

MORALIDADE E ESTADO DE NATUREZA EM ROUSSEAU*

Edgard José Jorge Filho
PUC — Rio

Resumo. Sustentamos que o hipotético estado de natureza primitivo de Rousseau não é um estado amoral. Partimos da interpretação da sua concepção do direito natural, em que descobrimos um tríplice fundamento: dois sentimentos — amor-de-si-mesmo e piedade natural — e a consciência da liberdade. Em seguida, defendemos que a liberdade e a consciência existem em ato já naquele estado. Finalmente, verificamos, de maneira preliminar, a hipótese da proximidade deste a um “ponto ótimo” de realização da liberdade e da consciência, incluindo-o entre os ideais alternativos de Rousseau.

Abstract. We sustain that Rousseau's primitive state of nature is not an amoral state. We start from the interpretation of his conception of natural right, in which we find a threefold foundation: two feelings — self-love and natural compassion — and consciousness of liberty. Then, we sustain that liberty and consciousness are accomplished already in the above mentioned state. Finally, we verify, in a preliminary manner, the hypothesis of the proximity of this state to an optimum point of accomplishment of liberty and consciousness, including it amongst Rousseau's alternative ideals.

Entre os intérpretes mais recentes e notáveis da obra de Rousseau, prevalece a visão do estado de natureza original como um estado de amoralidade. É nosso intuito defender uma leitura contrária a esta, com base num exame interno do pensamento do sábio genebrino. Pressupomos a intenção sistematizante do autor, que se coaduna com o nosso enfoque, conforme se depreende de suas palavras:

“Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre de acordo com os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se quiserem, as mesmas opiniões”¹.

Embora se detectem ambigüidades no seu pensamento, exploramos o seu esforço de coerência, para justificarmos nossa interpretação.

Examinamos, inicialmente, o problema da fundamentação do direito natural no *Discurso sobre a Desigualdade*. Sustentamos que há, em Rousseau, um tríptico fundamento desse direito: os sentimentos do amor-de-si e da piedade natural e a consciência da liberdade. Numa segunda etapa, defendemos a tese da existência em ato da liberdade, da consciência e da piedade humana, já no estado de natureza original rousseauiano, e por conseguinte afirmamos a moralidade deste. Num terceiro momento, lançamos e verificamos de modo preliminar a hipótese da proximidade do estado de natureza original a um “ponto ótimo” de atualização da liberdade e da consciência, justificando a inclusão daquele estado entre os ideais alternativos de Rousseau, ao qual conferiria até um certo privilégio.

I

No Prefácio ao *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau aponta as divergências e confusões reinantes entre os teóricos do direito natural, quanto a questões fundamentais, como a da própria concepção da idéia de lei natural². Para sanar tais incompreensões, ele propõe uma solução original: uma nova fundamentação do direito natural e um adequado entendimento do conceito de lei de natureza.

Nessa contribuição, vemos um esforço vigoroso de superação das concepções antiga e moderna do direito natural. Mas, em que sentido devemos entender tal superação? Nós a interpretamos como um movimento dialético: a negação conservadora das concepções antiga e moderna, em que subsistem, numa formulação mais unívoca, aspectos de ambas. Embora possa haver solidez na defesa de outros pontos de vista, privilegiaremos este pela univocidade de sentido da concepção que proporciona, originalidade de visão e fertilidade de questões. A escolha supõe, sem dúvida, a tomada de posição ante certas ambigüidades do pensamento rousseauiano.

Convém, antes de explorar a nossa interpretação, caracterizar a crítica de Rousseau às concepções antiga e moderna do direito natural. A primeira submete todas as espécies animais ao império de uma lei de harmonização, que estabelece a necessidade de coexistência de todos os seres vivos. A lei tem aqui um caráter "físico", por assim dizer, isto é, não prescritivo, não moral; consiste na harmonia do concerto da vida. A segunda confere à lei de natureza um caráter prescritivo, moral, dela fazendo uma regra de obrigação para todo ser inteligente e livre. Do seu domínio se exclui toda vida irracional, toda existência não-livre; ela obriga o único ser racional do planeta: o homem³.

Consideremos a crítica de Rousseau. Ela parte do esclarecimento do significado da expressão "lei natural", mais precisamente dos termos nela reunidos. Visa-se determinar as condições que uma regra geral deve satisfazer para assumir o *status* de lei natural.

Quanto ao significado de "lei" (moral), o autor genebrino concorda com os modernos: trata-se de uma regra prescritiva, dirigida exclusivamente a um ser inteligente e livre, que a ela se submete com conhecimento. Nesta medida ele se afasta dos antigos, que submetem à lei todos os seres vivos⁴.

No tocante ao qualificativo "natural", Rousseau diverge dos modernos: para a lei ser "natural", deve falar imediatamente pela voz da natureza, isto é, fazer-se reconhecer mesmo pela consciência mais tosca, menos sutilizada pelo exercício da reflexão e pelas aventuras e celeumas metafísicas⁵. Mas, se os modernos não se entendem quanto ao conteúdo da lei de natureza e mesmo a razão mais refinada dos filósofos não logra resolver as desavenças, como esperar da inteligência inculta o reconhecimento imediato da lei de natureza? É este impasse que Rousseau busca superar.

Se as condições para uma regra ser lei natural são a prescritividade e a imediatidade do seu reconhecimento, então é preciso substituir a razão "aperfeiçoada", incerta e hesitante, por outra faculdade, apta a reconhecer imediatamente o comando da lei. Tal faculdade é, para nosso autor, o sentimento: eis a chave para a saída do impasse. É preciso, contudo, bem determinar esse conceito, a fim de não comprometer toda a interpretação.

Entendemos, pois, que o autor genebrino tenta superar o impasse ao conceber um direito natural fundado no sentimento e uma lei natural como lei do sentimento, não imediatamente uma lei da razão. Mais precisamente, no *Discurso sobre a Desigualdade* postulam-se dois "princípios anteriores à razão" como o fundamento do direito natural: o amor-de-si e a piedade natural — dois sen-

timentos. Rousseau completa: é da combinação que o nosso espírito é capaz de fazer desse princípios, sem a eles misturar o da sociabilidade, que derivam todas as regras do direito natural⁶.

É preciso esclarecer a natureza desses sentimentos, da sua combinação, e daquilo que a opera. Examinaremos, pois, algumas hipóteses interpretativas.

