indício da atividade da consciência humana. Esse vestígio indica que, apesar de estar presente inatamente apenas enquanto potência no homem primitivo, como será debatido no próximo capítulo, ele é já, mesmo neste estado, “um princípio inato de justiça e de virtude” (ROUSSEAU, 2004, p. 409)

Além disso, Rousseau coloca ainda no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, que

a comiseração será tanto mais enérgica quanto o animal espectador se identificar mais intimamente com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação teve de ser infinitamente mais estreita no estado de natureza que no estado de raciocínio (ROUSSEAU, 1978, p. 254)

Isso significa que, quanto mais próximas as semelhanças entre o sofredor e o espectador, maior será a sua identificação e conseqüentemente o sentimento de piedade que o levará, segundo Rousseau, sem reflexão, ao socorro daquele ser em sofrimento (Cf. Rousseau, 1978, p. 254). Embora a piedade, assim como o amor de si, apareça no *Discurso sobre a origem da desigualdade* como um sentimento anterior à reflexão humana, no *Ensaio sobre a origem das línguas* Rousseau parece colocar-se de forma diferente, de acordo com o seguinte trecho:

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixarmos emocionar pela piedade? – Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofreremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofreremos. Figuremo-nos quanto de conhecimento adquirido supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano. (ROUSSEAU, 1978, p. 175)

Assim, é possível compreender esse trecho do *Ensaio sobre a origem das línguas* como uma possível complementação ou retificação do que fora colocado no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, pois nesse último Rousseau expõe a piedade como um princípio presente inatamente no homem primitivo, entretanto, não elabora nenhuma referência quanto a sua ação, o que possibilita ao leitor supor que Rousseau tenha concebido essa faculdade como uma moderadora do amor de si e dessa forma a responsável pela manutenção da espécie. Ou seja, pode-se pensar a partir dessa colocação que, apesar de a piedade ser uma faculdade presente no homem primitivo, ela ainda não estaria ativa e, portanto, dependeria de outras faculdades para o seu exercício.

Comparando as citações anteriores sobre a piedade, parece pertinente ressaltar que no primeiro trecho citado a piedade aparece como uma faculdade presente no homem antes do despertar da reflexão. Já o segundo trecho parece ser referente a um momento da história do homem em que já estava ativa a faculdade reflexiva. Desse ponto de vista, a forma como a piedade foi colocada no prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade* sugere que o autor fala desse sentimento apenas como uma espécie de instinto do homem, no entanto, nessa mesma obra, ele afirma que perceber e sentir será o primeiro estado humano (Cf. ROUSSEAU, 1978, p. 244) e também que é pelos sentidos que todo animal terá ideias que, juntamente com o instinto, darão a esse ser a possibilidade de escolher.

Ainda sobre esse ponto, no *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau afirma que a piedade é, no estado de natureza, o princípio que ocupa o “lugar das leis, dos costumes e da virtude” (ROUSSEAU, 1978, p. 254). Considerando então, assim como Rousseau, que no estado de natureza não há nenhum indício de desenvolvimento das faculdades do raciocínio ou da consciência no homem, e ainda menos das noções de regras sociais, a piedade é o princípio que orienta o agir humano, além de seu primeiro instinto, que é de autoconservação. É a piedade que provoca no homem a sensação de repulsa ao ver sofrer qualquer ser vivo e isto o levará a buscar maneiras de sanar tal mal. Esse primeiro contato entre os homens poderá talvez ser compreendido como a primeira manifestação de algum caráter sociável presente na natureza humana.

Como já foi destacado, embora Rousseau tenha ressalvado a possibilidade de o estado de natureza ser apenas uma hipótese não comprovada, a existência do sentimento de piedade parece não estar na mesma situação, pois mesmo com todas as modificações sofridas pelo homem social, ainda é possível perceber manifestações desse sentimento no homem atual.

Cumprindo, porém, a ordem de publicação das obras rousseauianas, a piedade será agora analisada como descrita no *Emilio*, obra na qual o autor elabora um projeto de educação para o indivíduo. Pode-se perceber também que neste novo contexto de seu pensamento, o genebrino considera a piedade como um fundamento das relações humanas. Para ele, o Emílio sente a piedade antes de saber o que está sentindo; mas para que a sinta, é preciso que se reconheça no outro e, dessa forma, o ser que até determinado momento havia sido educado isolado do convívio com as

demais pessoas além de seu preceptor, precisa perceber o outro, sair do isolamento e ser exposto a situações e vivências que proporcionem a seu coração o despertar desse sentimento. Somente dessa forma é que o Emilio poderá ser capaz de reconhecer em si o sofrimento do outro.

Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu (...) só sofreremos à medida em que julgamos que ele sofre... (ROUSSEAU, 2004, p. 304)

Apesar do caráter coletivo do sentimento de piedade, essa faculdade parece não passar de um sentimento individual que só se refere ao ser por ele mesmo. Todo sentimento de piedade baseia-se no sentimento primário do próprio indivíduo que o sente, porém pode-se sugerir que aquilo que seria doloroso a um indivíduo poderia não ser para outro. Imagina-se, portanto, que a piedade é, como colocado no *Ensaio sobre a origem das línguas*, o resultado da imaginação somada à vivência de cada indivíduo. Assim, quando um homem não deseja o sofrimento do outro, ele está na verdade evitando o seu próprio sofrimento, pois seu coração sofre ao imaginar o quanto aquela situação poderia ser dolorosa, por isso

não queremos somente ser felizes, mas queremos também a felicidade do outro, e quando essa felicidade não custa nada à nossa, ela aumenta. Enfim, mesmo contra vontade, temos pena dos desafortunados, quando somos testemunhas de seu mal, sofreremos por isso (ROUSSEAU, 2004, p 407)

Assim, esse sentimento favorece a conservação e o bem-estar de todos, pois desejamos a felicidade e o bem-estar do outro não apenas por ele, mas também porque nos faz bem não presenciarmos a dor e o sofrimento de outro ser vivo, ainda mais quando tal ser assemelha-se a nós. Entretanto, segundo o genebrino, esta comparação não ocorre quando o outro se encontra em situação melhor, ou mais prazerosa, mas apenas quando relativa a uma situação que lhe pareça ruim ou dolorosa. Ou seja, uma situação lastimável. Assim, a piedade é, necessariamente, o resultado de uma análise de que a situação vivenciada pelo outro é dolorosa para ele. Para o espectador, trata-se de uma situação que, caso vivenciasse, lhe seria desagradável, pois “só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos” (ROUSSEAU, 2004, p 305).

Derathé (2009, p. 226) afirma que a piedade é a primeira forma de sociabilidade conhecida pelo homem. Para ele, é por esse sentimento que o homem irá, antes de qualquer sociabilidade, comparar-se com o outro, e que os primeiros traços da sociabilidade irão se formar. Sobre a sociabilidade, será mais aprofundado no capítulo 2. No entanto, mesmo considerando a piedade a primeira forma de sociabilidade humana, apenas ela e o amor de si, na concepção rousseauiana, não são suficientes para explicar a saída do homem do estado de natureza para o estado de sociedade. No *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o despertar do homem de tal estado deve-se, além dos princípios inatos, à própria natureza onde ele vive. Foi essa natureza que proporcionou ao homem situações que fizeram com que ele necessitasse do exercício de tais faculdades. Desta necessidade, resultou, além do despertar das faculdades potenciais, uma nova condição de vida e convivência com o seu semelhante. É preciso, da mesma forma, considerar o despertar de uma faculdade chamada perfectibilidade, sem a qual nenhuma faculdade potencial poderia se desenvolver. Sobre a faculdade do aperfeiçoamento, veremos a seguir com mais detalhes.

Pode-se concluir, diante das colocações sobre o estado de natureza e o homem que o habitava, que, do ponto de vista rousseauiano, tal estado é tudo que havia no universo como fora criado, sem nenhuma intervenção da racionalidade humana. Todas as necessidades dos animais ou do homem que o habitavam eram apenas modificações naturais que já faziam parte daquela natureza. E, portanto, não se caracterizavam como uma intervenção, mas apenas como o cumprimento dos desígnios do criador. Este estado é, para Rousseau, um estado onde não há nem paz nem guerra, mas apenas a tranquilidade da solidão, pois o homem, vivendo solitário e tendo como preocupação apenas a si mesmo, não encontrava meios que lhe proporcionassem outra situação.

Este homem natural possuía somente como princípios o amor de si e a piedade. O primeiro relativo a apenas ele mesmo e o conduzia a agir sempre garantindo a sua própria conservação, e a piedade parece ser em Rousseau o primeiro indício de relação do homem primitivo com seu semelhante. É esse princípio que tem, segundo Rousseau, a finalidade de garantir a conservação da espécie. Com exceção desses princípios, tudo mais, como o sexo, era apenas ação dos ditames do instinto presente

tanto no homem como em todos os animais. Assim, era pela ação desses princípios e instinto diante da natureza, a qual todo o necessário lhe ofertava, que o homem natural encontrou meio suficiente para o despertar da perfectibilidade.

1.1 A perfectibilidade

De início, podemos dizer que o homem original é um animal como qualquer outro, e que assim como os demais animais possui apenas o instinto como guia na natureza primitiva. Entretanto, no homem o instinto não toma um caráter exclusivo como para os outros animais, que têm um instinto único e imutável e que apresenta uma função de guia em suas escolhas em meio à natureza. Como pode ser notado no seguinte excerto do Discurso sobre a origem da desigualdade:

um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes, e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto o outro pudessem alimentar-se muito bem com os alimentos que desdenham (ROUSSEAU, 1978, p. 243)

Diferentemente, o homem, do ponto de vista rousseauiano, parece que não teria esse mesmo problema, pois ele sem esforço adequar-se-ia a esses novos alimentos.

O homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos (e) que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir (ROUSSEAU, 1978, p.238)

Ou seja, assimilando dos outros animais características que possam suprir as necessidades básicas como a alimentação e a segurança, o homem apropria-se do instinto dos animais a sua volta adquirindo deles novas características alimentares e novas formas de se proteger das intempéries. E desta forma, o instinto proporcionará a este ser primitivo a possibilidade de garantir aquilo que lhe é mais valioso: a autoconservação.

É por esta plasticidade da natureza humana que Rousseau considera “o homem o mais vantajoso de todos os animais” (ROUSSEAU, 1978, p. 238). Apesar de que, para este autor, o homem tende a alimentar-se naturalmente de frutos, como fica claro na seguinte nota: “o homem, tendo os dentes e os intestinos como os têm os animais frugívoros, deveria naturalmente ser incluído nessa classe” (ROUSSEAU, 1978, p. 288), este ser contempla em sua natureza a possibilidade de adequar-se às novas situações, assim o ser humano apossa-se dos caracteres instintivos de outros animais, e passa a alimentar-se de outras substâncias que estejam ao seu alcance. Esse é apenas um exemplo de como o homem natural, na visão rousseuniana, possui uma flexibilidade incomparável a todos os outros seres, que morreriam caso não conseguissem o alimento que a natureza determina como seu. A esta faculdade que permite ao homem mudar seu instinto, tornando-se, em um momento posterior, aquilo que não era em um momento inicial, Rousseau chama perfectibilidade, ou seja, a faculdade do aperfeiçoamento.

Essa é a principal faculdade que diferenciará o homem dos demais animais, que apesar de em estado de natureza não se diferenciarem, possuem a possibilidade de se tornarem diferentes pela ação da perfectibilidade faculdade que estará presente apenas na natureza do homem.

Esta capacidade de aperfeiçoar-se não se restringe somente à capacidade de adquirir o instinto de outro animal, mas agrega também a capacidade de desenvolver em sua natureza novas faculdades e sentimentos, isto é, o homem pode mudar, ser o que não era em sua essência, e é a perfectibilidade a faculdade que permite toda mudança que ocorre no homem primitivo, levando-o ao desenvolvimento das potências inatas que o conduzem a uma nova condição de vida. É por ela que o homem tem condição de tornar-se, sair da determinação instintiva para uma nova forma de conduzir a sua existência.

Segundo Lacroix, no texto *La conscience selon Rousseau*, a

perfectibilidade não significa que o homem torna-se o mais perfeito, mais que depende dele ganhar ou perder em perfeição. A perfectibilidade não é invenção nem reflexão, nem razão, nem

liberdade, mas o que o faz possível: ela é ilimitação. (LACROIX, 1978, p. 82).⁵

Distante do que se possa imaginar sobre esta faculdade, a perfectibilidade não tornará o homem o mais perfeito, mas tornará possível a sua condução a tornar-se aquilo que não era em um momento inicial, o que parece também não ser exatamente concebida por Rousseau como uma perfeição. A função dessa faculdade é possibilitar que as potências inatas que estão adormecidas no homem natural possam despertar e tornarem-se ativas. Assim, é ela que levará o homem a desenvolver todos esses sentimentos que estão presentes em sua natureza inatamente. Mesmo que esse desenvolvimento não seja para a perfeição, ele não possui limites que determinem a sua presença na natureza humana, ou seja, ele é ilimitado. O homem é visto por Rousseau como um ser que poderá sempre tornar-se, ele é infinito em suas potencialidades. Sendo assim, só pela perfectibilidade é que o homem poderá tornar-se aquilo que não era no momento do seu nascimento.

Pensando de forma global sobre a concepção rousseauniana quanto à saída do homem do estado de natureza para o estado de sociedade, pode-se deduzir que tal perspectiva adotada pelo genebrino só pode ser pensada considerando haver na natureza humana algo que proporcione tal mudança, pois, se o homem consegue sair de um estado no qual não possui nenhuma aptidão, conhecimento ou raciocínio e chega a um estado que parece ser diferente do estado inicial, esta especulação só terá sentido levando-se em conta a ação de alguma outra faculdade que não estava ativa em sua existência inicial. Desta forma, pode-se afirmar que é condição *sine qua non* pensar em alguma faculdade ou sentimento que venha corroborar para este fim, tal faculdade, para Rousseau, é a perfectibilidade. Isso também liga-se à ideia de “devir”, considerada a base do pensamento rousseauniano, que considera haver na natureza humana a possibilidade de mudar, e tal concepção só terá sentido se considerada desta forma.

No Discurso sobre a desigualdade, Rousseau expõe que

a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera em potencial, jamais podiam desenvolver-se

⁵ Perfectibilité ne signifie pas que l'homme devient toujours plus parfait, qu'il depend de lui de gagner ou de perdre en perfection. La perfectibilité n'est ni invention ni réflexion, ni raison ni liberté, mais ce qui les rend possible: elle est illimitation. (LACROIX, 1978, p. 82)

por si mesmas, que para isso tinham necessidade do concurso fortuito de muitas causas estranhas, que poderiam não nascer nunca, e sem as quais é preciso ficar eternamente na sua condição primitiva (ROUSSEAU 1979, p. 258)

Ou seja, segundo este autor, a faculdade do aperfeiçoamento necessita de circunstâncias que despertem sua atividade; não basta que tal faculdade esteja na natureza humana enquanto potência, é necessário também que haja condições externas que levem o homem a ativá-la e, assim, colocar em atividade também as potências, sentimentos e princípios que, da mesma forma, recebeu inatamente. Mas que circunstâncias são essas? Rousseau ainda no *Discurso sobre a desigualdade* escreve que

a diferença dos terrenos, dos climas, das estações, forçou-os a estabelecê-la na maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria (...) as novas luzes que resultaram desse desenvolvimento aumentaram a sua superioridade sobre os outros animais, fazendo-lhe conhecê-la. (ROUSSEAU 1978, p. 260)

Como já foi colocado no início deste capítulo, em estado de natureza o homem possui apenas dois princípios que estão em atividade em seu ser: o amor de si e a piedade. Assim, pode-se pensar que é pela influência do amor de si, sentimento que o conduz sempre a zelar pela sua autoconservação, que o homem parece dirigir-se, diante das dificuldades inerentes à natureza em que ele habita a, sobretudo, garantir a sua existência. Parece ser, então, por este princípio que diante das intempéries e dos desafios trazidos pela natureza, este ser primitivo tenha a condição de, diferentemente dos outros animais, engendrar novas formas de garantir a sua sobrevivência, concebendo novas maneiras de solucionar suas necessidades. Isso o conduzirá a desenvolver “novas luzes”, o que pode ser compreendido como um passo inicial do homem primitivo em direção ao desenvolvimento de algumas faculdades potenciais, ou seja, essa nova forma de ver e utilizar o universo a sua volta é o que o leva a despertar sentimentos que até então ainda estavam adormecidos. Este é o resultado da ação da faculdade de perfectibilidade.

