UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Aline Correia Ribeiro

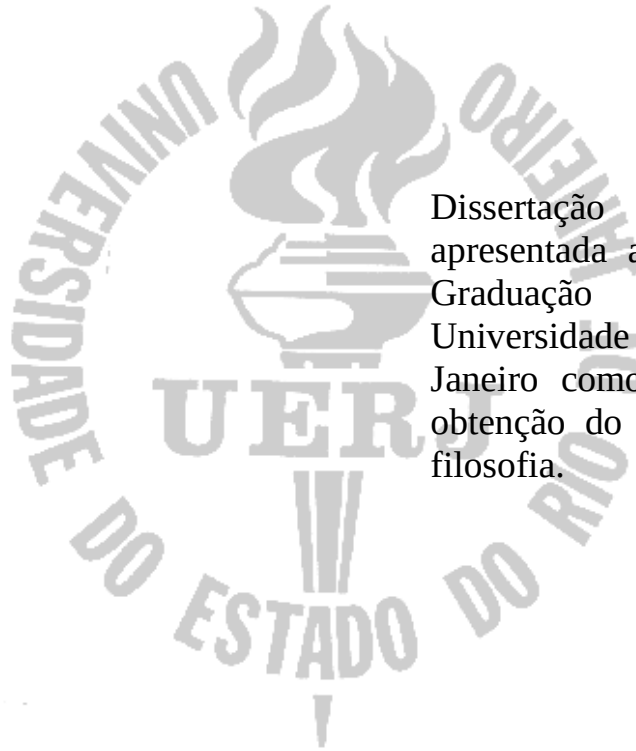
JEAN-JACQUES ROUSSEAU: POR UMA ÉTICA DAS VIRTUDES

RIO DE JANEIRO

2012

Aline Correia Ribeiro

Jean-Jacques Rousseau: por uma ética das virtudes



Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araújo

RIO DE JANEIRO

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/ REDE SIRIUS / BIBLIOTECA IFCH

Correia Ribeiro, Aline.

Jean-Jacques Rousseau: Por uma ética das virtudes / Aline Correia Ribeiro – Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, 2012.

101f.

Dissertação de mestrado – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.

1. Filosofia. 2. Rousseau. 3. Ética das virtudes.

ALINE CORREIA RIBEIRO

Jean-Jacques Rousseau: por uma ética das virtudes

Dissertação de mestrado defendida e aprovada em __/___/_____ pela banca examinadora constituída pelos professores:

Aprovado em _____

Banca Examinadora: _____

_____

Prof. Dr. Marcelo de Araújo (Orientador)
Faculdade de Filosofia da UERJ

_____

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo
Faculdade de Filosofia da UERJ

_____

Prof. Dr. Celso Martins Azar
Faculdade de Filosofia da UFF

Rio de Janeiro
2012

RESUMO

CORREIA RIBEIRO, Aline. *Jean-Jacques Rousseau: por uma ética das virtudes*. 2012. 101f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

No âmbito da discussão filosófica sobre a moral, é possível perceber, nas últimas três décadas, um novo interesse pela denominada "ética das virtudes". A ética das virtudes diz respeito a uma longa tradição de investigação moral que tem no conceito de virtudes, por oposição aos conceitos de leis, princípios, ou direitos, uma de suas ideias mais fundamentais. O objetivo desta dissertação de mestrado é elucidar de que forma o pensamento político e moral de Jean-Jacques Rousseau, ainda no contexto do Iluminismo, preserva os argumentos centrais da tradição da ética das virtudes. Embora Alasdair MacIntyre tenha contribuído bastante para o ressurgimento do interesse filosófico pela ética das virtudes, mostro nesta dissertação que as críticas que ele dirige de maneira generalizada ao Iluminismo não se aplicam de modo inteiramente adequado à posição que Rousseau efetivamente defende em seus escritos filosóficos. A obra de Rousseau é bastante vasta e, ao considerarmos alguns textos isoladamente, os argumentos que Rousseau apresenta parecem pouco sistemáticos. No entanto, como mostro na presente dissertação, ao analisarmos a obra de Rousseau como todo, fica bastante claro o quão a filosofia moral de Rousseau permanece fundamentalmente uma investigação sobre virtudes.