Suponhamos, primeiro, que o amor-de-si e a piedade natural sejam simples afecções e constituam os únicos princípios do direito natural fundado no sentimento. Isto é sugerido por dois motivos. No Prefácio ao *Discurso sobre a Desigualdade* apresentam-se aqueles "princípios anteriores à razão" como o fundamento do direito natural, podendo-se entendê-los como exclusivos. Além disso, em certas passagens da mesma obra, atribuem-se a várias espécies animais manifestações da piedade natural: o zelo das fêmeas em geral pelos seus filhotes, a repugnância dos cavalos de pisotear criaturas vivas, até mesmo o enterro, por certas espécies de antropóides, dos companheiros mortos⁷.

Enquanto simples afecções e exclusivos princípios do direito natural, amor-de-si e piedade natural poderiam contrabalançar-se mecanicamente, como num jogo de forças. Nesta combinação só operaria uma lei física, cuja vigência fosse indiferente ao fato de ser conhecida ou não. Mas, dessa conjunção mecânica não seria derivável nenhuma regra prescritiva, nenhuma lei propriamente moral. Mesmo acompanhada do seu conhecimento, a lei física não se transformaria por isso em lei moral, obrigante para um ente livre. Se correta esta interpretação, o genebrino teria desatendido à exigência, por ele endossada, dos autores modernos: o caráter prescritivo da lei de natureza.

Uma segunda hipótese interpretativa supõe ambos os sentimentos como exclusivos princípios do direito natural, vendo-os combinados segundo uma lei de harmonização à qual estariam submetidos todos os seres vivos, para a conservação geral. Isso parece compatível com a afirmação da manifestação da piedade (e do amor-de-si) nas várias espécies animais. Porém, mesmo que essa lei não seja mecânica, mas comporte um sentido finalista, continua privada de um caráter prescritivo, opondo-se à concepção moderna da lei da natureza enquanto lei moral. Aceitar a hipótese em questão implicaria julgar inócua, ou até como um retrocesso aos antigos, a superação pretendida pelo autor.

Uma terceira hipótese interpretativa resgata duas espécies de direito natural fundado no sentimento. Em ambas as espécies, encaram-se o amor-de-si e a piedade natural como simples afecções. A diferença entre elas consiste nisto: uma delas se

funda tão-somente nos dois sentimentos (afecções) — amor-de-si e piedade natural; a outra funda-se nesses sentimentos passivos (afecções) bem como num sentimento ativo, a consciência livre; neste último caso há, por assim dizer, uma “tríplice fundamentação”.

A primeira espécie é regida por uma lei de necessidade natural, independente de qualquer normatividade: configura um direito natural sem lei de natureza (moral), conquanto soe estranha essa idéia. Afinal, o próprio Rousseau atribui aos animais direitos naturais a serem respeitados pelos homens, embora isente aqueles de quaisquer deveres naturais, de submissão a uma normatividade⁸. Resgata-se dos antigos a inclusão dos animais na ordem do direito natural, enquanto portadores de certos direitos, estando os homens obrigados a respeitá-los.

Na segunda espécie, tomam-se o amor-de-si e a piedade natural como afecções não apenas conhecidas, mas espontânea e ativamente combinadas pela consciência. Isto repousa na definição da essência do espírito, que opera tal combinação: a espiritualidade consistiria no poder de querer ou não-querer, ou, antes, de escolher (a liberdade) e principalmente na consciência — sentimento desse poder⁹. A espiritualidade distinguiria o homem como ser livre, pois as operações do animal-máquina se deveriam inteiramente ao mecanismo da natureza. Ora, admitir que o espírito combina livre e conscientemente aqueles sentimentos é firmar a liberdade como um terceiro princípio, e até mais radical, do direito natural. E os modos dessa combinação poderiam ter o caráter de regras prescritivas, de leis propriamente morais. Aqui, o direito natural é indissociável de uma normatividade, de uma lei de natureza.

Esta segunda espécie contemplaria a exigência dos pensadores modernos: a prescritividade da lei de natureza. Ao mesmo tempo, divergiria deles ao postular a consciência como sentimento ante-racional, evitando comprometer o caráter natural dessa lei com a atualidade da razão, fruto do “aperfeiçoamento” do gênero humano.

Uma variante da terceira hipótese de interpretação distingue a piedade e o amor-de-si propriamente humanos daqueles atribuídos também aos animais. Os primeiros não consistiriam em meras afecções, mas na livre e consciente influência sobre as mesmas e na sua combinação voluntária. Os últimos permaneceriam como simples afecções. Aqueles, enquanto sentimentos próprios do homem, sujeitar-se-iam essencialmente a uma normatividade, e teriam um caráter moral. Neste caso, não apenas afecções, mas

também — e principalmente — a vontade livre, fundamentariam o direito natural e a lei de natureza dos homens.

Pelo fato de a terceira hipótese interpretativa, com a sua variante, estar mais afinada com a intenção rousseauniana de superar as concepções tradicionais do direito natural, assumi-lá-emos doravante e a tomaremos como base para os nossos raciocínios e argumentações.

II

A questão central desse estudo aqui emerge: o próprio gênero humano participaria, em diferentes estágios da sua existência, de ambas as espécies de direito natural (formuladas na terceira hipótese interpretativa), ou se comprometeria desde a sua origem primeira com o direito natural de tríplice fundamento?

Embora reconheçamos a existência de ambigüidades nos textos do sábio genebrino — e procuraremos não escamoteá-las —, privilegiaremos a segunda alternativa. Isto significa tomar o selvagem do hipotético estado de natureza primeiro como um ser moral submetido a uma lei de natureza prescritiva. Essa atitude nos põe em confronto com a monumental exegese de Victor Goldschmidt, e também com a magistral interpretação de Robert Dérathé, sem citar outros mestres¹⁰. Por mais avassaladoramente convincentes que sejam essas leituras, talvez seja útil insistir na defesa de nossa tese, quando não seja para trazer à tona certos problemas ou para evidenciar a indigência de nosso enfoque.

Impõe-se, portanto, a tarefa de caracterizar o estado de natureza original no tocante à sua moralidade. Na famosa *Carta ao Sr. de Beaumont*, arcebispo de Paris, Rousseau coloca um formidável óbice à nossa interpretação. Pois, ali, o selvagem do primeiro estágio do estado de natureza vegeta na condição dos brutos:

“Reduzido unicamente ao instinto físico, ele é nulo, é animal; é o que fiz ver no meu *Discurso sobre a Desigualdade*”¹¹.