Antes, porém, de tratar das consequências trazidas pela ação da perfectibilidade à natureza humana é preciso ressaltar o seu caráter exclusivo para o ser humano, que apesar de em estado de natureza não passar de um animal similar a qualquer outro, tem a perfectibilidade em potência como uma faculdade adormecida,

mas que em momento “oportuno”, despertará. Assim, ao pensar na natureza primitiva, pode-se imaginar que todos os outros animais usufruem das mesmas circunstâncias naturais que o ser humano, pois caso não fossem diferentes em termos de constituição biológica, poderiam chegar ao mesmo estágio de desenvolvimento, já que possuiriam as mesmas potencialidades e circunstâncias. Todavia, Rousseau coloca no *Discurso sobre a origem da desigualdade* que

as idéias gerais só podem introduzir-se na espécie com o auxílio das palavras, e o entendimento não as apreende senão por meio das proposições. É uma das razões por que os animais não poderiam formar tais idéias, nem jamais adquirir a perfectibilidade que delas depende (ROUSSEAU, 1978, p. 249)

Isto posto, a perfectibilidade aparece como resultado da ação da linguagem, pois, apesar do homem ter em sua natureza, como potência, a possibilidade de aperfeiçoar-se, assim como todas as outras faculdades que o homem possui em estado de natureza, esta não aparece nas obras de Rousseau como uma faculdade distinta das demais. E segundo esse excerto, o homem somente passará a ter ideias e apreensões a partir do momento em que as palavras passarem a fazer parte da sua natureza.

O despertar da linguagem é uma condição para que a perfectibilidade se torne ativa. É somente a partir do momento em que o homem se torna capaz de elaborar proposições que ele terá a possibilidade de aperfeiçoar-se. Será, então, com o uso da linguagem que a perfectibilidade tornar-se-á ativa na natureza humana. Sobre a introdução da linguagem na espécie humana, Rousseau escreve no *Ensaio sobre a origem das línguas* que

desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. (ROUSSEAU, 1978, p. 159)

Assim, se a perfectibilidade depende do uso da linguagem para tornar-se ativa na natureza humana, a linguagem depende do reconhecimento do outro para se tornar possível. Pois, segundo o excerto acima, a comunicação surgiu como o resultado do contato entre os homens, que ao perceberem o outro como seu semelhante passaram a sentir a necessidade de comunicar-se, demonstrando seus sentimentos. A

linguagem é, então, o resultado da necessidade humana de demonstrar aquilo que sente.

Sobre o surgimento da linguagem, portanto, Rousseau coloca-se de maneira diferente daquela do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, pois, se de alguma maneira o homem necessita da linguagem para despertar a perfectibilidade, como ele escreve no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o homem também necessita da perfectibilidade para adquirir as noções sobre seus semelhantes. Dito de outra maneira, o homem passa a possuir a capacidade de perceber o outro como seu semelhante quando sente a necessidade de usar a linguagem como forma de expressão.

Embora a afirmação anterior possua um embasamento nas próprias palavras do genebrino, ela parece contradizer aquilo que se compreende do que o autor concebe como sendo a perfectibilidade, pois ele a define como a capacidade do homem de tornar-se aquilo que não era anteriormente. Sendo assim, a linguagem só poderia tornar-se ativa pela ação da própria perfectibilidade, e não o oposto.

Eis mais uma questão rousseauniana que parece ainda não ter sido esgotada, já que é por meio da perfectibilidade que o homem, como já visto, poderá desenvolver todas as outras faculdades potenciais, como a consciência, a sociabilidade, a razão e também a linguagem. Em alguns momentos ele parece colocar a perfectibilidade como decorrência do desenvolvimento da linguagem, o que gera certa indecisão sobre qual das faculdades seria afinal primordial para o desenvolvimento do homem. Apesar desse questionamento ser bastante instigante, este texto não se propõe a esclarecer tal questão. Então, retomando o viés que conduziu a este assunto, a concepção da perfectibilidade é definida por Rousseau como sendo uma “qualidade muito específica que os [o homem e o animal] distingue, sobre a qual não pode haver contestação” (ROUSSEAU, 1978 p. 243). A perfectibilidade, então, é a grande diferença entre o homem e o animal. O homem, diferente dos outros animais, poderá tornar-se, mudar a sua forma inicial; já o animal será sempre aquilo para o qual nasceu; assim sendo, ele não possui a condição necessária para mudar, tornar-se algo diferente daquilo que nasceu sendo, seja pela ação da própria perfectibilidade ou pela linguagem. Como coloca Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade*, “um animal é, no fim de alguns meses, o que será toda a vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, o que era no

primeiro desses mil anos” (*Ibid.*). Sua existência limita-se ao que é, enquanto o homem é um ser ilimitado. Assim, a ação da perfectibilidade dá ao ser humano condições e consequências que sem ela parecem ser impossíveis, pois é através dela que, segundo Rousseau (1979), o homem despertará em sua natureza outras faculdades, como a razão e a consciência, que também estavam presentes potencialmente em estado de natureza e que dependiam da faculdade do aperfeiçoamento para despertarem. Este percurso feito pela natureza humana, de saída de um estado inicial em direção a uma nova natureza, mesmo sem que o homem possua a percepção de tal mudança, é definitiva e sem retorno. Rousseau considera que após a iluminação da natureza humana ter ocorrido, não será mais possível retroagir, voltar ao que era anteriormente.

Assim como outras faculdades que se desenvolvem a partir da ação da perfectibilidade, a consciência também depende dessa faculdade para despertar. E apesar de estar no homem em estado de natureza de maneira inata é só a partir do desenvolvimento do homem e do contato entre semelhantes que irá se tornar ativa. A consciência tem, segundo Rousseau, dentre outras atribuições, a função de “juízos de seus atos morais”. Assim, estando a consciência acionada o homem está dando os seus primeiros passos para a sociabilidade, assunto que será melhor refletido no capítulo 2.

Previamente pode-se também compreender que uma das consequências da ação da perfectibilidade é a saída do homem do estado de natureza para o estado de sociedade. É a partir de sua ação que o homem natural sairá de um estado inicial em direção à convivência com seu semelhante, pois somente a partir do despertar da consciência é que o homem tornar-se-á capacitado para adquirir novas formas de viver. Ou seja, ele poderá se conduzir em direção a uma nova vida com novas capacidades, faculdades e sentimentos. Desta forma, a ideia de que o homem é munido da perfectibilidade, ou da faculdade de aperfeiçoar-se, tem uma dimensão muito importante na formação do homem civil no pensamento rousseauiano, pois será a partir de sua ação sobre as demais faculdades inatas que o homem poderá libertar-se das determinações instintivas de sua natureza passando a ser guiado por faculdades como a razão e a consciência.

Mas, se por um lado a perfectibilidade tem tamanha importância no desenvolvimento da natureza humana e nas potências positivas do homem, por outro lado ela também o levará a desenvolver sentimentos como o vício e o egoísmo, os quais parece que não seriam despertados sem a ação dessa faculdade, como pode ser lido no seguinte excerto do Discurso sobre a desigualdade:

(...) distintiva e quase ilimitada é a fonte de todas as desgraças do homem; que é ela que o tira à força de tempo dessa condição originária na qual ele passaria dias tranquilos e inocentes: que é ela que, fazendo desabrochar com os séculos suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes, o torna, com o tempo, o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 1978, p. 243)

Do mesmo modo, a faculdade de aperfeiçoamento é a responsável por todas as mudanças na natureza humana. No entanto, as consequências trazidas ao homem pela ação dessa faculdade nem sempre carregam um caráter positivo. É através de sua ação que o homem primitivo sairá do estado de inocência em que vivia, produzirá os seus primeiros passos no sentido de alguma sociabilidade, fato que tanto parece ser em Rousseau uma decorrência natural da existência humana, como também parece ter um caráter negativo, pois, como coloca o genebrino, “o animal que medita é um ser depravado” (ROUSSEAU, 1978, p. 241) e tendo em vista que no pensamento rousseauiano a sociabilidade seja inerente à atividade racional, a partir do momento em que a perfectibilidade faz desabrochar faculdades como a razão e a sociabilidade, o homem passa a ter novas ideias de si e do mundo a sua volta. A “tranquilidade” e a “inocência”, características de um ser ingênuo, cedem lugar à comiseração e ao amor interessado e egoísta, características repudiadas por Rousseau e que estão presentes no homem de sociedade.

É sobre tal percurso do homem, ao sair do estado de natureza em direção ao estado de sociedade, e sobre o desenvolvimento de algumas de suas faculdades que será tratado no próximo capítulo.

2. Do estado de natureza ao estado civil – o desabrochar da consciência

Boa parte das discussões rousseauianas busca entender quem é o homem. No texto em que Rousseau descreve a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade demonstra-se que o genebrino considera a existência do estado de natureza como uma hipótese, que não possui garantias de que tenha verdadeiramente existido. Ele afirma também a necessidade de considerar tal momento da existência humana como real com a finalidade de conhecer o momento atual.

Apesar de não possuir provas exatas que confirmem a existência do estado de natureza, ele não deixa de considerá-la em toda construção do seu pensamento. Mas, da mesma forma, considera a sociabilidade uma degeneração da natureza humana, que apesar de estar em potência contida de maneira inata no homem primitivo, seu desenvolvimento não parece ser em Rousseau uma tendência natural, mas uma desnaturação.

O fato de Rousseau considerar o homem como um ser naturalmente inocente, e que somente a partir da socialização sua natureza se corrompe, é uma afirmativa bastante controversa, pois apesar desta forma de analisar o pensamento do filósofo genebrino, também parece apropriado refletir sobre o fato de que tal passagem do homem do estado de natureza para o estado de sociedade é o cumprimento do desígnio natural contido na alma humana que se apresenta no estado de natureza de maneira inerte e potencial. Assim, pode-se refletir sobre o fato de geralmente os textos rousseauianos não apresentarem a socialização com uma ênfase positiva, apesar de ser este, talvez, o estado para o qual o homem e a natureza foram criados.

A sociabilidade é, segundo Rousseau, a faculdade que possibilita ao homem sair do estado de completo isolamento e solidão, como vivia em estado de natureza, e passar a ter contato com seus semelhantes. Embora este pareça ser um processo natural, pois, como afirma Derathé (2009), o primeiro passo do homem para a sociabilidade se apresenta na natureza humana através da piedade. Rousseau indica

ser este um processo que nem sempre refletiu positivamente, pois da mesma forma em que através da sociabilidade o homem desperta faculdades que são consideradas benéficas, ele também adquire outras faculdades que segundo o genebrino são negativas, como a inveja e o egoísmo.

Contudo, é preciso refletir sobre o caráter natural da sociabilidade, pois embora reflita negativamente, a ponto de desenvolver faculdades que conduzem o homem a atitudes negativas, ela pode ser pensada como o cumprimento daquilo que naturalmente estava contido no homem desde a sua criação.

É realizando as determinações da própria natureza que o homem primitivo é conduzido ao despertar do sono profundo da inocência. É, segundo Rousseau, pelos infortúnios e pela necessidade de autopreservação que ele é forçado a lançar mão de atributos e faculdades que ainda não estavam em exercício, porém, presentes em sua natureza inatamente como potência. Foram estas necessidades que fizeram do homem o que ele é hoje, despertando em sua natureza tudo aquilo de que precisava, a fim de garantir a sua vida. E foi a partir desse momento que o homem saiu do mais profundo estado primitivo e passou a experimentar novas situações que se dão no estado de sociedade.

2.1 Transição

Tal estado de sociedade, do ponto de vista rousseauiano, compreende um período posterior ao estado de natureza e anterior ao estado civil. Este é momento em que o homem, deixando de viver solitário em meio à natureza, passa a perceber quanto lhe seria, em alguns momentos, vantajosa a convivência com seu semelhante.

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situações de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse dele. (ROUSSEAU, 1978, p 261)

Assim, contar com o auxílio do seu semelhante poderia ser em algumas situações mais vantajoso. O que possibilitava ao homem uma vida mais confortável do que aquela em que poderia contar apenas consigo mesmo para garantir todo o

necessário a sua sobrevivência. Essa percepção parece estar ligada ao desenvolvimento de alguma faculdade inata do homem que o tornava dotado da capacidade de avaliar tais situações, optando por aquilo em que percebesse melhores vantagens, porém, para Rousseau este ainda não caracterizava o estado civil. Este era o período de Ouro da existência humana, o período mais favorável para o homem, onde apesar de já haver algum desenvolvimento das faculdades inatas neste ser, como a razão, a sociabilidade e a consciência, o homem ainda não havia se tornado aquilo em que se tornou no estado civil.

O homem presente neste primeiro momento do estado de sociedade é um ser que está saindo do sono das faculdades potenciais, como a razão, a perfectibilidade e a própria sociabilidade. Faculdades que, ao serem ativadas, o tornam capaz de conviver com seu semelhante. Desta forma, inicialmente os homens parecem se reunir apenas em suas necessidades. Esse fato é inclusive respaldado pelo próprio sentimento primitivo de piedade que, como visto, leva todo homem ao socorro de um ser em sofrimento e o atinge mais pontualmente quanto mais este ser se assemelhe a ele.

A sequência do despertar dessas faculdades parece ser um ponto que deixa dúvidas na teoria rousseauiana, vez que os textos do autor genebrino não parecem conclusivos quanto à questão de qual dessas faculdades iria despertar primeiro. Sabe-se que a perfectibilidade, como descrito no capítulo anterior, é indispensável ao desenvolvimento das demais faculdades, no entanto, ela também carece de algo que impulse o seu despertar, o que pode ser imaginado como a própria necessidade natural a qual o homem é submetido em meio à natureza.

Assim, o fato do homem ter percebido que a união ao seu semelhante era em alguns momentos algo que poderia conceder a ele algumas vantagens parece ser o efeito de alguma mudança ocorrida em sua natureza, entretanto esta mudança em seu comportamento também o conduziu a outras mudanças que são determinantes para a formação da natureza do homem social.

Algumas dessas modificações aparecem mais enfaticamente nos textos rousseauianos, como a transformação do amor de si em amor próprio, o surgimento da moralidade, a desigualdade moral, os sentimentos negativos como a inveja, a

intolerância, dentre outros. Desta forma, será sobre a descrição dessas características que este capítulo estará sendo construído.

2.2 Consciência e Sociabilidade

O homem no estado primitivo, como já exposto nos capítulos anteriores, tem segundo Rousseau apenas os princípios de amor de si e de piedade, e estes correspondem a tudo que é necessário e suficiente para garantir ao homem sua sobrevivência. Porém, por motivos externos, como as intempéries, e internos, como a ação da perfectibilidade, o homem é conduzido a sair do estado de natureza para o estado de sociedade e diversas circunstâncias e consequências decorrem dessa passagem, como, dentre outros, o fato de que sendo causa ou efeito do despertar da consciência, o homem desperta a potência inata da sociabilidade. Neste sentido, este tópico pretende refletir sobre a relação entre as faculdades inatas da consciência e da sociabilidade, com base, principalmente, no *Discurso sobre a desigualdade* e na obra *Emílio*, mais designadamente no Livro IV no texto intitulado de *Profissão de fé do Vigário Saboiano*. Tomando como pontos norteadores tais obras, busca-se neste subcapítulo compreender qual é a relação entre a sociabilidade e a consciência, para tanto, é necessário direcionar-se na busca de respostas a questões sobre esta relação, como por exemplo: o que é a consciência para Rousseau? Como surge a consciência? Ela é inata? De que forma ela se relaciona com a sociabilidade?

O termo consciência em sua concepção filosófica tem muito pouca relação com o significado atribuído pelo senso comum. No senso comum a consciência é compreendida como um estado de percepção do homem sobre o universo que o cerca. Por exemplo, fala-se de ter consciência ou de estar consciente quando a pessoa estiver apta a apreender aquilo que está a sua volta. Sendo assim, o sono é um exemplo da falta de consciência.