E mais: a “consciência”, amor inteligível da ordem (à diferença do amor sensível do bem-estar corporal), só se desenvolve e age com as “luzes”, pois estas é que lhe permitiriam conhecer a ordem e somente tal conhecimento facultaria amá-la. Ora, o selvagem que nada comparou estaria inteiramente desprovido de luzes, daí a nulidade da sua consciência. É apenas num segundo está-

gio, quando os homens passam a se observar e a comparar-se uns com os outros, que se formam as idéias de conveniência, justiça e ordem, e só então a consciência desperta. Com isto germinam as virtudes e os vícios¹².

Ante essa célebre carta, não seria mais sensato nos render à evidência, dar meia-volta e abandonar uma linha de interpretação frágil? Talvez, mas a obstinação nos impele. O que poderíamos, contudo, promover a nosso favor? Julgamos possível explorar certas ambigüidades do pensamento de Rousseau, com vistas a pelo menos debilitar aquela evidência. Conviria mostrar as razões para se admitir a atualização da piedade humana, da liberdade e da consciência, já no estado de natureza original. Cabe, portanto, dirigir os esforços para a análise e discussão de certos aspectos desse estado.

O primeiro ponto a discutir é o do pretenso confinamento do selvagem primitivo no instinto animal. Com efeito, no *Discurso sobre a Desigualdade* lê-se:

"O homem selvagem, entregue pela natureza unicamente ao instinto, ou antes, talvez compensado do que lhe falta por faculdades capazes de substituí-lo (*y supleer*) e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais: querer e não querer (*vouloir et ne pas vouloir*), desejar e temer serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos"¹³.

A rigor, o móvel do selvagem não é o instinto físico do animal, mas sim uma faculdade que supre a ausência de instinto próprio do homem, isto é, uma faculdade de apropriar-se, através de observação e imitação, dos instintos dos outros animais¹⁴. Trata-se de uma capacidade de aprendizagem dos instintos, o que supõe uma seletividade, um poder de escolha entre várias alternativas possíveis. Ora, tal poder de "querer e não querer" é precisamente a liberdade, essência da espiritualidade humana — assim o entendemos, supondo uma terminologia mais ou menos rigorosa em Rousseau. De fato, lemos:

"(...) no poder de querer (*puissance de vouloir*), ou antes, de escolher, e no sentimento desse poder encontram-se somente atos puramente espirituais, dos quais nada se explica pelas leis da mecânica. (...) e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma"¹⁵.

Sem dúvida, "consciência da liberdade" e "sentimento do poder de querer" significam a mesma coisa. Destarte, a inclusão do poder de querer entre as "primeiras operações da alma" implica admitir o exercício da liberdade, mesmo pelo selvagem das origens.

Embora a relação entre a liberdade-consciência e a moralidade esteja aqui indeterminada, percebe-se como é impróprio ver numa instintividade meramente física a mola propulsora do selvagem¹⁶.

Se a tese rousseuniana do "homem selvagem, entregue pela natureza unicamente ao instinto" não exclui o seu poder efetivo e imediato de escolha dos instintos a apropriar, isto é, uma certa liberdade visando à sobrevivência, cabe indagar se a própria liberdade com sentido moral poderia ser atual nesse estado caracterizado pela instintividade. Esta liberdade é inseparável da consciência da lei de natureza.

Julgamos que não é gratuitamente que Rousseau chama a consciência, na *Emílio e nas Cartas Morais*, de "instinto divino", "princípio inato", "juiz infalível do bem e do mal (...) que faz (...) a moralidade das ações do homem", acentuando ao mesmo tempo a sua dimensão moral e a sua imediatidade¹⁷. Se a expressão "instinto divino" não resulta de um simples e funesto descuido terminológico do autor, tal espécie muito peculiar de instinto se englobaria no âmbito da soberania do instintual: o estado de natureza primevo. Em outros termos, a "consciência" marcaria sua presença mesmo na condição original, de "redução ao puro instinto". Assim, ela independeria das aquisições via cultura, ou seja, da educação e dos preconceitos da opinião pública, frutos tardios do "aperfeiçoamento", devendo, portanto, configurar propriamente um sentimento inato. Aliás, nosso autor também se refere a ela como um "sentimento inato" do bem e do mal.

O caráter inato, não-social, da consciência é enfatizado parcialmente na 5ª *Carta Moral* e no *Emílio*:

"Há portanto no fundo de todas as almas um princípio inato de justiça e de verdade moral anterior a todos os prejuízos nacionais, a todas as máximas da educação. Este princípio é a regra involuntária sobre a qual, malgrado nossas próprias máximas, julgamos nossas próprias ações e as de outrem como boas ou más, e é a este princípio que dou o nome de consciência"¹⁸.

Se a educação e a vida social não constituem a fonte dos juízos morais, então cabe inferir que, por um dom inato, o selvagem adulto seja apto a formulá-los. Segue-se a esse trecho capital

uma contestação de posições empiristas e céticas que postulam o caráter adquirido das idéias envolvidas nos juízos morais e a sua particularidade cultural¹⁹.

A concepção do inatismo da consciência, não apenas como faculdade em potencial no estado de natureza das origens, mas como princípio ativo, parece reiterada pelo genebrino:

“Para tanto, só é preciso distinguir nossas percepções adquiridas de nossos sentimentos naturais; pois sentimos necessariamente antes de conhecer, e assim como não aprendemos a querer nosso bem pessoal e a fugir de nosso mal, mas temos essa vontade da natureza, também o amor do bom e o ódio do mau nos são tão naturais quanto nossa própria existência; assim, embora as idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós (...)”²⁰.

A consciência seria tão natural quanto a vida, tão inata quanto esta. A idéia de sua atualização imediata é reforçada ao afirmar-se a sua independência do conhecimento e da razão enquanto aquisições, ao mesmo tempo em que se descortina o horizonte de uma autêntica moralidade natural ou inata:

“É do sistema moral formado por esta dupla relação — consigo mesmo e com os seus semelhantes [(sentimentos conformes à nossa natureza)] — que nasce a impulsão natural da consciência. Não penses, pois, Sofia, que seja impossível explicar por conseqüências de nossa natureza o princípio ativo da consciência, independente da razão mesma”²¹.