No sentido filosófico, tratar a consciência requer muito mais que uma breve análise do mundo exterior. É necessário pensar não somente na consciência enquanto faculdade de apreensão do mundo, mas também como ela se forma, e quais as suas relações com este mundo exterior.

Sendo assim, a noção de consciência é possivelmente a fonte de um dos problemas mais instigantes e provocantes da filosofia. A consciência é no homem aquilo que há de mais íntimo em seu ser, estando relacionada tanto com a existência de um conteúdo psíquico como também com a possibilidade de retorno do homem a si mesmo, o que caracteriza em si a existência de tal esfera no ser humano. Muitos filósofos utilizaram este termo com diferentes acepções, dentre eles Platão, filósofo que, segundo Derathé (1948), teve influência na formação dualista do pensamento rousseauiano e que atribui à consciência o sentido de uma relação da alma com ela mesma, como uma lembrança, uma opinião, uma memória. Na obra *Filebo*, na qual ele descreve um diálogo entre Sócrates e Protarco, em que eles parecem discutir qual seria então a origem de uma vida feliz, Platão utiliza tal termo no trecho seguinte:

(...) será que os seres vivos sempre têm **consciência** do que se passa com eles, não se processando nenhum crescimento sem que o percebamos, nem qualquer outra alteração da mesma natureza, ou acontecerá precisamente o contrário? (PLATÃO, 2009, p. 233)

Numa análise parcial deste fragmento pode ser percebido que Platão utiliza o termo consciência como sinônimo de conhecimento, de um saber interior do ser, uma lembrança ou raciocínio, que tem como mediadora a linguagem. Assim, a consciência somente estará presente no homem a partir do momento em que a linguagem encontre-se desenvolvida.

Para atender umas das finalidades desse trabalho será analisada a concepção de consciência na teoria rousseauiana, para quem a consciência ora é demonstrada como sendo um sentimento, ora uma faculdade ou, em outros momentos, a própria alma do homem. A consciência, assim como as demais faculdades, encontra-se na natureza do ser primitivo potencialmente, pois, como já foi descrito com mais detalhes no Capítulo 1, na teoria rousseauiana o homem do estado de natureza possui apenas dois sentimentos ativos, que são o amor de si e a piedade, sendo o primeiro o sentimento que conduz todo homem a ter como principal preocupação a sua autoconservação, e a piedade, o princípio que leva o homem a sentir repulsa ao ver em sofrimento qualquer ser vivo. Rousseau também parece indicar que há inatamente outros sentimentos e faculdades na natureza deste ser, como a razão, a perfectibilidade, a sociabilidade e a consciência, e para que se desenvolvam é necessário que existam circunstâncias que proporcionem tal despertar.

As virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente, jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de muitas causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva (...). (ROUSSEAU, 1978, p. 258)

Desta forma, o despertar das faculdades humanas que estão adormecidas é visto por Rousseau como o resultado de variáveis exteriores ao homem, ou seja, o homem primitivo sem as dificuldades proporcionadas pelas intempéries da natureza não seria capaz de sair desse estado inicial. Assim, a ação da natureza no homem primitivo dá-se sobre as privações e necessidades que ela proporciona a esse ser, o qual, ao deparar-se em situação que ameaça a sua sobrevivência, vê-se instintivamente estimulado pelo princípio de autoconservação a buscar novas formas que garantam a sua vida. Para isso, suas faculdades inatas, como a consciência e a razão, despertam passando a se desenvolver. Rousseau coloca, ainda, que “[...] as faculdades que ele tinha **em potência** só deviam desenvolver-se com as ocasiões de **as exercer**[...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 251). Dentre outras faculdades, a consciência, segundo Rousseau, só poderá despertar e desenvolver-se a partir do momento em que o homem primitivo for submetido a alguma situação que lhe torne indispensável o despertar dessa faculdade. Pode, ainda, ser entendido que tais faculdades, além das circunstâncias que as tornem ativas, carecem da mesma forma de exercício para tornarem-se desenvolvidas.

Todavia, na *Carta ao Sr. de Beaumont* há um trecho em que Rousseau escreve sobre o amor de si mesmo, no qual indica algo que parece ser uma nova perspectiva em seu pensamento sobre a consciência. Ele descreve esse amor como um composto de dois princípios: um, que não nos interessa neste momento, é o ser sensível, que conduz o homem ao bem estar do corpo; e o outro, que aqui será pertinente tratar, o ser inteligente, que leva o homem a sentir o amor pela ordem, sentimento este que quando ativado e desenvolvido, segundo Rousseau, recebe o nome de consciência (Cf. ROUSSEAU, 2005, p. 48).

Como se trata de um filósofo que possui uma preocupação poética e uma força emotiva evidente em seus textos, os enunciados de Rousseau muitas vezes parecem levá-lo a utilizar-se de um mesmo termo com uma variação de significados, o que torna a análise de seus escritos um exercício de constante atenção e cuidado.

Aparentemente pode-se distinguir na obra rousseuniana três sentidos para a palavra consciência: O primeiro, no sentido de guia do homem; segundo, com a responsabilidade de ser uma faculdade do julgamento; e o terceiro, como sentimento, conforme citado.

O primeiro sentido dado ao termo consciência fica bem claramente descrito no seguinte excerto, que é uma das descrições feitas por Rousseau sobre a consciência: “(...) é o verdadeiro guia do homem; ela está para a alma assim como o instinto está para o corpo” (ROUSSEAU, 2004, p.405). Aqui a consciência, na descrição elaborada por Rousseau, pode ser compreendida como uma orientação que dirige o homem a seguir as leis da natureza, podendo, talvez, ser entendida como o bom e o certo, apaziguando as tentações despertadas no corpo pelas paixões. Esse mesmo sentido para o termo consciência pode ser encontrado nas Confissões, na seguinte passagem:

Minha consciência se sente mais satisfeita com os dois soldos que eu lhe dou todas as segundas feiras do que com cem liards que eu distribuísse a todos os esfarrapados das fortificações. (ROUSSEAU, 2008, p. 417)

Na passagem citada, a acepção do termo consciência ganha também a atribuição de um guia do homem que, assim como o instinto, o leva a sempre buscar aquilo que melhor satisfaça as necessidades da matéria; a consciência, todavia, conduz o homem a satisfazer as necessidades de sua alma, contrariando qualquer impulso instintivo. Embora nesta definição a concepção de consciência esteja bem próxima à de um juízo, não se pode deixar de ressaltar que em Rousseau a concepção de juízo é definida como uma comparação entre as partes apreendidas pelo ser a partir dos sentidos, pois, segundo o genebrino, “para julgar essa ordem (do mundo) basta-me comparar as partes entre si” (ROUSSEAU, 2004, p. 387), ou seja, parece que na concepção rousseuniana o julgamento é um ato posterior ao sentimento, no qual o homem compara suas diversas sensações, porém este exercício poderá conduzir o homem ao engano. Ele escreve: “perceber é sentir, comparar é julgar; julgar e sentir não são as mesmas coisas” (ROUSSEAU, 2004, p. 379).

O sentimento é, desta forma, uma apreensão imediata dos sentidos, enquanto o julgamento é o resultado da comparação daquilo que fora sentido. Portanto, nesta

acepção, “juiz infalível” toma um caráter de sentimento e não de juízo, como parece óbvio quando o autor escreve esta passagem: “Consciência! Consciência! (...) juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus (...)” (ROUSSEAU, 2004, p. 412).

Rousseau também escreve o seguinte trecho:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, **judgamos** nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é esse princípio que dou o nome de consciência. (ROUSSEAU, 2004, p. 409)

Podemos entender que Rousseau, neste aspecto, atribui à consciência o importante poder de julgar, esta seria, então, a segunda definição dada ao termo consciência que, além de ser a voz da alma e o que há de mais profundo em seu ser, é ao mesmo tempo o que torna o homem apto a analisar e discernir o certo do errado, o bem do mal. É pela sua presença na natureza humana que, antes mesmo de haver qualquer instauração de uma fonte de lei, regra social ou pacto social o homem sentirá o que é bom ou não, ele poderá julgar as suas ações e as de seus semelhantes (Cf. ROUSSEAU, 2004, p. 409). Parece ser também neste ponto de vista que esta faculdade contribuirá para a sociabilidade humana, como será visto posteriormente.

É ela um princípio de discernimento entre o bem e o mal, que julga os nossos atos como bons ou maus, como certos ou errados, como justos ou injustos. Esse sentimento de justiça aparece, segundo Rousseau, inato no coração do homem. Lacroix afirma que há um dualismo nesta concepção, pois se para Rousseau

de um lado, a consciência é o princípio naturalmente inato, virtualmente contido no amor de si; de outro, ela deve realizar esse amor de perfeição que implica conhecimento e julgamento (LACROIX, 1978, p. 83)⁶

Embora a consciência seja, na concepção rousseauniana, um princípio inato, contido apenas enquanto potência no homem primitivo, e que faz parte do próprio amor de si, ela também é a faculdade que proporciona ao homem a possibilidade de conhecer e julgar. Assim, o dualismo indicado por Lacroix encontra-se, neste caso, no

⁶ D'une part la conscience est le principe naturellement inné, virtuellement contenu dans l'amour de soi, d'autre part elle doit réaliser cet amour de perfection qui implique connaissance et jugement.. (LACROIX, 1978, p. 83)

fato de que tanto a consciência é um conhecimento quanto um juízo, e também um sentimento potencial, e é nesta última significação, como um sentimento, que a consciência será analisada agora.

Ao analisar a concepção da consciência em Rousseau, Bouchardy (1950, p. 167-175) distingue terminologicamente os termos usados pelo genebrino e aponta que há em Rousseau uma consciência psicológica e uma consciência moral. A consciência psicológica é aquela das sensações, a consciência que apenas sente, sem que seja capaz de nenhum julgamento. A consciência moral é resultado da ação da consciência psicológica sobre as sensações.

O referido autor verifica que a consciência tanto está ligada ao julgamento quanto ao sentimento. Na interpretação de Bouchardy, para Rousseau “a consciência de toda sensação já é um julgamento” (1950, p. 168). De tal modo, estar consciente de que possui uma sensação é, na acepção rousseauiana, elaborar um juízo. Desta forma, parece que se pode considerar que em Rousseau os juízos são compreendidos como um resultado da ação da consciência sobre os sentimentos, e esta é a primeira forma de conhecimento do homem, antes de tudo. Pelos sentimentos o homem apenas percebe os conteúdos separados, isolados uns dos outros, sem nenhuma relação. Só a partir da ação da consciência sobre esta sensação é que o homem poderá fazer comparações entre os conteúdos anteriormente sentidos. Assim, é apenas com o exercício da consciência que o homem poderá julgar os conteúdos sentidos.

Joseph Moreau (1973, p. 52-54) considera que segundo Rousseau, diante do julgamento moral, a razão é dispensada em prol da consciência, ou seja, o julgamento moral ouve a voz da consciência e não da razão, pois, segundo Rousseau, essa é passível de enganos, como ele coloca no Emílio:

Vezez demais a razão nos engana, conquistamos até demais o direito de recusá-la, mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem. (ROUSSEAU, 2004, p. 405)

A consciência, porém, que tem em sua ação um sentimento, não pode nos enganar, “tudo que sinto estar bem está bem, tudo que sinto estar mal está mal” (ROUSSEAU, 2004, p. 404), a sensação está sempre certa e nunca se engana. Essa é uma das características que marcam o pensamento rousseauiano, pois o autor

genebrino retira da razão o título de condutora do homem, como era atribuído por outros filósofos do seu tempo, como Pufendorf, Barbeyrac e Burlamaqui, para os quais a razão tinha a responsabilidade de fornecer ao homem as regras gerais para a sua conduta e, contrariamente, transfere tal encargo à consciência, que para Rousseau é um sentimento responsável pela condução do homem (Cf. DERATHÉ, 1748, p. 74-75). Essa diferente concepção gera ao genebrino o título de apologista do sentimento.

As passagens onde se encontra melhor descrita a faculdade da razão estão no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Emílio*, entretanto Rousseau parece não deixar nenhuma concepção elaborada sobre tal faculdade, e todas as informações coletadas sobre este tema estão entre as elaborações rousseauianas de outras concepções, como a consciência. Apesar de não atribuir à razão a responsabilidade de ser a condutora do homem, ainda assim a sua importância no pensamento de Rousseau encontra-se no fato de que é a razão a faculdade que ensina o homem a conhecer o bem e o mal, apesar de ser a consciência o que o leva a amar a um e odiar ao outro (Cf. ROUSSEAU, 2004, p. 56), entretanto, mesmo contendo caracteres diferentes e independentes, a razão não pode se desenvolver sem a consciência.

Só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar a um e odiar ao outro, embora independente da razão, não pode, pois, desenvolver-se sem ela. Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações, embora as vezes ela exista no sentimento das ações de outrem que se relacionam conosco (ROUSSEAU, 2004, p. 56)

Sobre isso Ravier (1978, p. 385-400) interpreta que a consciência é no homem quem o domina no combate moral, fazendo-o amar o bem e tornando-o, desta forma, semelhante a Deus. A razão é do ponto de vista de Rousseau a última faculdade que se irá despertar no homem; antes que ela seja acionada ele precisa ter em atividade, dentre outras faculdades, a perfectibilidade, pois sem ela nenhuma outra se tornará ativa e, além disso, ela também é uma composição das demais faculdades humanas, o que parece dificultar o seu despertar, pois apesar de ser necessária para a ativação das primeiras faculdades, ela, ao mesmo tempo, necessita que outras faculdades já estejam em atividade para que desperte.

Lacroix (1978, p.95) destaca que em Rousseau o que melhor explica essa relação entre a consciência e a razão toma por base a concepção de que a voz da consciência são as “verdadeiras afecções da alma, mas de uma alma esclarecida pela

razão” (ROUSSEAU, 2004, p. 323), pois, para Jean-Jacques, a consciência “é o amor a um bem que ainda ignora” (LACROIX, 1978, p. 95)⁷, ou seja, o homem ainda não o conhece, mas a sua consciência leva-o a amá-la. A função de conhecer e julgar são próprios da razão. É ela (a razão) que nos faz julgar, que proporciona ao homem a capacidade de ser justo e virtuoso. Desta forma, verifica-se que há uma íntima ligação entre a consciência e a razão. A razão é, portanto, “a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma convenientes à natureza das coisas e as suas relações conosco” (ROUSSEAU, 2005, p. 149), isto é, para Rousseau a razão não é a faculdade responsável pela comparação entre as coisas apreendidas pelos sentidos, mas apenas ordena as atribuições de cada faculdade.

Retomando a acepção da palavra consciência, esse termo é encontrado nas obras rousseauianas também com um significado de sentimento, tomada de conhecimento, ou saber. Desta forma ele se refere ao desvelar do homem sobre as suas próprias sensações, pois mesmo o homem não possuindo ainda na sua primeira fase de vida o conhecimento do mundo que o cerca, ele possui o conhecimento daquilo que lhe é afetado pelos sentidos, e mesmo que não existam neste momento as noções de moralidade e das leis presentes em sua natureza, as suas sensações o conduzirão sempre a escolher o que lhe for agradável, tendo em vista que o homem sempre saberá aquilo que é ou não agradável as suas sensações, e deste modo ele tomará consciência da sua existência.

Junto com a força, desenvolve-se o conhecimento, que as põe em condições de dirigi-las. É nesse segundo grau que propriamente começa a vida do indivíduo; é então que ele toma consciência de si mesmo. (ROUSSEAU, 2004, p. 71)

Assim, é quando o homem toma a noção de si, da força do seu corpo físico e do poder exercido por ele sobre tal matéria que ele adquire conhecimento de sua existência. “Existir é se sentir existente, é ter consciência de si. Esse sentimento de existência não é um conhecimento, mas um amor primitivo, fundamental, inato” (LACROIX, 1978, p. 81-82)⁸, portanto, um sentimento. É só quando o homem toma consciência daquilo que sente que ele passa a ter noção de sua existência. Neste

⁷ “elle est amour d’un bien qu’elle ignore” (LACROIX, 1978 p.95)

⁸ “Exister, c’est se sentir existant, c’est avoir conscience de soi. Ce sentiment d’existence n’est pas une connaissance, mais un amour primitive, fundamental, inné.” (LACROIX, 1978 p.81-82)

aspecto, podemos também citar outra passagem da *Profissão de Fé*, onde Rousseau do mesmo modo descreve o termo consciência relacionando-o com a definição de sentimento. Este se encontra na passagem em que Rousseau parece tomar o lugar do interlocutor daquela narrativa feita pelo Vigário Saboiano, e então coloca:

O bom padre falara com veemência. Estava emocionado, e eu também. Eu acreditava ouvir o divino Orfeu cantar os primeiros hinos e ensinar aos homens o culto dos deuses. No entanto, eu tinha muitas objeções a lhe fazer; não fiz nenhuma, porque eram menos sólidas do que embaraçadoras, e a persuasão estava do seu lado. À medida que ele ia me falando conforme a sua **consciência**, a minha parecia confirmar o que ele me dizia. (ROUSSEAU, 2004, p. 418)

A *Profissão de Fé* trata de uma narrativa que em alguns momentos aparece nas colocações rousseauianas como a confissão de uma terceira pessoa, o Vigário, e em outros Rousseau se coloca como o próprio narrador. Este fato levanta dúvida quanto à existência concreta desse Vigário. Voltando à questão em análise, a passagem acima aborda o momento em que Rousseau retoma a sua fala e coloca-se duvidoso sobre a veracidade daquilo que havia sido exposto pelo Vigário. Ele, então, utiliza a palavra consciência na acepção de uma voz, ou um sentimento mais profundo, o qual concederia ao Vigário a autorização a tais colocações. Rousseau, em outra passagem desse mesmo livro, escreve que os atos da consciência são sentimentos (Cf. ROUSSEAU, 2004, p. 410), apesar de referir-se à ação desta faculdade, e não a sua natureza, o genebrino mais uma vez a trata como uma sensação.

Nascemos sensíveis e desde o nascimento, somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Assim adquirimos, por assim dizer, a consciência de nossas sensações (ROUSSEAU, 2004, p. 10)

Essa passagem encontra-se nas primeiras páginas do livro I do *Emílio*, capítulo destinado a descrever os primeiros anos de vida de uma criança e a importância da educação na formação de um homem. Aqui o autor parece utilizar a palavra consciência também no sentido de sentimento, ou de saber. Ou seja, o homem a partir de suas diversas experiências, proporcionadas pelos seus sentidos, passa a ter conhecimento de si mesmo. E ainda, na obra *Confissões*, encontra-se também, dentre outras passagens em que o autor utiliza o termo consciência, o seguinte trecho, no qual o termo toma a acepção condizente com a de um sentimento:

Não sei como aprendi a ler; lembro-me apenas das minhas primeiras leituras e do efeito que me fizeram: é o tempo de onde marco, sem interrupções, a consciência de mim mesmo. (ROUSSEAU, 1978, p. 32)

Neste trecho, mais uma vez Rousseau utiliza o termo consciência em sentido de sentimento da própria existência. Ter consciência de si, de sua própria existência é perceber-se enquanto ser existente, sabedor de si mesmo.

Levando em consideração a análise elaborada, parece admissível pensar que em qualquer das acepções atribuídas ao termo consciência essa faculdade esteja sempre de alguma forma ligada ao sentimento, uma vez que, quando a consideramos como um guia, a ela é atribuída a função de uma orientação que conduz o homem sempre às melhores escolhas. Essa conduta parece ser conferida através do sentimento de tranquilidade da alma sentido pelo homem ao optar pelas escolhas certas. Quando entendida como um juízo, a consciência ganha o papel de julgar o certo e o errado, o bem e o mal, e assim ela também se liga ao sentimento, pois a ação de julgar para Rousseau é resultado da comparação entre aquilo que foi apreendido pelos sentidos. Desta forma, parece indicado conceber que a consciência tem, do ponto de vista rousseauiano, acima de tudo a atribuição de um sentimento no homem. Como pode ser notado na seguinte citação, que parece melhor descrever esse *instinto natural*:

Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; **sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais**, a não ser o triste privilégio de perder-me de erro em erro com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio (ROUSSEAU, 2004, p. 412).

Isso significa que na concepção rousseauiana a consciência não é apenas mais uma das faculdades humanas inatas, mas ela toma um caráter que aproxima o ser humano do seu criador. Na passagem acima, Rousseau indica ter o objetivo de descrever a natureza humana, dizer o que é o homem em seu ser mais profundo, o qual sem a consciência não possuiria nem regras nem princípios. Do ponto de vista do filósofo genebrino, a consciência sugere ter sua origem na própria existência da alma; ela é *a voz da alma* que fornece ao homem, ser livre e inteligente, a orientação necessária do que é bom ou não, ou seja, cabe também a este instinto divino a função

de guia da moralidade do homem. Como o genebrino a coloca é “um princípio inato de justiça e de virtude”, (ROUSSEAU, 2004, p. 409) e enquanto princípio pode-se entender que se trata de um sentimento potencial presente no homem e que tende a conduzi-lo.

Compreende-se, então, que a consciência é o que há de mais profundo e puro no ser humano, ou seja, é a sua alma. Neste ponto a concepção rousseauiana parece assemelhar-se à ideia cartesiana sobre a distinção entre corpo e alma. Descartes (1979), assim como Rousseau, concebe que o homem é um ser dual, composto por uma parte extensa, o corpo, e uma parte inextensa, a alma. A matéria, parte extensa, tem no homem a função de sentir os objetos, porém não possui a capacidade de pensar, ou seja, de elaborar um pensamento racional. Esta capacidade está presente apenas na alma humana, que tem a função de pensar sobre o que é sentido através da matéria; ela coloca sob o crivo da razão o que lhe chega a partir dos sentidos.

O corpo sem a alma é apenas uma matéria inerte que nada pode fazer. Todas as suas ações são, segundo Descartes, determinação da alma. Ou seja, é através da alma que todo corpo poderá sentir, mover-se, pensar, enfim, executar todas as ações.

Para provar a existência da matéria não extensa, Descartes parte do entendimento que todo homem possui de sua própria existência. Segundo ele, isso somente poderá ocorrer porque a alma e o corpo são separados. É também por esse aspecto que o homem poderá apreender a ideia de Deus, pois, mesmo que tal ideia esteja contida no homem desde o momento de sua criação, a apreensão de sua existência só se realiza por haver uma matéria inteligente no homem, neste caso, a alma.

Assim, a ideia de alma em Rousseau aproxima-se da ideia cartesiana, pois apesar de Rousseau não ter esclarecido o que seria a alma, ele parece colocá-la como a própria consciência. Sendo aquilo que há no homem de maneira imaterial e que fornece a ele, dentre outras, a capacidade de perceber a sua própria existência. É por ela que ele estará apto a perceber-se enquanto ser existente. Ela o torna capaz de saber de sua própria existência, sair de si e existir enquanto ser, observando-se de um ponto de vista exterior. Ter consciência de si parece ser, segundo o autor

genebrino, o primeiro passo do homem em direção a uma vida moral e também o que proporciona ao homem a capacidade de perceber o mundo em torno de si.

Lacroix (Cf. 1978, p 81-82) identifica também que a consciência é no pensamento de Rousseau uma forma pura de fundo primitivo, um dom do Criador (Deus), a mais pura expressão do homem. Sendo desta forma, pode-se compreender que em Lacroix (*Ibd.*) a consciência é aquilo que somos, de forma transparente, uma fonte inesgotável e indestrutível, um dom natural no fundo do coração do homem. É uma apreensão imediata dos sentidos que sente o outro como a si mesmo e tem no pensamento rousseauiano um caráter de *instinto moral*.

Tal concepção assemelha-se, segundo Derathé (Cf. 1948, p.79-80), ao pensamento de Burlamaqui, que assim como Rousseau teve uma forte influência da dualidade na construção da sua teoria. Para ele há duas ordens diferentes na constituição do homem: uma é a ordem moral, e a outra, a ordem psíquica. Esta última, segundo Burlamaqui, corresponde ao instinto de conservação do homem que na ordem moral é substituída pela consciência, a qual possibilitará ao homem avaliar o certo e o errado. Apesar das aparentes semelhanças relatadas por Derathé (1948, p 79-80) entre Rousseau e Burlamaqui, para este último a razão é ainda superior aos sentimentos, o que torna esta concepção uma teoria racionalista, diferente de Rousseau, que toma o sentimento como base da construção moral do homem.

Toda moralidade de nossas ações está no juízo que nós mesmos fazemos sobre elas. Se é verdade que o bem esteja bem, ele deve estar no fundo de nossos corações assim como nas obras, e o primeiro prêmio da justiça é sentir que a praticamos. (ROUSSEAU, 2004, p. 406)

Assim sendo, a moralidade do ponto de vista rousseauiano não se trata de uma norma exterior ao homem, ou de um juízo resultante da ação da razão, mas de uma impressão da alma humana às suas sensações. Portanto, mesmo antes do seu despertar, a consciência já é um princípio que orienta moralmente o homem. A moralidade encontra-se nele como o resultado da função da consciência, e tendo em vista que tal “instinto divino” seja inato, poderíamos então deduzir que a moralidade também esteja, enquanto potência presente no homem primitivo, inatamente.

Moreau (1973) ao tratar sobre a consciência e a vida moral na concepção rousseauiana afirma que o “discernimento do bem e do mal repousa sobre uma

evidência imediata, anterior ao julgamento, e compatível a esse da sensação” (MOREAU, 1973, p. 404). Desta forma, pode-se inferir que o julgamento do bem e do mal é na verdade, no homem primitivo, um sentimento, a voz da alma, o qual, segundo o genebrino, está de acordo com as luzes da natureza, mas só é possível porque o homem é um ser *inteligente e livre*.

Ao praticar uma boa ação, será o sentimento que a denunciará enquanto certa, sem que para isso seja necessária a ação de nenhuma outra faculdade além da consciência. Além disso, este sentimento de satisfação e a repulsa por um sentimento de culpa dirigirá o homem a escolher aquilo que lhe dará mais felicidade, mesmo anterior ao despertar de suas faculdades potencias, pois mesmo o homem primitivo já possui em sua natureza sentimentos que o tornam, ainda que de maneira primitiva, capaz de sentir aquilo que é bom e o que não é. Assim, pode-se afirmar que para Rousseau as sensações têm um papel decisivo, pois será através dos seus sentimentos que o homem poderá discernir o certo do errado. Sua consciência lhe fala a voz da alma utilizando como meio os sentimentos. O ser humano sente, no fundo de sua alma, que para ser feliz deverá ser justo, isto se encontra na natureza humana dada por Deus, cabendo a ele apenas escolher aquilo que sente ser o certo. Portanto, o primeiro passo em direção a uma consciência moral é a consciência de si, e é só quando o homem toma consciência de sua existência que passará a perceber o mundo à sua volta e os seus semelhantes. Deste modo, ter consciência de si parece ser condição imprescindível para que o homem desperte a consciência moral e conseqüentemente perceba o outro que coabita em seu ambiente e faz com que se identifique nele. Quanto a isso Rousseau coloca:

Quando a força de uma alma expansiva identifica-me com o meu semelhante e sinto-me, por assim dizer, nele, é para não sofrer que não quero que ele sofra (ROUSSEAU, 2004, p. 324).

Ou seja, quando o homem não deseja o sofrimento do seu semelhante é porque ao vê-lo sofrer ele também estará sofrendo. Assim, Derathé (2009) compreende que o sentimento de piedade não é um sentimento separado do amor de si, mas derivado desse amor primitivo. Esse mesmo autor escreve na obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo* que, “sobre a forma primitiva, a sociabilidade se reduz, para Rousseau, ao sentimento de piedade” (DERATHÉ, 2009, p. 226). Em outras palavras, é pela ação desse sentimento primário que o homem poderá perceber a “identidade

da natureza que une uns aos outros homens” (*Ibid.* 227). Mas o que seria então esta identidade da natureza?

Mesmo que Rousseau não exponha claramente a definição deste termo, poderíamos compreender que tal expressão ganha neste aspecto o sentido de uma identificação entre os seres da mesma espécie. Como coloca Derathé (2009), é na identidade de natureza que se fundamenta a sociabilidade; ela tem um caráter apenas sensível, o qual dispensa a racionalidade na formação da sociedade.

Nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelos seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossa natureza (ROUSSEAU, 2004, p. 301)

O sofrimento aparece na concepção rousseauiana como algo inerente à vida do homem. A felicidade e a infelicidade estão presentes durante toda a sua existência em maior ou em menor grau, pois, para ele, tudo está misturado, tudo se encontra em constante mudança. Essa teoria de Rousseau lembra o pensamento de Heráclito, o qual considera que todo o universo encontra-se em constante mudança, como descreve Plutarco no seguinte excerto:

Em um mesmo rio não se pode entrar duas vezes, segundo Heráclito, nem uma substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se. (PLUTARCO, 1978, p. 97).

Rousseau também afirma que “todo sentimento de sofrimento é inseparável do desejo de se livrar dele” (ROUSSEAU, 2004, p. 74), tal pensamento parece ser sustentado pelo sentimento primário de amor de si, aquele que conduz todos os seres a sempre zelar pela sua própria existência. Assim, sofrer não parece fazer parte da relação dos sentimentos de prazer, embora Rousseau escreva que é necessário que a criança aprenda a sofrer, “é a primeira coisa que deverá aprender e a que ele terá maior necessidade de saber” (ROUSSEAU, 2004, p. 70). Todo sofrimento do homem encontra-se, do ponto de vista desse autor, em seus próprios desejos. Desta forma, se a criança compreende que quem determina seu grau de sofrimento e de felicidade é ela mesma, ela poderá desejar apenas aquilo que mais lhe apraz, tornando-se feliz.

Talvez a analogia que se pode fazer da visão rousseauiana sobre este assunto seja a ideia de uma balança, onde de um lado está o sofrimento e do outro o

prazer. Ser feliz é, desta forma, ter o lado relacionado ao prazer em maior peso do que aquele do sofrimento, “o mais feliz é o que sente menos sofrimento, o mais miserável é o que sente menos prazeres” (ROUSSEAU, 2004, p. 74), este ser miserável tem em sua natureza o desejo de não mais sofrer e ao sentir desejo de algo que lhe parece impossível estará sofrendo novamente. Portanto, parece que a ideia de sofrimento e de não sofrimento para Rousseau, liga-se ao desejo de algo que não está ao seu alcance. O homem sofre quando deseja algo que suas faculdades não possam lhe proporcionar. Este parece ser o sofrimento que um homem possui ao sentir piedade, o homem não quer que seu semelhante sofra porque ele não deseja sofrer a mesma coisa, e a dor do outro também o conduz ao sofrimento. Automaticamente, este sentimento resultará no desejo de não sofrer e também na percepção do outro como seu semelhante.

É, então, pela própria necessidade e pela fraqueza que os homens se identificam e não pelos sentimentos de prazer sentido pelo outro. Parece que para Rousseau o sentimento de dor, de sofrimento, é mais sensível à natureza humana do que o seu oposto. E como já colocado, é quando sente piedade pelo sofrimento do semelhante que o ser humano percebe nele a sua identidade de natureza. Ou seja, ele se identifica no outro pela dor que imagina que ele sente. A dor do seu semelhante pode ser também a sua dor, e este fato coloca o outro no mesmo patamar de existência que o seu. Essa identificação concede ao homem natural a noção de sua condição de existência, este ser, que antes somente tinha consciência de si, passa então a ter conhecimento do mundo a sua volta, ou seja, do outro, e passa também a perceber as vantagens adquiridas a partir da aproximação mútua entre eles. Isso é descrito por Derathé na seguinte passagem:

[o que] nos aproxima de nossos semelhantes é (...) a vantagem que esperamos obter de seus bons serviços. Só nos tornamos sociáveis quando não podemos mais dispensar a assistência dos outros homens (DERATHÉ, 2009, p.220).