Essa moralidade natural, independente da razão adquirida via “aperfeiçoamento”, atualizar-se-ia mesmo na vida do selvagem das origens.

O ser moral supõe a liberdade em ato, e esta por sua vez depende da inteligência, da possibilidade de submeter-se à lei com conhecimento, ainda que este se configure como imediato, não elaborado pela razão, mas próprio de um ser ignorante das luzes a adquirir. Moralidade — liberdade e ignorância não se excluem mutuamente, enquanto esta significar um conhecimento natural imediato, independente da razão discursiva, como que intuitivo:

“Consciência, consciência! instinto divino, voz celeste e imortal, 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 não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais senão o triste privilégio de me extraviar de erro em erro, com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio”²².

Inevitavelmente deparamos a seguinte dificuldade: a de conceber um conhecimento imediato da lei de natureza à qual o homem se submeta livremente. Pois a consciência — sentimento da liberdade não se confunde com a razão discursiva aperfeiçoada, mas lhe é anterior — isto é o que distingue Rousseau dos modernos por ele criticados. Não por acaso ele chama a consciência, no *Emílio* e nas *Cartas Morais*, de “instinto divino”, realçando a sua imediatidade. Obviamente esse “instinto” seria apanágio da espiritualidade do homem. Mas, segundo o autor, é radical a diferença entre a razão discursiva e a consciência? A nosso ver, não há uma resposta unívoca, ao menos pelas razões que apresentaremos.

Examinemos, primeiro, se o selvagem das origens é inteiramente desprovido de “luzes”, de conhecimento adquirido via razão.

Ora, segundo a *Carta ao Sr. de Beaumont*, esta seria a sua condição original, uma vez que ele não faz comparações com os seus semelhantes. Contudo, no *Discurso sobre a Desigualdade*, na descrição do homem primitivo sob o seu aspecto físico, é-lhe atribuída a comparação com os outros animais, no meio dos quais viveria disperso²³. E, não obstante a fortuidade dos encontros com outros homens, há uma temporária convivência na sociedade mãe-filho (essencial para a sobrevivência deste e da espécie), que poderia, assim imaginamos, ensejar algumas comparações entre humanos²⁴. Mas, comparação supõe entendimento, razão? Ora, Rousseau não põe o entendimento como distintivo específico do homem, pois também concede aos animais a formação de idéias e mesmo a sua combinação até certo ponto²⁵. É pouco provável, no entanto, que lhes concedesse as idéias gerais, na ausência dos nomes gerais e de uma linguagem articulada. Seja como for, se a comparação supõe idéias gerais — como a do padrão geral ou critério de comparação — ou até a formação de proposições mentais onde se ligam idéias, o entendimento ou a razão já atuariam minimamente no estado primitivo. A presença desse mínimo de razão implicaria o escape da total obscuridade da estupidez animal? Uma das teses da *Carta ao Sr. de Beaumont* não sofreria aqui um abalo?

Focalizemos agora a questão da piedade. Rousseau a chama de “virtude natural”, considerando-a universal, a ponto de os pró-

prios animais darem sinais dela. Por um lado, essa manifestação animal da piedade induz a pensá-la como uma qualidade não moral, mas puramente física²⁶. E esta significação meramente física da virtude seria, como nosso autor sugere, a de uma qualidade que contribuísse para a autoconservação, isto é, o amor-de-si, ou sua autolimitação, em última instância²⁷. Mas, se a significação puramente física é esta, deve ser descartada. Pois a piedade freqüentemente põe em risco a autoconservação, como quando as fêmeas enfrentam os maiores perigos em defesa dos filhotes. Portanto, aquela significação não revelaria a natureza desse sentimento.

Tampouco a autolimitação do amor-de-si é a essência da piedade natural. Pois esse amor egocêntrico se autolimitando, não tomaria o outro como seu objeto, apenas faria dele um meio para a satisfação de si. Ora, Rousseau observa, a propósito da relação da mãe com os seus filhos, que o objeto de sua afeição não é tanto ela mesma, isto é, a satisfação da sua própria necessidade natural de sustentá-los e protegê-los, mas sim os próprios filhos, e exemplifica:

“De início, a mãe aleitava seus filhos por sua própria necessidade; depois, o hábito tornando-os queridos a ela, ela os alimentava em seguida pela necessidade deles (...)”²⁸.

Podemos concluir que, se Rousseau não atribui à virtude natural (da piedade) uma consistente significação física, é porque preferir-se à significação ordinária da mesma, conferindo-lhe uma dimensão moral. Ao qualificá-la de “virtude natural”, Rousseau estaria, a nosso ver, preservando o caráter moral da piedade humana.

Entender a piedade natural como disposição moral é, porém, problemático. Pois, embora os animais dêem mostras de certa piedade, não é moral o seu comportamento. Caso, porém, haja uma piedade especificamente humana, ela suporia (enquanto sentimento que nos projeta no outro) um reconhecimento, uma identificação consciente do homem com o seu semelhante? Tal reconhecimento implicaria a racionalidade discursiva, ou somente uma faculdade de identificação imediata, como que intuitiva?

De qualquer modo, a piedade natural supõe uma faculdade de identificar-se com os entes sensíveis, e particularmente com os semelhantes; e a intensidade do sentimento é proporcional ao grau dessa identificação:

"Com efeito, a comiseração será tão mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador se identificar com o animal que sofre. Ora, é evidente que essa identificação deve ter sido infinitamente mais estreita no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor próprio, e é a reflexão que o fortifica"²⁹.

O selvagem dispõe da capacidade de identificar-se imediatamente com o outro (sensível), independente da razão e da reflexão, que, antes, obstroem-na. Tal identificação supõe uma projeção e um reconhecimento imediato no outro. Portanto a comiseração, enquanto "virtude natural" especificamente humana, é uma disposição que nos volta para o exterior e nos interessa pela sorte alheia.

A piedade natural parece independente da razão discursiva e da reflexão, conforme se sugere aqui:

"O homem selvagem (...) a quem falta sabedoria e razão, vemo-lo sempre entregar-se irrefletidamente (*é tourdiment*) ao primeiro sentimento de humanidade (...). Portanto, é certo que a piedade é um sentimento natural (...) é ela que nos leva sem reflexão ao socorro de quem vemos sofrer (...) é ela que dissuadirá todo selvagem robusto de arrancar de uma frágil criança ou de um velho enfermo, a sua subsistência adquirida com dificuldade, se ele mesmo espera poder encontrar a sua alhures (...)"³⁰.