Tal interpretação de Derathé pode ser confirmada na seguinte passagem do *Emílio*:

[é] a fraqueza do homem [que] torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência... (ROUSSEAU, 2004, p. 301)

Embora o homem primitivo tenha vivido no estado de natureza sem nenhum auxílio além do seu instinto, assim que suas faculdades inatas potenciais foram despertadas ele pôde perceber o quanto lhe seria vantajoso contar com o auxílio do seu próximo, inclusive porque enquanto viveu em estado de natureza provavelmente também se deparou com o sofrimento de seus semelhantes e em decorrência disso com o sentimento de piedade, o que lhe proporcionou mal estar. Portanto, a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade pode ser compreendida como um resultado do interesse do homem em garantir o seu bem-estar (Cf. ROUSSEAU, 1978, p. 263). Seja por sentir-se mal ao ver um semelhante sofrendo, seja pela própria necessidade do homem em garantir o bem estar próprio. No entanto, Rousseau, no *Discurso sobre a desigualdade* pondera que

o pouco de cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e de facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal sua sociabilidade, e como pôs pouco de si mesma em tudo que eles fizeram para estabelecer os seus laços. (ROUSSEAU, 1978, p. 250)

Mesmo considerando a sociabilidade uma faculdade inata potencial no homem primitivo, Rousseau parece não aceitar que seja possível considerar que o despertar dessa faculdade seja uma condição natural do homem, mas, talvez, considere mais provável que a sociabilidade é no homem rousseauiano uma desvirtuação daquilo para o qual o ser humano nasceu para ser, um ser natural. Pela citação acima, pode-se deduzir que a natureza, do ponto de vista de Rousseau, jamais levaria o homem a tornar-se um ser diferente daquilo que ele era no estado primitivo. No entanto, na obra *Emílio* Rousseau coloca-se de maneira aparentemente contrária à anterior, afirmando na *Profissão de fé* que “o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal” (ROUSSEAU, 2004, p.411).

É certo que Rousseau parece mudar de opinião em alguns momentos, a depender da intenção ou a qual público ele destina cada uma de suas obras. Assim, Rousseau, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, escreve que a sociabilidade não é natural ao ser humano, porém pode ser compreensível ressaltar que esta obra destina-se à análise da natureza do homem em seu estado mais primitivo e nela o autor busca definir o que era o homem antes de qualquer mudança de sua natureza original. Diferentemente, na obra *Emílio* tem-se uma proposta de orientação à

formação do homem, tal como verdadeiramente ele o é. Assim sendo, ambos os textos tratam do homem, mas em perspectivas e objetivos diferentes, pois o *Emílio* faz parte de uma sociedade degenerada e o homem analisado por Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade* pertence a uma sociedade que ainda não se degenerou. Assim, parece ser entendido o motivo pelo qual o filósofo genebrino colocou-se de maneira aparentemente paradoxal.

Sem deixar de lado as nuances do texto rousseauiano e voltando a tratar do seu pensamento quanto à consciência e sociabilidade, é importante ressaltar que o sentido tomado aqui para a palavra sociabilidade é a capacidade do homem de tornar-se social. Para Derathé (2009), a faculdade de sociabilidade, do ponto de vista rousseauiano, é uma potência presente no homem natural que só se tornará ativa através do exercício da perfectibilidade (Cf. DERATHÉ, 2009, p.225), e da mesma forma, pode-se estender esta condição à faculdade da consciência, tendo em vista que ambas partilham das mesmas qualidades iniciais. No entanto, apenas a existência da perfectibilidade não é suficiente para desenvolver no homem o sentimento de sociabilidade, para tanto, torna-se necessária a existência de circunstâncias externas que são sugeridas por Rousseau, como as condições que o homem encontra na natureza. Tal exemplo é colocado pelo autor genebrino no seguinte trecho do *Discurso sobre a Desigualdade*: “a diferença das terras, dos climas das estações (...) anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes” (ROUSSEAU, 1978, p.260). Tais ‘desordens’ são exemplos das circunstâncias que conduziram o homem primitivo na busca de adequar-se a novas situações que facilitassem a sua sobrevivência.

Ainda no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o filósofo genebrino expõe que foram as condições da própria natureza que dirigiram o homem a “aumentar sua superioridade sobre os demais animais” (ROUSSEAU, 1978, p.261), levando-o a perceber que havia entre ele e seus semelhantes conformidades em seus comportamentos quando submetidos às mesmas situações, assim, “o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência dos seus semelhantes” (*Ibid.*). Ou seja, ao perceber que havia entre os homens os mesmos interesses e as mesmas necessidades e que, ao se unirem, poderiam de forma mais eficiente supri-las, os homens mesmo sem que a razão tivesse sido despertada sentir-se-ão compelidos a se juntarem formando grupos. No entanto, esta união Rousseau indica não ser ainda

uma condição onde existisse um compromisso maior do que o de suprir suas necessidades imediatas, não havia compromisso moral e os homens só permaneciam unidos para conseguir aquilo que sozinhos não poderiam adquirir.

Ensinando-lhe a experiência ser o amor do bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência dos seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência lhe devia fazer desconfiar deles. No primeiro caso, unia-se a eles em rebanho, ou quando muito por uma espécie de associação livre que não obrigava a ninguém e que só durava enquanto havia a necessidade passageira que a havia formado. (*Ibid.*)

É neste processo que a faculdade do aperfeiçoamento, a qual proporciona ao homem uma vida em sociedade, dá indícios de sua ativação. Na concepção rousseauiana é assim que o homem primitivo passa então a “adquirir certas ideias grosseiras dos compromissos mútuos e as vantagens de respeitá-las” (*Ibid.*). Tal faculdade parece ser aquela que Rousseau vem a nomear de sociabilidade, ou seja, a condição do homem como um ser que não vive mais em estado de completo isolamento e solidão, mas uma nova situação em que, pelas suas vantagens, despertou em sua natureza a necessidade de contar com o auxílio de seu próximo.

No Contrato Social Rousseau afirma que “a mais antiga de todas as sociedades e a única natural, é a família” (ROUSSEAU, 1978, p.23). Em estado de natureza, quando os filhos tornavam-se capazes de cuidar-se sozinhos, os laços naturais que unem o filho à mãe são desfeitos. Mas no momento em que se percebe que é melhor para ambas as partes permanecerem juntas, essa iniciativa já não é mais por natureza, mas por convenção. E apesar de não ter sido naturalmente preparada, a sociabilidade é uma potência natural presente no homem que desperta nessa situação. De certa forma, a constituição da família em Rousseau aparenta estar ligada ao princípio de autoconservação, presente no homem neste primeiro estado. Outra característica que surge, então, dessa relação entre os homens, são as primeiras línguas e, concomitante a tal processo surgem também os primeiros movimentos da consciência, assunto de nosso maior interesse.

Ao tratar sobre a sociabilidade, parece relevante ressaltar que há dois momentos que indicam distinguir-se na concepção da sociabilidade rousseauiana: *um é a saída do homem do estado de natureza para o estado de sociedade*, momento

sobre o qual discorreremos acima, mas onde, apesar de haver a união entre os homens, ainda não há leis e normas elaboradas que norteiem o comportamento dos indivíduos; e outro, o da *instauração de um Pacto social*, momento em que surgem todas as noções de leis e normas que devem ser seguidas pelos membros de uma mesma sociedade.

Rousseau deixa claro no *Discurso sobre a Desigualdade* que a primeira união surgida entre os homens tinha a finalidade de suprir necessidades imediatas, e nela todos permaneciam livres e sem obrigação alguma entre os membros (Cf. ROUSSEAU, 1978, p. 261). Essa associação não possuía, portanto, nenhum caráter moral para o homem, mas foi através dessa união que os homens primitivos passaram a perceber os primeiros indícios das vantagens que poderiam adquirir ao comprometerem-se mutuamente. Maruyama parece conceber que ainda nesse momento já há no pensamento de Rousseau alguma moralidade. Como ela afirma em sua obra *A contradição entre o homem e o cidadão*, a moralidade possui “uma base mais sólida do que a das convenções sociais” (MARUYAMA, 2001, p.85), ou seja, antes mesmo que o homem possa instaurar e delimitar as convenções sociais, já há em sua natureza uma moralidade inerente a ele. É a moralidade que fornece ao homem, antes do Pacto social, as noções do certo e do bom, fundamentada a partir do sentimento da consciência.

Tratando-se da fundação da sociedade civil através de acordos, ela é claramente delineada por Rousseau na obra o *Contrato Social*. Para ele, é a partir deste momento que se considera efetivada a constituição do estado civil. O pacto social tem no pensamento rousseauiano a função de:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente. (ROUSSEAU, 1978, p. 32)

Assim, o Pacto social tem como uma das suas finalidades a conservação e a garantia de tudo que é necessário à vida de todos aqueles que fazem parte de sua associação, mantendo-os livres e seguros. No entanto, mesmo antes da fundação dessa instituição o homem já possuía alguma ideia de moralidade fornecida a partir da consciência. Para Maruyama, a grande questão sobre a consciência no homem político está na função exercida por essa faculdade. Seu pensamento parte de um

aparente paradoxo rousseauiano entre duas obras desse filósofo, uma, o *Manuscrito de Genebra*, a outra, o *Emílio*. Na primeira, segundo a leitura feita por Maruyama, Rousseau considera que o homem não possuiria naturalmente nenhuma noção de moral, assim ela só apareceria no homem a partir de algumas mudanças decorrentes do Pacto Social, ou seja, a moralidade é um fruto da sociabilidade, não possuindo nenhuma relação como os sentimentos. Já na outra obra, o *Emílio*, Maruyama afirma que o sentimento teria um caráter definitivo em relação à moralidade, pois, deste ponto de vista, a consciência seria para o homem um “juiz infalível do bem e do mal” (ROUSSEAU, 2004, p. 412), assim, caberia à consciência ser a responsável pelas escolhas morais do homem mesmo antes do despertar da razão.

A concepção de Maruyama parece ser a união destas leituras. A autora indica que é o amor de si o sentimento que conduzirá o homem a fundar o Pacto social, tendo em vista que, como já foi colocado, o amor de si é um sentimento que leva todo homem a buscar o maior bem possível para si sem que para isso seja necessário o mal do seu semelhante. Assim, o Pacto é uma maneira de garantir a cada um a maior segurança a si e, conseqüentemente, a todos. Isso ocorre naturalmente em todos os animais, pois todos, inclusive o homem, são dotados do amor de si de maneira inata. Desta forma, parece que Maruyama resolve a questão concernente à necessidade de alguma faculdade inata no homem que lhe proporcione o Pacto social ou a sociabilidade e atribui ao amor de si também este predicado.

Pode-se, então, concluir que não há no pensamento de Rousseau uma sociabilidade natural, mas o homem é conduzido à situação social pelo sentimento de amor de si, que é inato a ele. Maruyama coloca, ainda, que há no homem a “disposição para a comunhão efetiva com os outros” (MARUYAMA, 2001, p. 111) que origina a obrigação política, o que para ela torna-se a

base da obrigação, (...) ao estender os interesses do indivíduo a utilidade e ao bem público, embora não seja a base da associação política, é o que a conserva [...] ela não serve como fundamento às regras da vida pública, mas permite sua manutenção (MARUYAMA, 2001, p. 113).

Entende-se que, mesmo que a consciência não seja o princípio que leva o homem a tornar-se sociável, é por sua ação que a estrutura social e formal é mantida. Desta maneira, possibilita-se considerar que antes de haver o pacto já havia entre os

homens algum tipo de associação, tornando cada indivíduo detentor de algum bem. O pacto virá como uma solução a uma sociedade que já existe e precisa de alguma regulamentação que garanta a todos a sua vida e o necessário a ela, assim como seus direitos e deveres para a vida em sociedade.

Entretanto, antes da instauração de tal Pacto, a sociabilidade é uma mudança que ocasiona várias outras alterações, tanto internas quanto externas à natureza humana. Faculdades e sentimento, como já foi exposto anteriormente, se desenvolvem ou modificam-se de acordo com esta nova etapa da existência do homem, por exemplo, a afeminação do homem, o desejo nutrido destes novos cidadãos pela estima pública, e a transformação do amor de si em amor próprio, mas, apesar disso, não se pode afirmar seguramente se quem despertou primeiro foi a consciência ou a sociabilidade.

Sobre esse assunto Maruyama distingue dois pontos de vista no pensamento de Rousseau quanto à consciência, sendo um cronológico e o outro, lógico. O primeiro leva em conta que a consciência é uma potência que se desenvolve a partir do desenvolvimento da sociabilidade do homem. Deste ponto de vista, o despertar da consciência é na verdade uma consequência da associação entre os homens, assim como o desenvolvimento das demais potências, por exemplo, a racionalidade e a afetividade. E o segundo, do ponto de vista lógico, esta faculdade da consciência teria a função de levar o homem à condição social, visto que é a partir dela que se apresenta o “fundamento metafísico das associações civis e políticas e as condições para a elaboração das esferas da afetividade e da moralidade” (MARUYAMA, 2001, p 56), ou seja, é a consciência a responsável pelos laços afetivos que o homem possa construir, pois, só a partir desta é que ele poderá ter a noção de sua própria existência e assim saber também da existência do outro.

Cronologicamente, pode-se defender que, para Rousseau, a sociabilidade do homem é uma premissa ao desenvolvimento de suas faculdades, inclusive a consciência. Além disso, outro indicativo que parece ratificar tal afirmação pode ser encontrado quando Rousseau escreve na *Carta a Christophe de Beaumont* que “a consciência não existe no homem que nada comparou” (ROUSSEAU, 2004, p.21), ou seja, a consciência só despertará a partir da relação entre os homens, portanto ela necessita de alguma sociabilidade para seu desenvolvimento. Desta forma, a

condição básica para que a consciência torne-se ativa é a ação dessa faculdade que torna o homem um ser sociável. Analisando deste ponto de vista, pode-se pensar que mesmo não se instaurando a sociedade civil entre os homens, o princípio da piedade, que os conduz ao que primeiro é considerado um contato entre eles, acarreta os primeiros movimentos da consciência em direção ao seu despertar.

Rousseau também escreve, no *Emílio*: “é do sistema moral, formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência” (ROUSSEAU, 2004, p.411). Podemos notar que o sentido aqui colocado para o termo “impulso da consciência” refere-se aos primeiros movimentos da potência da consciência em direção ao despertar as luzes do homem, que como já visto não se encontra naturalmente ativado no homem primitivo. Voltando ao sentido integral da frase anteriormente exposta, parece evidente que há, para Rousseau, uma dependência entre o estabelecimento de alguma relação entre os homens e o desenvolvimento desse “instinto divino”. Assim, deste ponto de vista, a consciência, apesar de estar presente na natureza humana em potência, só será ativada a partir da sociabilidade, ou dos primeiros contatos do homem com o seu semelhante.

No entanto, ao descrever a consciência, Rousseau a trata como sendo a faculdade que fornece ao homem a possibilidade de julgar e avaliar moralmente tanto a si mesmo quanto aos seus semelhantes. Isso esclarece que, do ponto de vista rousseauiano, a consciência desempenha um importante papel para o exercício da vida comunitária entre os homens, pois caso ela não existisse ou não houvesse alguma faculdade que desempenhasse tal papel, a vida social não seria possível.

Maruyama descreve a consciência como um “instinto divino” (MARUYAMA, 2001, p. 71), “um princípio anterior às afeições particulares” (MARUYAMA, 2001, p.56), ela seria, nesse sentido, do ponto de vista lógico, uma condição indispensável para a sociabilidade do homem ou pelo menos a manutenção da sociabilidade, pois a partir do momento em que o homem torna-se um ser de sociedade, segundo a leitura de Maruyama, surge então um problema na questão da obrigação, pois para ela o contrato firmado entre os homens tem um caráter volitivo, ou seja, ele permanece livre tanto para contratar quanto após o contrato, o que indica outro problema: como impor obrigações a um ser livre?

Este problema da obrigação social do homem passa pela questão da sua individualidade e independência em obrigar-se a si mesmo. E é nesse ponto que a consciência moral indica ser importante para a concepção política rousseauniana, pois é a consciência que torna possível a vida em grupo, já que proporciona ao homem saber de sua própria existência e, conseqüentemente, da existência do outro, fornecendo ao homem a capacidade de obrigar-se às leis.

É a consciência que, segundo Rousseau, confere ao indivíduo a capacidade de obrigar-se a si mesmo, de impor-se as leis e as obrigações morais e políticas”. (MARUYAMA 2001, p. 113)

De tal modo, é segundo essa faculdade que os homens se obrigavam a seguir as normas e leis que surgiram a partir do estado de sociedade, além do que, é também a consciência que estende os interesses individuais ao universo público (Cf. MARUYAMA, 2001, p. 113), fazendo com que aquilo que agrada ao indivíduo seja agradável também ao cidadão.

Portanto, parece que apesar de não ser a consciência a fundamentação direta da sociabilidade humana, Maruyama compreende que na concepção rousseauniana ela desempenha a função de manter o homem em cumprimento com as suas obrigações advindas do acordo firmado entre eles. Para esta autora, Rousseau, neste ponto, fornece a função de conservar a sociabilidade à consciência, pois é por este instinto divino que o homem tomará aquilo que lhe é bom ou ruim de maneira universal, uma vez que, contrário ao amor de si presente no estado de natureza, o amor próprio, que se desenvolve e é ativado no estado de sociedade, conduz cada homem a ter por si um sentimento maior do que pelo seu próximo, deixando que as suas necessidades e vontades sejam perigosas aos seus semelhantes. Deste modo, a consciência, que é segundo Rousseau um “instinto inato de justiça e de virtude”, cumpre mais uma de suas funções tornando possível a manutenção do pacto entre aqueles que formam a sociedade.

Derathé (1948) afirma que a consciência em Rousseau parece ganhar uma dimensão bem própria, pois vê o homem rousseauniano como um animal que tem, acima de qualquer sentimento, o interesse pelo seu próprio bem, e isso inclui o bem estar de um semelhante, pois o sentimento de piedade, que é um sentimento ao próximo, é também um sentimento do homem à satisfação de seu próprio interesse.

Sobre o interesse, Derathé, em sua obra *Le rationalisme en Jean-Jacques Rousseau* (1948), cita uma passagem desse filósofo na *Lettre à Monsieur d'Offreville*, onde coloca que “cada um relaciona tudo a si” (ROUSSEAU, 2011, p. 218)⁹, ou seja, há sempre na ação do homem uma motivação pelo seu próprio interesse, nós nos colocamos sempre em primeiro plano. Assim, as ações do homem têm como objetivo satisfazer seus próprios interesses. E é essa satisfação a maior motivação do homem a agir; porém, segundo Derathé, Rousseau distingue dois tipos de interesse do homem; um, o interesse material; o outro, espiritual, os quais descreve:

O primeiro [interesse material] corresponde ao nosso ser físico: é um “interesse sensual e palpável que se relaciona unicamente ao nosso bem-estar material, à fortuna e à consideração, aos bens físicos que podem resultar-nos em boa opinião do outro”. O segundo, ao contrário, “somente é relativo a nós mesmos, ao bem de nossa alma, ao nosso bem-estar absoluto”. Rousseau o chama “interesse espiritual ou moral”. (DERATHÉ, 1948, p. 102-103)¹⁰

Derathé propõe, desta maneira, que na concepção de Rousseau a piedade é, na verdade, um sentimento derivado do amor de si, que, apesar de não ser um sentimento egoísta, é um sentimento do homem em relação a si mesmo. Sendo assim, pode-se dizer que a piedade sentida pelo homem em relação a seu próximo é também um sentimento por ele mesmo. E é nesta concepção que a piedade ganha o caráter de ser o sentimento responsável pelos primeiros contatos do homem com seus semelhantes e, por consequência, leva o homem a sentir os primeiros impulsos de uma vida comunitária. Mas isso só se dá porque o ser humano torna ativas, diante das circunstâncias, faculdades que o levam a compreender que esse tipo de associação é mais vantajoso ao seu bem estar.

Deste modo, apesar de admitir a não naturalidade da sociabilidade do homem rousseauniano, Derathé parece concluir que todas as mudanças sofridas na natureza humana estão sempre ligadas ao sentimento de maior bem estar possível para o homem. Portanto, ele considera que é a partir da consciência que o homem irá

⁹ “Chacun rapporter tout à soi”. (ROUSSEAU, 2011, p. 218)

¹⁰ Le premier correspond à notre être physique: c'est un “intérêt sensual et palpable qui se rapport uniquement à notre bien-être matériel, à la fortune, à la considération, aux biens physiques que peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui”. Le second au contraire “n'est relatif qu'à nous-mêmes, au bien de notre ame, à notre bien-être absolu”. Rousseau l'appelle “intérêt spiritual ou moral”. (In: DERATHÉ, 1948, p. 102-103)

priorizar o interesse da alma em detrimento do interesse do corpo, ou seja, o interesse espiritual em prejuízo do interesse material. Deste modo, a consciência é uma impulsão natural ligada ao interesse espiritual do homem que o coloca em prioridade em relação aos interesses materiais. Assim, pode-se talvez afirmar que a consciência é, em Rousseau, uma faculdade que proporciona ao homem a sociabilidade.

De tal modo, tendo em vista as considerações aqui expostas, podemos notar que tanto a consciência quanto a sociabilidade são duas potências que despertam concomitantemente e a partir da ação da perfectibilidade. Assim, a consciência sem a sociabilidade não poderia se tornar ativa, como também a sociabilidade não poderia se desenvolver sem a consciência. Logo, ambas as faculdades são importantes para o desenvolvimento da natureza humana, e se a sociabilidade é que faz com que o homem possa despertar a consciência, é pela consciência que o estado de sociedade se aperfeiçoará entre os homens.

A consciência é para Rousseau um “fundo primitivo” (LACROIX, 1978, p. 81) aquilo que há de Deus no homem. Um princípio inato presente no homem primitivo que se encontra como uma potência, podendo ser talvez compreendida como a própria alma deste ser, a sua natureza original, que carece despertar para se tornar ativa. Mas como poderia ocorrer tal despertar? Assim como todas as outras faculdades na concepção de Rousseau, a consciência se liga à ação da perfectibilidade, que é a faculdade que possibilita ao homem todas as mudanças na natureza humana. É pela faculdade do aperfeiçoamento com o auxílio de circunstâncias provenientes da própria natureza, ou seja, do habitat natural do homem primitivo, que neste ser será despertada a consciência, assim como as demais faculdades.

A consciência é, assim, também um instinto divino, um dom de Deus fornecido à natureza primitiva, que anterior a qualquer desenvolvimento humano o conduzirá a sentir a vida e as coisas e o leva a escolher sempre aquilo que esteja de acordo com o bem e bom. Rousseau aponta, ainda, que este sentimento inato será o primeiro movimento do homem em direção a alguma moralidade, pois é a partir dos sentimentos da consciência que o homem poderá julgar, pois para o genebrino o juízo é uma comparação feita daquilo que é sentido. Sendo assim, a consciência teria, neste

ponto de vista, a responsabilidade de proporcionar ao homem a possibilidade de saber o que é bom ou ruim, ou seja, ela é um juízo do bem e do mal.

Por fim, pode-se dizer que a consciência tenha para Rousseau a acepção da própria alma do homem, aquilo que há de mais profundo e puro na natureza humana, fazendo-o ser homem, perceber-se de si, sabendo-se de si, capaz de escolher entre as possibilidades com as quais se depara. Sendo desta maneira, parece ser a partir desta possibilidade que surge o mal entre os homens. Pois, como criado por Deus, o homem não é nem mal nem bom, apenas um ser inocente. É sobre este tema que tratará o próximo capítulo.

3. Consciência e Moral

Desde o primeiro capítulo deste trabalho, apresentou-se um relato da gênese do homem primitivo até o homem que vivia no século XVIII a partir da concepção de Rousseau. Para tanto, foi seguida uma ordem cronológica, tendo início no que Rousseau conceitua como homem primitivo, ser amoral e anistórico que vivia em estado de natureza, até o homem civil, que vive em um estado muito mais complexo e totalmente diferente.

Como já foi descrito no capítulo anterior, com a saída do homem do estado de completo isolamento, o despertar de faculdades e sentimentos contidos potencialmente no homem resulta em outras consequências que são desencadeadas a partir de tais mudanças. Uma delas, sobre a qual iremos tratar neste capítulo, é o mal moral¹¹. Como afirmado por Gagnebin no texto *O problema do mal*, este tema “constitui uma das peças-mestras das obras e do pensamento teológico de Jean-Jacques Rousseau”¹² (GAGNEBIN, 1948, p. 209).

Vimos que a consciência fornece ao homem tudo aquilo que ele precisa para saber o que é bom ou mal. Ela se caracteriza pela capacidade do homem de encontrar em sua própria natureza, através de um sentimento quase instintivo, noções que são, segundo o autor genebrino, os primeiros indícios dos sentimentos morais. Sendo o homem visto por Rousseau como um ser em que a liberdade lhe é constitutiva, esta fornece a ele a possibilidade de escolher entre as diversas alternativas que a vida lhe apresenta, inclusive o mal. O homem, segundo a concepção rousseuniana, pode possuir o domínio de seus desejos e decisões, entretanto, apesar de ser dotado da capacidade de identificar o bem e o mal, o questionamento que talvez deva ser feito é: qual o motivo que leva o homem, às vezes, à escolha do mal e não do bem? Ou,

¹¹ Sobre o tema do mal em Rousseau, foi de grande valia a dissertação de mestrado do prof. Israel Alexandria. (COSTA, 2005)

¹² “constitue une pièce maîtresse de l’oeuvre et de La pensée théologique de Jean-Jacques Rousseau” (GAGNEBIN, 1948, p.209)

ainda mais, se ele tem como saber aquilo que é bom ou mal? O que ou por que a ele é permitido agir maldosamente?

Vivendo tranquilo e errante sobre a terra, o homem natural teme apenas a dor, e sua única preocupação é com a autoconservação. Embora não possua contato entre os homens neste estado, este ser não possui também razão suficientemente desenvolvida que o torne capaz de engendrar qualquer comparação, apesar de não haver nada que os diferencie, a não ser a desigualdade física.

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma, que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito, ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. (ROUSSEAU, 1978, p. 235)

Sendo assim, no estado de natureza o homem não possui nenhuma noção moral que estabeleça a concepção de bondade ou de maldade, assim como qualquer orientação para suas ações. Contudo, são palavras do próprio Rousseau que afirmam a existência de algum tipo de mal já no estado de natureza, como pode ser percebido no seguinte excerto, escrito no Discurso sobre a origem da desigualdade: “os únicos males que teme, a dor e a fome” (ROUSSEAU, 1978, p. 244), esses males não dependem da escolha do homem para que venham a existir. Eles fazem parte da natureza e, mesmo sendo naturais, continuam a se configurar como uma possibilidade de mal para o homem.

Entretanto, para que as desigualdades morais viessem a surgir, foi preciso que transformações tornassem o homem natural em homem civilizado. A igualdade reinante no estado de natureza fornece lugar a comparações que conduzem cada um ao desejo de ser mais bem visto e admirado pelo outro. E como recompensa, aqueles que adquirem maior reconhecimento possuirão também maior prestígio.

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser

ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado. (ROUSSEAU, 1978, p. 263)

Foi então, a partir desses primeiros sentimentos de egoísmo, que surgiu a desigualdade. Como Rousseau escreve na continuação desse mesmo parágrafo:

(...) e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 1978, p. 263)

A partir da comparação feita por cada um e do desejo de ser visto como melhor que seus semelhantes é que surgem também outros sentimentos, que segundo Rousseau deterioraram a natureza humana. Esses foram os primeiros passos do homem em direção a alguma civilidade. Cada um diante do outro passa então a utilizar-se de máscaras que demonstram aquilo que a civilidade lhe exige. Os homens passam a demonstrar sentimentos que não são verdadeiros. Suas verdadeiras características são esquecidas, ou escondidas, e o que se vê neste momento são homens desfigurados. Sobre isso Starobinski escreve na obra *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*:

As “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa. (STAROBINSKI, 2011, p. 38)

Esse é o homem civilizado. E a partir dessa nova fase não se pode mais retroagir. Contudo, à medida que as almas humanas tornavam-se cada vez mais aptas a alguns sentimentos e faculdades, e capazes de engendrar novas ciências, e a estabelecer entre os homens relações que até então não haviam ocorrido, seu comportamento passa a ser polido e a seguir regras que até então não existiam. É neste momento que a aparência passa a ser mais importantes que a essência e o homem civilizado passa, então, a valorizar mais o parecer que o ser.

Percebe-se que segundo Jean-Jacques toda desigualdade moral é fruto apenas das convenções estabelecidas pelos próprios homens. Portanto, as diferenças morais só se estabelecem a partir do contato que o homem passa a ter com seus semelhantes, ou seja, a partir da sociabilidade. Toda moralidade de suas ações surge a partir do momento em que o homem sai desse estado inicial e passa então ao estado de sociedade.

Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem.(ROUSSEAU, 1978, p. 229)

Assim, não é possível que os outros animais se tornem morais, como também somente é possível que a moralidade venha a ocorrer no homem a partir do momento em que ele desperta do estado primitivo. A saída do Estado de Natureza é, então, condição para o surgimento da moralidade no homem, que passa a desenvolver a racionalidade e a sociabilidade, características que passam a existir somente a partir do despertar de algumas faculdades potenciais, como já exposto anteriormente. Será por tal capacidade que o homem poderá assumir e respeitar as leis prescritas a ele.

Ao sair do sono profundo da natureza primitiva, o homem desperta novas faculdades em sua alma. Parece ser mediante essas faculdades que ele passa a exercer a liberdade dada pelo seu criador. E, por tal liberdade, o homem pode escolher. É então que o mal e o bem se tornam opções possíveis, a partir da liberdade humana de escolher juntamente com a possibilidade de que tal escolha possa ser realizada segundo outras faculdades além do instinto. E assim, novas escolhas e maquinações, que até aquele momento não eram possíveis, vão surgindo.

É nesse momento propriamente dito que surge todo mal. Porém, conceitualmente, o mal pode também ser tomado em termos particulares, pois nem tudo que é considerado mal para um determinado povo, cultura ou até mesmo indivíduo pode ser considerado mal para todos. Como o próprio Rousseau escreve na Carta ao Senhor de Philopolis.

Não se deve aplicar à natureza das coisas uma ideia do bem e do mal que não seja tirada de suas relações, pois elas podem ser boas em relação ao todo, apesar de más em si mesmas (ROUSSEAU, 1978, p. 317)

Entretanto, considera-se o mal como descrito por Rousseau na *Carta ao Senhor de Franquières*, onde ele coloca que o mal é tudo aquilo que nos aterroriza, que nos faz sofrer (Cf. Rousseau, 2005, p. 184). Assim, o mal seria, sobretudo, aquilo que causa incômodo ao homem. Logo, é através da sensação daquele que o sente, que o mal será mensurado, mesmo que sobre esse tema Rousseau apresente dúvidas, incertezas e inseguranças na definição.

Que entendem eles por “o mal?” Que é “o mal” em si mesmo? Onde está “o mal” relativamente a natureza e a seu autor? O Universo subsiste, a ordem reina nele e se conserva. Tudo nele parece sucessivamente porque essa é a lei dos seres materiais e movidos; mas tudo nele também se renova, e nada degenera, porque essa é a ordem de seu autor, e essa ordem não se contradiz. Não vejo mal algum nisso tudo. Mas quando sofro, não é isso um mal? (ROUSSEAU, 2005, p. 184)

Provavelmente a resposta de Rousseau a tais questionamentos seria positiva. O pensamento rousseauiano é construído levando em consideração, sobretudo, os sentimentos, e são eles que fornecem ao homem as orientações necessárias para que possam ser distinguidos o bem e o mal. Porém, fato é que os homens são diferentes e, por isso, sentem tão diferentes relações com os sentimentos.

Rousseau ressalva na mesma obra que “a dor é, mais uma vez, um mal para aquele que sofre” (Rousseau, 2005, p. 184), ou seja, nem tudo que causa dor será necessariamente um mal para aquele que sente tal dor, mas apenas para aqueles que sofrem por senti-la.