Esse agir "irrefletido" é, de qualquer forma, determinado pela vontade, enquanto poder de querer ou escolher, pois a atitude do selvagem ante o velho ou a criança envolve uma escolha em face da eventual escassez. Conquanto irrefletida, não-raciocinada, tal opção é uma livre determinação da vontade, segundo um juízo moral. Este não é formulado pela razão raciocinante, mas por um princípio imediato do julgar e da determinação da vontade: a consciência. Pois a causa determinante da vontade e a que determina o juízo são na verdade uma só (como nos ensina o *Emílio*), e portanto, ao julgar imediatamente, a consciência determinaria imediatamente a vontade³¹. A consciência faz o selvagem julgar e optar sem reflexão, embora realize efetivamente uma livre escolha. Aliás, a consciência é "esta voz interior que me julga secretamente"; é ela que determina a postura irrefletida da vontade diante das paixões assediadas:

"Procurando o princípio dessa força recôndita que assim balançava o império das minhas paixões, descobri que

ela vinha de um juízo secreto que, sem pensar, fazia sobre as ações da minha vida e sobre os objetos dos meus desejos"³².

Cabe uma observação: praticamente identificamos a piedade, móvel do selvagem impetuoso, com a consciência. É que a piedade tem aqui o caráter de um princípio de ação, e não tanto o de uma paixão particular, determinando mecanicamente o movimento. Pois a piedade determina aqui uma opção irrefletida, não deliberada pela razão racionante, mas ainda assim um ato da liberdade.

É preciso notar, contudo, que a piedade inspira uma máxima, isto é, uma regra geral de conduta, enquanto "máxima da bondade natural"³³. Ora, há um certo consenso entre os intérpretes quanto à "bondade natural": ela caracteriza a disposição do selvagem primitivo com relação à sua espécie. Por conseguinte, uma "máxima da bondade natural" deveria, a rigor, consistir numa regra prática geral para o homem das origens. Mas a representação dessa regra não supõe a concatenação discursiva de idéias gerais? E como poderia um ente desprovido de razão (o selvagem dos começos) se representar essa máxima? Haveria aqui mais uma ambigüidade?

Numa passagem onde a doçura do estado primitivo é contraposta à crueldade do estágio das nações selvagens, fica nítida a presença em ato da piedade e de um grau mínimo de razão naquele estado, ao mesmo tempo em que se o distingue de uma condição puramente animal:

"(...) é por não haverem distinguido suficientemente as idéias, e observado o quanto esses povos (selvagens) estavam já longe do primeiro estado de natureza, que muitos concluíram apressadamente ser o homem naturalmente cruel e ter necessidade de polícia para adoçá-lo, ao passo que nada é tão doce quanto ele no seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a iguais distâncias da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e limitado igualmente pelo instinto e pela razão a se garantir contra o mal que o ameaça, é impedido pela piedade de fazer ele próprio mal contra alguém, sem ser levado a isto por nada, mesmo após ter recebido o mal"³⁴.

A ignorância do homem primitivo é irreduzível à "estupidez dos brutos", pois naquela já atua um mínimo de razão, bem como a piedade.

Seja como for, concluímos que a piedade natural envolve uma capacidade de identificação, de reconhecimento de si no outro, com a peculiaridade da imediatidade — algo paradoxalmente reflexivo e imediato, como que uma razão intuitiva. Isto nos remete ao que interpretamos anteriormente como um “mínimo de razão” do selvagem das origens, capaz de comparar-se com os outros animais e os seus semelhantes, mesmo na ausência da linguagem social e dos nomes gerais, engendrados pela razão discursiva e aperfeiçoada. Assim, emerge a sugestão de certa diferença entre aquele suposta “razão imediata” e a razão raciocinante, e de uma fronteira não muito nítida entre a consciência (ativa na piedade enquanto virtude natural) e a razão, uma vez que ambas podem unir, pela identificação, o múltiplo das representações³⁵.

Persistem dúvidas quanto à atualização da piedade natural como disposição moral, da liberdade e da consciência, no estado de natureza primevo. Talvez o maior problema resida na relação destas com a faculdade de aperfeiçoar-se, especificamente humana. Embora o *Discurso sobre a Desigualdade* mostre alguma hesitação ao apresentar a liberdade como uma qualidade exclusivamente humana³⁶, tal não sucede com a perfectibilidade, que seria decididamente apanágio do homem, como indivíduo e como espécie. É esta faculdade que, na dependência do concurso de circunstâncias exteriores e comumente fortuitas, exerce a função de motor do desenvolvimento das faculdades em geral³⁷. Ora, se o desenvolvimento significa a atualização de potencialidades, como o genebrino sugere, cabe perguntar se ele concebe um estado em que todas as outras faculdades humanas, ou pelo menos a liberdade e a consciência, vegetassem enquanto meras potencialidades, num grau zero de atualização. Seria assim o estado de natureza original?

Surgem aqui dificuldades. Se o desenvolvimento significa propriamente a atualização de potencialidades, e se a perfectibilidade, que promove o desenvolvimento das demais faculdades é, ela mesma, capaz de atualizar-se e desenvolver-se, então seria plausível supor que a perfectibilidade meramente em potência corresponderia forçosamente a simples potencialidade de todas as outras faculdades. Nesta medida, uma perfectibilidade simplesmente em potência acarretaria a manutenção das demais faculdades, a liberdade e a consciência inclusive, como puras potencialidades, em grau zero de atualização. A hipótese desse estado é sugerida por Rousseau:

“Após ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural tinha

recebido em potência jamais podiam desenvolver-se por si mesmas, que elas necessitavam para tanto do concurso de diversas causas estranhas (*étrangères*) que podiam jamais ter nascido, e sem as quais ele teria permanecido eternamente no mesmo estado (...) ³⁸.