Segundo Rousseau, o homem fora criado por Deus invariavelmente semelhante aos outros animais, porém, somente a ele Deus concedeu a liberdade e a perfectibilidade. É inerente à sua existência a condição de ser livre. Ao homem, dentre todos os seres, Deus forneceu a possibilidade de escolha, ou seja, somente o homem é capaz de elaborar escolhas não agindo apenas instintivamente. Isso permite a conclusão de que é pelo exercício da liberdade humana que o mal se origina.

Rousseau inicia o *Emílio* afirmando: “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (Rousseau, 2004, p. 7). Assim, entende-se que se o homem permanecesse como fora criado por Deus sem colocar em exercício as faculdades dadas a ele como potências, ele estaria livre de qualquer mal, pois, como já colocado no capítulo primeiro, o homem natural era um

ser livre e solitário, que vivia errante pelas florestas. A maldade e a bondade não se constituíam como valores presentes em sua natureza, que por ser tão livre quanto o próprio Deus, e dotados da perfectibilidade, puderam sair do sono profundo da inocência e ganhar novas faculdades. Isso indica que talvez do ponto de vista rousseauiano o mal tenha no homem um desenvolvimento histórico, ou seja, o homem não se origina mal por natureza, nem possui a maldade como uma inerência a ele. O mal é uma construção, invenção do valor social, ao se desenvolver, o mal será uma possibilidade que caberá ao homem, no exercício de sua liberdade, optar ou não por ele.

Portanto, o mal não é fruto do homem natural. E, apesar de agir, todas as suas atitudes lhe vêm através do instinto que seria um dos únicos princípios presentes e ativos em sua natureza neste estado, além do amor de si e da piedade, que não os conduziria a nada além da sua autopreservação e da preservação dos demais seres. No entanto, a Providência fez o homem um ser ativo e perfectível. Isso fornece a ele a possibilidade de tornar-se, como visto no capítulo intitulado Perfectibilidade, passando a ser capaz de escolher, possuindo, portanto, domínio sobre seu destino.

Pode-se, a partir deste ponto de vista, compreender a afirmação de Gagnebin de que “o homem, por consequência, é bom, mas os homens fazem o mal”¹³ (GAGNEBIN, 1978, p. 212). Ou seja, isoladamente o homem não tem ideia de maldade nem de bondade, em estado de natureza, como já exposto, os homens são apenas inocentes. Somente o homem social forma tais ideias de bondade e de maldade. Sendo assim, fica mais uma vez reafirmado que o mal, na concepção rousseauiana, tem sua origem no homem social.

O fato de que a origem do mal se dá a partir do estado de sociedade parece denunciar que tal estado teria no pensamento de Rousseau um caráter negativo. Porém, diferentemente, Rousseau escreve na *Carta ao Senhor de Philopolis*: “a sociedade é tão natural para a espécie humana como a decrepitude para o indivíduo” (ROUSSEAU, 2005, p. 316). Assim, tornar-se sociável é, para o homem, o cumprimento daquilo que lhe é determinado naturalmente. Este fato parece ser desde

¹³ “L’homme, par conséquent, est bon, mais les hommes font le mal”. (GAGNEBIN, 1948, p. 212)

o Discurso sobre a origem da desigualdade uma inclinação de Rousseau. E mesmo reconhecendo todos os problemas causados pela saída do homem do estado de natureza para o estado de sociedade, Rousseau reconhece também que,

embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certas alterações, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura (ROUSSEAU, 1978, p. 264).

Assim Rousseau descreve o período entre o estado primitivo e o estado civil. Este é, segundo ele, um longo período no qual o homem já não é mais um ser natural, mas no qual também os homens não chegaram à construção das leis que regulam a sociedade civil. Sobre este momento Starobinski escreve:

Se existe uma idade de ouro que deveríamos lamentar, é essa. Pois realmente existiu, e as nações selvagens são a prova de que teríamos podido permanecer nesse estágio. Essa “verdadeira juventude do mundo” (STAROBINSKI, 2011, p. 400)

Esse é um período que Rousseau parece julgar como ideal para a existência humana, no qual, embora o homem já mantivesse algumas relações com seus semelhantes, as paixões e os vícios ainda não haviam desfigurado sua verdadeira natureza.

Para Starobinski, embora o estado de natureza seja uma hipótese no pensamento rousseauiano, a existência desse segundo estado de natureza não teria a mesma possibilidade, haja vista que, segundo sua compreensão, as nações selvagens são provas de que houve, e em alguns casos permanece existindo, tal estado. Tais sociedades resultam da união da própria família, onde cada um tem funções definidas e a principal finalidade parece ser a manutenção do grupo.

Porém, nem todo homem se conteve em permanecer em tal situação. Com a racionalidade já despertada, o homem percebe as vantagens que pode adquirir quando um deles passa a trabalhar por dois. O homem “passa de uma economia de subsistência a uma economia de produção” (STAROBINSKI, 2011, p. 400). O homem passa então a desejar mais do que aquilo que necessita para a sua sobrevivência. É também este o momento em que o amor próprio apresenta-se à alma humana e, tomando o lugar do amor de si, transforma o homem em um ser que tem como única

preocupação o seu próprio bem. Funda-se a propriedade e junto com ela a desigualdade. Parece que esta é a maneira pela qual, no pensamento rousseauiano, o homem inicia seus primeiros passos em direção ao mal.

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

Desta maneira, Rousseau identifica o próprio homem como agente causador do mal, pois é ele que fornece fundamentação à ideia de propriedade, a qual, segundo Rousseau, é o primeiro dos males, do ponto de vista de que é a partir da propriedade que a desigualdade se estabelece. Embora as diferenças estejam presentes desde o momento em que o homem consegue elaborar comparações, antes de fundada a primeira propriedade, tal desigualdade não era suficiente para fundamentar o poder de um homem sobre seu semelhante.

Conforme Gagnebin, Rousseau considera contraditória a doutrina do pecado original de Santo Agostinho, segundo a qual o homem é punido pelo pecado que não cometeu. Entretanto, é possível verificar que haja talvez entre tais concepções algumas semelhanças, como por exemplo a teoria da dualidade entre corpo e alma. Corpo, parte material, e alma, parte imaterial. Para Santo Agostinho, assim como na doutrina de Rousseau, a formação do homem se dá a partir do próprio criador de todas as coisas, o Deus, ser supremo, a partir do qual procediam todas as coisas, soberano, incorruptível, imutável, sumo bem. Desse não poderia proceder nada que fosse ruim. Sendo desta maneira, de onde teria vindo o mal?

Antes de encontrar a sua origem, cabe encontrar a sua definição segundo o pensamento agostiniano. O mal em Santo Agostinho pode ser definido pelo que ele não é. Ele não é substância, nem material nem imaterial, e também jamais poderia ter sido criado por Deus.

Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas (SANTO AGOSTINHO, 2000, p. 190)

Portanto, o mal é identificado como uma vontade do homem que não está de acordo com a vontade de Deus, a vontade do Supremo ser. O mal é, desta maneira,

a ausência, a supressão ou afastamento do bem. Se o bem foi criado por Deus e o mal é resultado das escolhas do homem, ele só pode ser uma criação humana, que ao escolher sobrepõe as paixões ao bem, resultando em uma vontade desmedida.

Sendo desta maneira, o mal será sempre um distanciamento entre o homem e o bem. Uma má escolha feita pelo homem satisfazendo suas vontades corruptas. Embora não haja nenhuma matéria criada por Deus para ser má, a maldade agostiniana parece ser fruto da possibilidade fornecida por Deus ao homem de elaborar suas próprias escolhas. Esta liberdade é denominada em Santo Agostinho de livre-arbítrio. Contudo, mesmo considerando que o homem é um ser livre para escolher, se a sua escolha não condiz com as determinações divinas, com o bem, tal escolha resultará em consequências. A tais resultados Santo Agostinho nomeia de mal físico. Parece pertinente ressaltar que embora a denominação 'mal físico' seja também utilizada na teoria rousseauniana, essas duas teorias em nada se assemelham neste ponto, pois, aquilo que Rousseau denomina mal físico, sobre o qual será tratado posteriormente, é um tipo de mal e não necessariamente uma consequência do mal moral, como é o caso da concepção de Santo Agostinho.

Portanto, não obstante algumas sinuosas distinções, pode-se observar que há entre o pensamento desses dois filósofos alguma semelhança, inclusive no que se refere à origem do bem na natureza humana, pois para ambos o mal se fundamenta a partir das escolhas do próprio homem, que no uso de sua liberdade optará, segundo Santo Agostinho, pela ausência do bem, e segundo Rousseau, por aquilo que atende aos desejos do amor-próprio.

Embora o mal não seja uma criação de Deus no homem, segundo o pensamento rousseauniano, ele parece ter sido fruto do exercício de potências fornecidas pela Providencia que, como já colocado anteriormente, forneceu a este ser potências de faculdades que poderiam se desenvolver. Com tal desenvolvimento, o homem tornou-se um animal mais avançado que os demais, e capaz de realizar suas próprias escolhas, porém o próprio Rousseau questiona na *Carta ao Senhor de Franquières*: “Mas se tudo é obra de um ser inteligente, poderoso, benfazejo, de onde vem o mal sobre a terra?” (Rousseau, 2005, p. 184). Por qual motivo o homem, em algum momento, optaria pelo mal? Então, se tudo que existe é obra de Deus, tudo fora criado por ele, que ao criá-lo forneceu a liberdade de escolher. Assim, mesmo

não tendo criado o mal diretamente, indiretamente o mal somente vem a ser uma opção possível pela liberdade que fora fornecida por Deus ao homem. Sendo desta maneira, indiretamente não se poderia considerar que o mal seria não uma criação de Deus, mas uma possibilidade abonada por ele?

Talvez a questão pertinente que se deva fazer é: Se Deus é o criador de tudo, poderoso e bom, por qual motivo ou o que o levaria a conceder ao homem a possibilidade do mal? E sendo assim, o fato dele ter possibilitado a existência do mal, não coloca em dúvida o seu caráter bondoso?

Segundo Rousseau, quando Deus criou o homem ele o fez diferente dos demais animais. Somente ao homem foram concedidos faculdades e sentimentos que o aproximavam de sua própria natureza. Embora todos os demais animais também sejam criaturas divinas, eles não possuem as faculdades necessárias para desenvolverem-se como o homem e tornarem-se algo além do que são. Já o homem é o único de todos os animais que possui tal característica.

Na natureza humana Deus colocou tudo que a tornava semelhante a ele mesmo. Uma dessas características era a liberdade. O homem é livre! Somente ele, dentre todos os animais, pode decidir fazendo escolhas entre as diversas opções possíveis que poderão não estar condizentes com aquilo que seu instinto determina. Talvez por isso seja possível que o homem torne-se, mude e faça escolhas sem a determinação direta de Deus ou do seu instinto.

Parece ser, então, pela ação da consciência que a moralidade torna-se possível entre os homens. Sem tal faculdade ele permaneceria seguindo seu instinto como guia único e infalível para todas as suas ações. Mas, somente agindo de acordo com as orientações da natureza, estaria sempre fazendo o bem e o certo e não realizando escolhas. Portanto, é pela possibilidade do homem de escolher que o mal passa a existir enquanto fruto da ação humana.

O mal possível e realizado pelo homem é analisado por Rousseau em dois aspectos diferentes: Primeiro, em relação ao tipo de mal, no qual o genebrino classifica como mal moral ou físico; segundo, em relação a sua abrangência, que se classifica como mal geral ou particular. É sobre tais categorizações que iremos tratar a seguir.

3.1 O Mal moral e o Mal físico

Se a moralidade é inerente à condição social do homem, verifica-se que concomitante ao processo que levou o homem à socialização, faculdades que até aquele momento estavam adormecidas em sua natureza passam a se fazer necessárias. Uma destas faculdades é a moralidade.

Para Rousseau, toda moralidade das ações humanas surge através da consciência. É essa faculdade que fornece ao homem a capacidade de julgar e avaliar as suas próprias atitudes e a de seus semelhantes como boas ou más. O homem passa, portanto, pela ação da consciência, a ser capaz de distinguir o que seria o bem e o mal moral. Portanto, parece cabível o seguinte questionamento: Se o homem sabe o que seria o bem e o mal, o que o levaria em algum momento a optar pelo mal?

Levando-se em conta que o homem é capaz de distinguir o bem do mal e que ele é livre para escolher entre esses dois, então se pode afirmar que o mal é fruto da escolha humana, que no uso da liberdade dada pelo Criador, poderá optar por um ou pelo outro. Assim, o mal parece ter como único responsável o próprio homem. A liberdade fornece a todo homem a possibilidade de escolha entre as diversas opções, porém a consciência informará através dos sentidos de cada um se a sua escolha é boa ou não.

Portanto, voltará para o próprio homem a responsabilidade de agir de acordo com aquilo que é correto, obedecendo a sua consciência, ou de acordo com aquilo que obedece ao seu desejo, que poderá não ser a opção mais correta do ponto de vista da consciência. Como escreve Rousseau, na Profissão de fé:

Não me deu ele (Deus) a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo? Se ajo mal, não tenho desculpas; faço-o porque o quero (ROUSSEAU, 2004, p. 417)

Ou seja, cabe apenas ao homem ser responsável pelas suas opções e nada além disso irá determinar as suas escolhas. Segundo Gagnebin, Rousseau propõe uma filosofia da liberdade, na qual a figura de um ser superior, como Deus, que determina as escolhas humanas, é extraída, e o homem passa a ser visto como um ser mutável que se constrói a partir da escolha feita por ele entre as alternativas

possíveis, não há, portanto, nem fatalismos nem determinismos que orientem as escolhas humanas.

Desta maneira, algumas possibilidades podem ser levantadas em torno da tentativa de encontrar o motivo que conduz o homem a optar pelo mal. Uma delas é referente à sua relatividade, como já colocado anteriormente, pois, nem tudo que é considerado uma boa opção para uns, seria da mesma forma para todos. Sendo assim, talvez seja pertinente questionar se a consciência indica igualmente o mal para todos os homens. Mesmo considerando, como colocado por Rousseau, que a consciência é no homem um instinto divino, a mais pura presença de Deus no homem, será que se poderia afirmar que as noções de bem e de mal fornecidas pela consciência ao homem são as mesmas?

Mesmo que uma opção seja moralmente reprovável de um determinado ponto de vista, isso não corresponde a afirmar que ela seja ruim do ponto de vista particular. Essa é a distinção referente à abrangência feita por Rousseau, a qual ele divide em mal particular e mal geral.

O mal particular refere-se ao mal em relação a cada homem, mas que necessariamente não é uma mal para todos. Rousseau utiliza o exemplo da morte que se observado de um ângulo particular é, sem dúvida, para muitas pessoas, um mal. Mas que se observado do ponto de vista universal, não será necessariamente considerado da mesma maneira, pois a manutenção do equilíbrio da natureza é indispensável para a ordem do universo, a qual precisa do insumo gerado a partir da morte dos seres vivos. Portanto, a morte não poderá ser considerada um mal geral. Assim, pode-se afirmar que na concepção rousseauiana nem todo mal particular é também um mal geral.

Já o mal geral é descrito por Gagnebin como sendo aquele que:

Faz parte de um equilíbrio geral que caracteriza a natureza e, por este fato, esse mal já não o é verdadeiramente. Ele constitui uma realidade complementar em relação ao bem. (GAGNEBIN, 1748, p.229)

Desta maneira, pode-se declarar que o mal geral seria na verdade uma necessidade à manutenção do todo universal. Ele irá contrabalançar com o bem em busca da harmonia do universo. Segundo Rousseau, esse mal só é percebido enquanto mal por ele ser observado de um ponto de vista particular, e não geral, da

situação em que ocorre, já que, se observado no âmbito universal, será percebido que há uma estreita ligação entre a ordem e o universo, e se o mal ocorre, é por ser necessário ao universo. Gagnebin chega inclusive a afirmar que há uma similaridade entre os conceitos de ordem e de universo nas obras rousseauianas.

Outro ponto em que Rousseau trata a questão da morte está no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Segundo ele, a morte só se torna um mal através da construção do homem diante das mudanças que ocorrem em sua natureza. No estado primitivo o sofrimento pela morte não existe.

O animal jamais saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal. (Rousseau, 1978, p. 244)

A percepção da morte como um mal somente se fará a partir do momento em que haja na natureza humana alguma mudança em relação ao estado primitivo no qual a morte não possuiria nenhum significado e ele só temeria a dor e a fome, o que parece não ser ainda considerado por Rousseau como males.