Uma conclusão se afigura possível: se as demais faculdades não se desenvolvem, ou não se atualizam, isto seria devido à não-atualização da faculdade de desenvolvê-las ou aperfeiçoá-las — a perfectibilidade vegetaria em mera potência. Mas, se a perfectibilidade, enquanto faculdade de atualizar, é passível de atualização, como entender e nomear a faculdade capaz de atualizá-la? A perfectibilidade poria a si mesma em ato? O autor parece não assumir esta circularidade. Pelo contrário, atribui ao “concurso fortuito de causas estranhas” o desenvolvimento-atualização da perfectibilidade³⁹. Por outro lado, recai-se agora em nova dificuldade: tais causas estranhas, fortuitamente combinadas, geralmente físicas, de atuação contínua e suave ou abrupta e violenta (tais como insensíveis mudanças climáticas ou cataclismas naturais) determinariam a atualização da perfectibilidade e, mediatamente, a atualização da liberdade⁴⁰. O paradoxal é que a necessidade física, mecânica, ou o próprio acaso, determinaria a causalidade espiritual, espontânea, da liberdade, implodindo a dicotomia rousseauiana, tão seguramente postulada.

Embora deparemos com uma dificuldade capital, contorná-la-emos ao adotar uma nova interpretação do desenvolvimento da perfectibilidade. É razoável admitir uma atualização parcial da perfectibilidade já no estado de natureza das origens, ao menos no tocante ao indivíduo. Se a espécie como tal mantém-se inalterada ao longo dos milênios, o indivíduo experimenta certo desenvolvimento no decurso de sua efêmera existência.

Com efeito, Rousseau atribui ao selvagem uma capacidade que lhe supre a ausência de instinto próprio da espécie humana: a de apropriar-se de instintos dos outros animais⁴¹. Ora, tal polivalência adquirida supõe um poder de observação, comparação, enfim, uma experiência onde se acumulam e se desenvolvem as representações. Isto equivale obviamente a um aperfeiçoamento, mesmo que entendido como simples mudança, desprovida de qualquer valor positivo ou sentido de melhoramento.

Ademais, o autor confere aos selvagens o apuramento extremo de certos órgãos, como os da visão, audição e olfato, indispensável à sua sobrevivência. Dá como exemplos a visão aquilina do hotentote e o olfato canino dos indígenas americanos⁴². Ora,

entre a latência dos sentidos do recém-nascido e a sutileza dos do selvagem adulto, há um longo caminho a trilhar, impelido pela faculdade de aperfeiçoamento.

Em suma, o indivíduo só é capaz de aperfeiçoar-se, e de fato o é no estado de natureza original, se for desde sempre perfectível, quer dizer, se sua perfectibilidade for sempre efetiva e não meramente potencial. Por conseguinte, a pretensa mera potencialidade dessa faculdade não constituiria um real empecilho à atualização da liberdade e da consciência no estado primevo.

Contudo, ressoa veemente a afirmação da nulidade inicial da consciência e do confinamento do selvagem primitivo na esfera do puro instinto, contida na *Carta ao Sr. de Beaumont*:

"(...) a consciência só se desenvolve e age com as luzes do homem (...) a consciência é portanto nula no homem que nada comparou (...); reduzido, unicamente ao instinto físico, ele é nulo, é animal (...); quando, por um desenvolvimento cujo progresso mostrei, os homens começam a lançar os olhos sobre seus semelhantes, começam também a ver suas relações e as relações das coisas, a adquirir as idéias de conveniência, de justiça e ordem; o belo moral começa a se lhes tornar sensível e a consciência age. Então eles têm virtudes (...)"⁴³.

Aqui há necessidade de luzes, idéias gerais e comparações, para a atualização efetiva da consciência, e para tanto é mister um progresso, uma saída do primitivo estado de natureza. Não obstante, apontamos em Rousseau afirmações que induzem a pensar a efetividade da concepção de idéias gerais, da comparação e da consciência no mesmo estado. Talvez possamos admitir essa ambigüidade no autor.

Defendemos a interpretação do estado de natureza original como um estado de liberdade e consciência em ato. Mas, estaríamos advogando uma leitura de Rousseau como apologista do selvagem animal, justificando os sarcasmos voltairianos? Teria o nosso Rousseau desejado que o homem voltasse a caminhar sobre quatro patas, a decair na pura animalidade⁴⁴? De modo algum. A ilação ferina de Voltaire não nos parece correta. O "bom selvagem" de Rousseau, por sua constituição ontológica, pela dicotomia nele inscrita, jamais poderia se reduzir a uma "máquina engenhosa", a um autômato impulsionado a força mecânica: o homem é desde sempre condenado à liberdade. É este privilégio, atormentante na civilização, que o distingue radicalmente das demais espécies, constituindo-o como ser moral.

Ousamos acolher a hipótese de que, segundo o autor, a liberdade e a consciência se aproximariam de um "ponto ótimo" de atualização justamente no estado primevo.

III

Enfoquemos o problema do "ponto ótimo" de realização da liberdade. Não encontramos uma solução unívoca no autor; na verdade, parece-nos que ele não postula um ideal único e exclusivo para a vida humana: o cidadão virtuoso, o selvagem das cidades (Emílio), os índios das nações selvagens (juventude do mundo) seriam alternativas desse ideal, entre as quais o genebrino oscila indefinido. Embora fuja ao escopo do nosso trabalho justificá-la, acolhemos a hipótese de que essas alternativas são incompatíveis entre si: não há como fundir num só o espartano/romano, o Emílio e o caraíba; talvez a proeza exequível consista na simbiose do Emílio da religião natural com o calvinista cidadão de Genebra, conferindo uma dimensão mais cosmopolita, menos chauvinista, à virtude, e mitigando a cidadania à moda antiga.

Seja como for, incluiríamos entre essas alternativas a do selvagem do estado de natureza original, por razões que exporemos sumariamente.

Partamos do famoso e cáustico libelo contra a razão:

"(...) a maior parte de nossos males são nossa própria obra (...) e teríamos evitado quase todos se conservássemos a maneira de viver simples, uniforme e solitária, que nos fora prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contra a natureza, e que o homem que medita é um animal depravado"⁴⁵.

A audaciosa fórmula — meditação = depravação — parece cair como uma luva para os sarcasmos de Voltaire: não se lamenta nostalgicamente a perda de uma condição puramente animal? A nosso ver, o propósito de Rousseau não é o de exaltar a pura animalidade, mas sim o de valorizar a simplicidade primitiva, a liberdade natural:

"Ora, gostaria que me explicassem qual pode ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde"⁴⁶.

Esta liberdade natural não é, segundo a interpretação que viemos defendendo, a simples ausência de impedimentos físicos ao movimento, mas tem um sentido moral, é um poder de escolha segundo um juízo da consciência. Por isso, o estado original nada teria de aviltante, não rebaixaria a humanidade à pura animalidade. Não seria, pois, imputável a Rousseau a equação: liberdade = meditação = depravação; apenas os dois últimos termos se implicariam mutuamente.

Que o retorno à condição original não seria uma opção deplorável é o que nos revelam as seguintes palavras:

"Ó vós, a quem a voz celeste não se fez ouvir e que não reconheceis para essa espécie outro destino senão o de terminar em paz esta curta vida, vós, que podeis deixar no meio das cidades vossas funestas aquisições, vossos espíritos inquietos, vossos corações corrompidos e vossos desejos desenfreados, retomai, posto que depende de vós, vossa antiga e primeira inocência, ide aos bosques esquecer o espetáculo e a memória dos crimes dos vossos contemporâneos e não temais aviltar vossa espécie renunciando às suas luzes para renunciar a seus vícios"⁴⁷.

Aqui não se trata da menção irônica a uma alternativa impossível, pois o autor alude a casos de europeus que abandonaram tudo para viver entre os selvagens da América, numa condição bem mais próxima da original⁴⁸. Sem dúvida, tal opção seria muitíssimo improvável, mas o que está em questão é o seu mérito, o seu valor moral: este se basearia na moralidade própria do estado de natureza original.

O contraste desse estado com a vida civil autêntica é esclarecedor. Na mesma nota crucial de onde extraímos a última citação, Rousseau nos fala da excelência e ao mesmo tempo da indigência da cidadania autêntica, da boa constituição. Haveria algo de lamentável, de desprezível, mesmo na ordem civil melhor arquitetada, pois ela constitui uma moralidade instituída, convencional, mediatizada por uma complexa trama de relações artificiais. A liberdade e a moralidade naturais são aqui substituídas por seus correspondentes civis, e o que antes era imediato e seguro é agora instável e dolorosamente mediatizado. Aliás, a boa ordem civil só se erige sobre a atuação extraordinária do Legislador, porta-voz das lições sobrenaturais. E, nos raros exemplos bem-sucedidos, do espartano, do romano e do genebrino, o cidadão virtuoso não deixará de ser um monstro sublime, uma eminente desnaturação.

Escutemos Rousseau exaltar-deplorar a vida civil:

“Quanto aos homens semelhantes a mim, cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original, que não podem mais (...) viver sem leis e sem chefes, aqueles que foram honrados no seu primeiro pai por lições sobrenaturais; aqueles que verão, na intenção de dar inicialmente às ações humanas uma moralidade que elas não tivessem há muito adquirido, a razão de um preceito indiferente em si mesmo e inexplicável em qualquer outro sistema; em uma palavra, aqueles que estão convencidos de ter a voz divina chamando todo o gênero humano à felicidade das inteligências celestes — todos esses procurarão, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, merecer o prêmio eterno que devem esperar; eles respeitarão os liames sagrados das sociedades das quais são membros; amarão seus semelhantes e lhes servirão com todo o seu poder; obedecerão escrupulosamente às leis (...) honrarão os príncipes sábio e bons (...), mas não desprezarão menos uma constituição que só pode se manter com o auxílio de tantas pessoas respeitáveis, que mais freqüentemente se deseja do que se obtém e da qual, malgrado todos os seus cuidados, nascem sempre mais calamidades reais do que vantagens aparentes”⁴⁹.

Mesmo a decantada Genebra cristão-calvinista, da Dedicatória ao *Discurso sobre a Desigualdade*, não escapa dessa crítica dirigida à natureza intrínseca de toda sociedade civil. Por melhor que seja a constituição, sempre terá uma face deplorável, pois a moralidade civil, produto das mediações e artificialismos da razão, não possui a estabilidade e a simplicidade imediata da moralidade natural. A primeira vingou em Esparta, na Roma republicana, em Genebra, à custa de esforços, privações e sacrifícios, por algumas dezenas de anos; a segunda vigorou doce e suavemente por “multidões de séculos”, em que o homem permaneceu no estado original.

Em suma, o contraste do estado de natureza original com estado civil, opondo uma condição não-aviltante a um modo de vida a um só tempo excelente e desprezível, induz a pensar a reaproximação da situação primeva como um nostálgico ideal alternativo, exequível talvez para uma ínfima parcela dos homens, não corrompidos definitivamente pela civilização. Essa avaliação positiva do estado original torna mais plausível a hipótese da sua proximidade de um “ponto ótimo” de atualização da liberdade e da consciência.

* Advertência ao leitor:

Para simplificar a indicação das notas bibliográficas, utilizamos as seguintes abreviaturas:

a) Para textos incluídos nas *Oeuvres Complètes*, volume 4:

- C. M. - (1 a 5): *Lettres Morales* (1-5)

- C. B. - *Lettre à M. Christophe de Beaumont*

- E. - *Émile*

b) D.D. *Discours sur L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.

1. C. B., p. 928.

2. Cf. D. D., Pref., p. 151-2.

3. Cf. D. D., Pref., p. 153.

4. Cf. D. D., Pref., p. 151-2.

5. Cf. D. D., Pref., p. 153.

6. Cf. D. D., Pref., p. 153.

7. Cf. D. D., Pref., p. 153; pp. 197; nota, p. 179.

8. Cf. D. D., Pref., p. 153.

9. Cf. D. D., p. 171.

10. Cf. Goldschmidt, V. - *Anthropologie et Politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, J.Vrin, 1974. Déraethé, R. - *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948.

11. C. B., p. 936.

12. C. B., p. 936.

13. D. D., pp. 176-7.

14. Cf. D. D., p. 163.

15. D. D., p. 171.

16. No livro IV do *Emílio*, diz-se que "a consciência é para alma o que o instinto é para o corpo" (p. 595). Ambos têm em comum o caráter inato, não-adquirido; daí talvez, o autor chamar a consciência de "instinto divino". Ele se opõe ao empirismo da filosofia moderna, que postula o caráter adquirido de todas as idéias e conhecimentos. Todavia, reconhece a obscuridade do significado da palavra instinto, entendido como uma faculdade "que parece guiar os animais, sem qualquer conhecimento adquirido, para algum fim" (E., p. 595).