Segundo o genebrino, o mal só surge no estado de sociedade como uma criação do próprio homem, que ao sair do estado de natureza passa a construir vícios e necessidades que até então não existiam. Pode-se ainda cogitar a possibilidade de que a morte no homem natural seja inclusive um bem. Pois, em algumas circunstâncias, estando o homem primitivo com suas habilidades limitadas pelo passar do tempo ou pela própria investida em busca de alimentos, estaria mais propício ao sofrimento e à dor e, portanto, ao mal físico. Sendo assim, a morte o livraria desse mal, podendo inclusive, neste momento, tornar-se um acalanto para o homem primitivo.

Segundo Rousseau, o mal físico nasceria a partir de nossos vícios. Esse é um tipo de mal ligado à matéria. Na Carta ao Senhor de Voltaire, Rousseau afirma que “exceto a morte, (...) a maior parte de nossos males físicos são mais uma vez obra nossa” (ROUSSEAU, 2005 p. 123), ou seja, todos os males surgem a partir do momento em que o homem passa a considerar necessários objetos que até aquele momento não estejam ao seu alcance. O mal físico é também o único mal presente na natureza do homem primitivo. É apenas pelas necessidades físicas que o homem poderá sofrer.

O homem primitivo conhecia como mal físico apenas a dor que se manifestava através da fome, do frio, do calor e de todas as outras intempéries. Foi também através desses sentimentos que o homem sentiu a necessidade de começar a engendrar novas formas de se proteger daquilo que o incomodava. Sendo assim, pode-se considerar que o mal físico era um sentimento que fornecia ao homem natural seus limites e demonstrava a ele aquilo que lhe era necessário a sua manutenção. Rousseau escreve na *Profissão de fé*:

O mal moral é incontestavelmente obra nossa, e o mal físico nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível. Não foi para nos conservarmos que a natureza fez com que sentíssemos nossas necessidades? (ROUSSEAU, 2004, p.397)

Ou seja, embora o mal físico seja sempre um mal, ele tem, talvez, uma finalidade na natureza humana, pois a dor é um aviso do corpo ao homem de que algo não está ocorrendo da forma como deveria. Quantos problemas podem ter as pessoas que não ouvem essa maravilhosa voz do corpo? É através dela que podemos saber os nossos limites e as nossas necessidades.

Pode-se notar que Rousseau faz algumas distinções em relação ao mal. Embora o mal físico já esteja presente desde o estado de natureza, ele apenas refere-se às necessidades inerentes à sobrevivência humana, enquanto que o mal moral é aquele que somente passa a existir a partir das ações e das escolhas do homem, que, ao sair do estado de natureza e aperfeiçoar-se, também se corrompe, tornando-se a fonte do mal, que somente vem a surgir através da ação humana. Assim, o mal moral refere-se apenas às escolhas feitas pelo próprio homem. Sobre isso Rousseau escreve na *Carta ao Senhor de Voltaire*: “Não vejo como se possa buscar a fonte do mal moral em outro lugar que não no homem livre, aperfeiçoado, portanto, corrompido” (ROUSSEAU, 2005, p. 123).

Desta maneira, pode-se concluir que o mal é, segundo Rousseau, resultado das escolhas do homem, principalmente quando se refere ao mal moral, que parece ter, segundo o pensamento rousseauiano, a consciência como seu juízo.

Conclui-se, portanto, que o mal não seria resultado da Providência, pois ela seria sempre boa. E, levando-se em consideração que tudo é fruto deste ser Supremo, o mal não poderia existir naturalmente. Entretanto, o homem, que é o único ser livre

que poderia tornar-se capaz de escolher de acordo com suas próprias vontades, independentemente das determinações de sua natureza instintiva, também seria o único ser capaz de agir em desacordo com o bem supremo, criando assim o mal. No entanto, se há no homem uma faculdade que fornece a ele a capacidade de julgar o certo e o errado, que é a consciência, será pela escolha humana em seguir aquilo que é determinado por essa faculdade como uma opção pelo bem que ele estará agindo de acordo com o Ser Supremo.

Contudo, a finalidade rousseuniana não se centra apenas em uma análise da definição e natureza do mal. Segundo o que o próprio Rousseau escreve na *Carta a Christophe de Beaumont*, a sua finalidade é “buscar o que seria necessário fazer para impedi-los (aos homens) de terminar dessa forma” (ROUSSEAU, 2005, p. 49).

Deste modo, levando em consideração a existência do mal como fruto das escolhas do próprio homem, ele somente poderá ser combatido através da educação negativa sobre a qual Rousseau escreve principalmente no *Emílio*, obra em que o genebrino pretende elaborar orientações para a formação do homem, pois segundo ele, tal preocupação se encontra esquecida pelos homens do seu tempo (Cf. ROUSSEAU, 2004, p. 4), o que pode talvez resultar na formação de um bom cidadão. De fato, vale ressaltar que o contexto aqui considerado por Rousseau já não é mais o mesmo que aquele analisado no *Discurso sobre a origem da desigualdade* e no *Contrato Social*. O homem do *Emílio* é um ser histórico, que nasce em uma sociedade de homens viciosos e maus.

Será exatamente do contato do *Emílio* com a sociedade e das corrupções da natureza humana que Rousseau busca resguardá-lo seguindo as regras da lei natural, pelo menos até o momento em que a preparação do *Emílio* esteja completa e ele pronto para aventurar-se na interação com o mundo que o cerca. Essa seria a única forma de redimir a sociedade das consequências da desnaturação e, por assim dizer, reduzir a proporção do mal entre os homens. Essa é a importância da educação em Rousseau. Como ele escreve no *Emílio*:

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. (ROUSSEAU, 2004, p. 9)

A partir desse excerto pode-se notar que a educação é parte fundamental à formação do homem social. É a partir dela que todo homem conhecerá os valores que lhe serão necessários à vida social na idade madura. Sobre a educação, Rousseau descreve no Livro I do *Emílio* que ela diferencia-se em três tipos, a depender de sua origem. São eles: a educação da natureza, que desperta no homem naturalmente, a educação das coisas, que nos é fornecida através de nossas experiências em relação a objetos que nos afetam, e a educação dos homens, aquela referente à convivência do homem em sociedade. Portanto, parece ser sobre este último tipo de educação que está sendo tratado aqui, tendo em vista que o tema em discussão, o mal na natureza humana, somente vem a surgir no homem social.

Rousseau elabora em seu plano de educação aquilo que ele nomeia de educação negativa, que “consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro” (ROUSSEAU, 2004, p. 97). Em outras palavras, pode-se afirmar que este método incide na manutenção da criança em seu estado primário e permanece até o momento em que a criança toma consciência de suas relações com seus semelhantes.

A partir deste ponto é preciso ensinar às crianças seus deveres, antes mesmo de ensinar seus direitos. A criança precisa saber que seus deveres são mais importantes para sua vida do que seus direitos, pois é a partir deles que se forma uma vida virtuosa.

Assim, para que se possa formar uma sociedade justa e igualitária, deve-se, segundo a teoria rousseuniana, partir de uma educação consciente de cada cidadão. Somente formando pessoas sem vícios nem corrupções é que se pode construir uma sociedade sem desigualdade e, conseqüentemente, ausente do mal.

4. Considerações Finais

Este trabalho teve a intenção de expor a análise realizada do pensamento rousseauiano, atendo-se principalmente as suas concepções de consciência, da sociabilidade e da origem do mal. Demonstrando de que forma o homem chegou ao ponto em que se encontra e como as faculdades presentes potencialmente em sua natureza interferiram nesta formação, considerando que o homem em sua natureza primitiva não era capaz de engendrar o mal.

Rousseau caracterizou-se por ter sido um filósofo que levantou grandes polêmicas no tempo em que viveu entre os Iluministas. Uma delas foi o fato de que nesse período a razão era tomada como a maior faculdade humana, aquela que daria ao homem as orientações para suas ações. No entanto, o genebrino retira da razão esta responsabilidade e atribui ao sentimento a função de nortear o homem.

Algumas obras deram base para a pesquisa aqui realizada. Dentre elas o Discurso sobre a origem da desigualdade, obra na qual nos baseamos principalmente para a construção conceitual do homem primitivo e a passagem deste ser para o estado de sociedade. No *Emílio*, mais particularmente na *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, encontram-se subsídios esclarecedores sobre a consciência, sua natureza e sua função. Para compreendermos o mal, foram utilizadas algumas obras como a *Carta ao Sr de Beaumont* e a *Carta à Philopolis*, pois é nessas obras que Rousseau melhor descreve o problema do mal e a sua origem.

O pensamento rousseauiano parte de uma perspectiva hipotética da origem do homem em um estado primitivo, que é desvelado a partir de mudanças ocorridas na natureza humana e que conduzem o homem à desnaturação e à origem de todos os problemas. Assim, inicialmente buscou-se distinguir as características entre o homem natural e o homem social, destacando as características pertinentes a cada um desses períodos e as mudanças que ocorreram com a socialização humana.

Contudo, pode-se afirmar que essa passagem é apenas o cumprimento das determinações que o próprio homem recebe em sua criação, pois Rousseau afirma

que havia neste ser a possibilidade, embora adormecida, de se tornar aquilo que se tornou. E mesmo possuindo nos escritos rousseauianos uma aparência negativa, Rousseau não deixa de demonstrar que houve também o despertar de faculdades e de sentimentos que poderiam auxiliar o homem de maneira positiva, como a perfectibilidade e a consciência.

A perfectibilidade, ou a faculdade de aperfeiçoamento, é a responsável pela possibilidade do homem de se tornar aquilo que não era em um momento anterior. Assim, o homem primitivo, que possuía ativos apenas o amor de si, que o conduzia a zelar pela sua própria vida, e a piedade, sentimento relativo ao seu semelhante, passou a despertar para novos sentimentos e faculdades, como a consciência e a sociabilidade, por possuir a condição de aperfeiçoar-se.

Foi desta forma que este ser tornou-se sociável e consciente de si e do meio em que habita. Embora outras faculdades tenham despertado, essas duas são essenciais para a constituição do estado de sociedade, já que a sociabilidade é a própria faculdade que conduz o homem à vida social, e a consciência é no homem a sua própria alma, aquilo que há de mais puro no ser humano, uma faculdade que o guia sempre a agir de acordo com o certo e o bom. É pela ação da consciência que o homem sentirá no fundo de sua alma que sua escolha é errada, isso não está de acordo com a moral, mas com as leis naturais. Entretanto, é quando o homem torna-se capaz de perceber-se que ele também se tornará capaz de desenvolver a consciência moral, tornando-se ciente de sua existência e da existência de tudo a sua volta.

Sobre esse ponto, conclui-se que o mal seria, segundo Rousseau, fruto da escolha do homem, pois a sua consciência faria com que fosse capaz de sentir involuntariamente e instintivamente se sua ação é ou não correta. Portanto, ao tornar-se um ser de sociedade, o homem torna-se capaz de escolher seguindo as orientações de sua consciência ou apenas ignorando-as, tornando possível que ele aja de acordo com as suas paixões e os seus vícios. Assim, o homem erra e age mal quando cumpre as determinações de uma vontade corrupta.

Entretanto, Rousseau parece não contentar-se apenas em indicar os problemas, mas busca possibilidades que viabilizem, se não resolver, pelo menos

tornar menos dolorosa a vida do homem em estado de sociedade. Levando em consideração que a solução para tal problema não estaria, segundo Rousseau, no retorno do homem ao momento inicial, o estado de natureza, pois isso não seria possível, no Emílio Rousseau elabora a construção do plano de educação de uma criança até o momento em que essa criança torna-se adulta, com a finalidade de bem formá-la. Os instrumentos dessa formação ele busca na natureza, onde haveria tudo que fosse necessário para tais ensinamentos. Assim, a criança permaneceria o maior tempo possível em contato com a condição natural, aprendendo a partir de suas experiências e observações.

Tal formação resultaria em um ser capaz de auscultar a voz da consciência e segui-la como às suas próprias vontades. Este é um homem preparado para diferenciar o que é essencial de suas vontades supérfluas e passageiras. Um ser moralmente correto.

Concluiu-se, desta maneira, que segundo Rousseau o homem tende sempre a sair do estado de natureza para o estado de sociedade, e há em sua própria natureza as potências de faculdades que se desenvolveram com a socialização, então a situação em que o homem se encontra e as faculdades que se tornaram ativas já haviam sido designados para esta finalidade. No entanto, as alterações ocorridas a partir desse momento são também resultados das escolhas desse ser, que passa, no estado de sociedade, a possuir sentimentos degenerados.

5. Referências

I. Obra de Rousseau

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Discurso sobre as ciências e as artes. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Do contrato social; ou princípios do direito político. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)
- _____. Carta ao Sr. Philopolis. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)
- _____. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral. Organização e apresentação José Oscar A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- _____. Resposta ao rei da Polônia. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Júlia ou a nova Heloísa. Trad. Fulvia M. L. Moretto. Campinas – SP: Ed Hucitec: UNICAMP, 1994.
- _____. Emílio ou da Educação. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. Confissões. Tradução Raquel Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru-SP: Edipro, 2008.
- _____. Oeuvres complètes de J. J. Rousseau : avec les notes de tous les commentateurs. T. 12. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2051863/f2.image.r=lettre%20a%20M%20D%20Offreville.langPT>>. Acesso em: 28 Jun. 2011, 01:20.

II. Bibliografia geral

- AGOSTINHO, Santo. Confissões . Tradução J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

- ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. "Jean-Jacques Rousseau" (a vida e a obra). In:____. Obras de Jean-Jacques Rousseau, Introd. e notas Paul Arbousse-Bastide e Lourival G. Machado. Trad. Lourdes S. Machado. Porto Alegre, Abril Cultural, 1979.
- BOUCHARDY, F. "Une définition de la conscience". In: Annales de la société J.-J Rousseau, Tome XXXII 1950-1952, Genève.
- CASSIRER, Ernst. A questão de Jean-Jacques Rousseau. Trad. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- COELHO, Jonas Gonçalves. Consciência e matéria: o dualismo de Bergson. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- COSTA, Israel. Rousseau e a origem do mal. 2005. 144f. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2005.
- DERATHÉ, Robert. Le rationalisme de Jean -Jacques Rousseau. Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- _____. Rousseau e a ciência política de seu tempo. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcelona, 2009.
- DESCARTES, René. Meditações Metafísicas. . Tradução, Bento Prado Jr. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- GAGNEBIN, Laurent. Le problème du mal. In: Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience - Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Paris: Beauchesne, 1978.
- GOUHIER, Henri. Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Vrin, 1984.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien. Do Espírito. Tradução Luis Roberto Monzani et al. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- _____. Oeuvres complètes d'Helvétius [publiées, avec un Essai sur la vie et les ouvrages de l'auteur, par La Roche]. T. 12. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k208051p/f127.image.r=de+l'homme.langPT>> . Acesso em: 12 dez. 2011, 16:11:28.
- HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- LACROIX, Jean. "La conscience selon Rousseau". In: Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience - Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Paris: Beauchesne, 1978.
- MARQUES, José Oscar (Org.). Reflexos de Rousseau. São Paulo: Humanitas, 2007.

- MARUYAMA, Natália. A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2001.
- _____. A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapep, 2005.
- MOREAU, Joseph. Jean-Jacques Rousseau. Boulevard Saint-Germain. Paris: Presses Universitaires de France, 1973. (Les grands penseurs)
- PLATÃO. Filebo. Tradução Edson Bini. 1ª Edição. São Paulo : Edipro, 2009. IV volume. (Coleção Diálogos – Platão)
- PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- RAVARY, Berthe. Une conscience chrétienne devant la pensée religieuse de J.-J. Rousseau. Paris: B. Grasset, 1956.
- RAVIER, André. “L’éducation d’une conscience”. In: Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience - colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Paris: Beauchesne, 1978.
- SALOMON-BAYET, Claire; “La conscience”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. J.-J. Rousseau, ou, l'impossible unité. Paris: Seghers, 1968-72.
- SILVA, Genildo Ferreira. Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião Campinas-SP: UNICAMP, 2004. 256 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.