17. Cf. E., pp. 600-1, 598; C. M.-5, pp. 1111, 1108.

18. C. M.-5, p. 1108.

19. Cf. C. M.-5, pp. 1108-9.

20. C. M.-5, p. 1109; E., p. 599.

21. C. M.-5, p. 1109; E., p. 600.

22. E., pp. 600-1; C. M.-5, p. 1111.

23. Cf. D. D., pp. 166, 173, 206.

24. Cf. D. D., pp. 185-6.

25. Cf. D. D., p. 171.

26. Com efeito, lemos no *Discurso sobre a Desigualdade*:

"Parece, de início, que os homens, nesse estado de natureza", não tendo nenhuma espécie de relação moral nem de deveres conhecidos, não podiam ser nem bons nem maus, e não tinham nem vícios nem virtudes, a menos que, tomando estas palavras em um sentido físico, chamem-se vícios no indivíduo as qualidades que podem prejudicar a sua própria conservação, e virtudes as que podem contribuir para a mesma; neste caso, seria preciso chamar de mais virtuoso o que resistisse menos aos simples impulsos da natureza. Mas, sem nos afastar do sentido ordinário, é conveniente suspender o julgamento que poderíamos fazer sobre tal situação, e desconfiar de nossos prejuízos (...)"

(D. D., pp. 194-5). Observemos que Rousseau não quer operar com um conceito de virtude em sentido físico (como qualidade que contribui para a auto-conservação), mas sim com esse conceito no sentido ordinário, moral. Levando isso em conta, interpretemos o começo da citação. Aí não se afirma a inexistência de virtudes (morais) no estado de natureza primevo, apenas se exhibe uma aparência ["parece, de início, que os homens... não tinham virtudes (...)"], não endossada pelo autor. Ademais, a inexistência de relação moral e de deveres conhecidos não significa a amoralidade desse estado, mas tão-somente a ausência de uma relação convencionada entre os homens (o qualificativo "moral" possui aqui o mesmo sentido que quando atribuído à desigualdade, no *Exórdio*: dependente de uma espécie de convenção, autorizado pelo consentimento dos homens) (cf. D. D., p. 157).

27. Cf. D. D., pp. 194-5.

28. D. D., p. 186; *nota*: Também na *Lettre à Philopolis*, (p. 248, Flammarion), lê-se, a respeito das relações das fêmeas de outras espécies com os seus filhotes: "Desde que os pintos saem do ovo, verifica-se que a galinha não tem nenhuma necessidade deles, no entanto sua ternura maternal não os cede a nenhuma outra galinha".

29. D. D., p. 198.

30. D. D., p. 198.

31. *Nota*:

"Quando me perguntam qual é a causa que determina minha vontade, eu de minha parte pergunto qual é a causa que determina o meu juízo: pois é claro que essas duas causas são apenas uma só (...) o homem escolhe o bem como julga o verdadeiro, se ele julga falsamente, escolhe mal. — 'Qual é, pois, a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina seu juízo? É a sua faculdade inteligente, é seu poder de julgar: a causa determinante está nele mesmo. Para além disto, não entendo mais nada'" (E., p. 586).

Embora conclua que a causa determinante do juízo é a 'faculdade inteligente', não se deve interpretá-la como a razão, mas sim como a consciência, "juiz infalível do bem e do mal, (...) guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre." (E., pp. 600-1).

32. E., pp. 1102, 1104.

33. Cf. D. D., pp. 198-9.

35. A definição da razão, como distinta da arte do raciocínio, parece aproximá-la da consciência. Com efeito, lemos:

"A arte de raciocinar não é a razão, freqüentemente ela é o seu abuso. A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma convenientemente à natureza das coisas e às suas relações conosco" (C. M.- 2, p. 1090).

Embora pareça ter uma significação mais teórica, a razão, assim definida, assemelha-se à consciência, cuja dimensão prática é mais evidente.

"É apenas pelos [sentimentos naturais relativos ao indivíduo mesmo e à espécie] que conhecemos a conveniência ou a não-conveniência que existe entre nós e as coisas que devemos buscar ou evitar. (...) E é do sistema moral formado por essa dupla relação, a si mesmo e aos seus semelhantes, que nasce a impulsão natural da consciência." (C.M.-5, p. 1109).

O conhecimento da conveniência entre nós e as coisas a serem buscadas a ordenação (inclusive prática) de nossas faculdades em função disto e são traços comuns da razão e da consciência. Isto não impede que se atribua à consciência uma relativa independência da razão:

"Não penses portanto, Sofia, que fosse impossível explicar por conseqüências de nossa natureza o princípio ativo da consciência, independente da razão mesma" (C.M.-5, p. 1109, Cf. E., p. 600).

36. *Nota:* A hesitação aqui transpõe:

"(...) não é tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre que faz, entre os animais, a distinção específica do homem. (...) Mas, quando as dificuldades que envolvem todas essas questões, deixassem algum espaço para disputar sobre essa diferença do homem e do animal, há uma outra qualidade muito específica que o distingue, e sobre a qual não pode haver contestação: é a faculdade de se aperfeiçoar (...)." (D. D., p. 171).

Que a incerteza sobre a questão não é apenas aparente ou simulada, pode-se verificar pelo confronto de duas passagens. Na primeira lemos: "A natureza ordena a todo animal e ele obedece (...) pois a física explica de alguma maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias (...)." (D. D., p. 171). E, na segunda: "Aliás, o movimento progressivo e espontâneo dos animais, as sensações, o poder de pensar, a liberdade de querer e de agir, que encontro em mim mesmo e nos meus semelhantes, tudo isso ultrapassa as noções da mecânica que posso deduzir das propriedades conhecidas da matéria" (*Sur Dieu et la Révélation*, p. 1045). Mais uma vez nos deparamos com a prudência e a perspicácia na formulação teórica, cuja admirável combinação com a eloquência é distintiva do pensamento rousseauiano.

37. Cf. D. D., pp. 171, 204.

38. D. D., p. 204.

39. Cf. D. D., p. 204.

40. Cf. D. D., p. 171.

41. Cf. D. D., p. 163.

42. Cf. D. D., p. 170.

43. C. B., p. 936.

44. *Lettre de Voltaire à Rousseau*, p. 237 (Flammarion)

45. D. D., p. 168.

46. D. D., p. 194.

47. D. D., p. 176.

48. Cf. D. D., p. 211, nota.

49. D. D., p. 176, nota.

Endereço do autor:

Rua Dezenove de Fevereiro, 68 / 301

22280-030 — Rio de Janeiro — RJ