Palavras-chave: ética das virtudes; Rousseau; Teleologia ; Iluminismo.

RÉSUMÉ

Dans le domaine de la discussion sur la morale, il est possible de constater, dans les trois dernières décennies, un nouvel intérêt pour la dénommée « éthique de la vertu ». L'éthique des vertus est une tradition d'investigation morale qui a dans le concept de vertu, en opposition aux concepts de loi, des principes ou des droits, l'une de ses idées les plus fondamentales. L'objectif de cette dissertation est d'élucider de quelle manière la pensée politique et la morale de Jean-Jacques Rousseau, encore dans le contexte des Lumières, préservent les arguments centraux de la tradition de l'éthique des vertus. Quoique MacIntyre ait beaucoup contribué à la reprise de l'intérêt philosophique pour l'éthique de la vertu, je montre dans cette dissertation que les critiques qu'il a faites de façon généralisée aux Lumières ne s'appliquent pas de manière entièrement adéquate à la position que Rousseau soutient dans ses écrits philosophiques. L'œuvre de Rousseau est très vaste et, quand on considère quelques textes isolément, les arguments que Rousseau présente semblent peu systématiques. Toutefois, comme je montre dans cette dissertation, quand on analyse l'œuvre de Rousseau comme un ensemble, il est très clair que la philosophie morale de Rousseau reste fondamentalement une investigation sur les vertus.

Mots-clés: éthique de la vertu ; Rousseau ; téléologie ; Lumières.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **7**

AS TEORIAS ÉTICAS MODERNAS VS. ÉTICA DAS VIRTUDES 10

1.1 – Deontologia, utilitarismo e ética das virtudes 10

1.2 – Visando à Virtude 13

1.2.1 – A crítica ao Emotivismo 13

1.2.2 – A retomada de Aristóteles 15

NATUREZA HUMANA E TELOS 25

2.1 – O estado de natureza 26

2.2 – O homem natural 28

2.2.1 – As propriedades da natureza humana 29

2.2.2 – *Amour de soi-même*, *amour-propre*, *pitié* e moralidade 32

2.2.3 – A questão da plasticidade da natureza humana 40

2.3 – O surgimento do homem civil 41

2.4 - Felicidade 44

2.4.1 – Felicidade como equilíbrio 45

2.4.2 – A bondade natural do homem 47

ROUSSEAU SOBRE EDUCAÇÃO E POLÍTICA 52

3.1 – O indivíduo virtuoso: o Emílio 57

3.1.1 – Educação por experiência própria e hábito 59

3.1.2 – Educação como molde da natureza humana 63

3.2 - Religião e moralidade 68

3.2.1– Crítica à religião dogmática e aos milagres 68

3.2.2 – Religião e natureza humana 71

3.3 – O Cidadão Virtuoso 79

POR UMA TEORIA DAS VIRTUDES 85

4.1 – A unidade do pensamento 85

4.2 - O projeto moral 86
4.3 – Por uma ética das virtudes 92
CONCLUSÃO **95**
BIBLIOGRAFIA **97**

INTRODUÇÃO

Em *After Virtue*, Alasdair MacIntyre analisa as teorias éticas modernas e contemporâneas. A conclusão a que chega é que essas teorias se tornaram incapazes de prover soluções adequadas para algumas questões morais fundamentais, e transformaram a ética em expressões de preferência – o denominado Emotivismo. No contexto iluminista, o vocabulário pertencente à moral foi extirpado de seus conceitos mais básicos de modo que a elaboração de teorias éticas foi direcionada apenas a buscar meios de classificar as ações como justas ou injustas. As teorias éticas modernas e contemporâneas ignoram uma concepção teleológica do homem, que é um dos princípios básicos fundamentais à ética, e, por isso, estão predestinadas ao fracasso. A solução para retomar com propriedade os estudos éticos, seria, segundo MacIntyre a reintrodução dos conceitos ausentes na linguagem ética moderna e contemporânea. Para MacIntyre, a tradição da ética das virtudes poderia servir de base conceitual para a reintrodução desses conceitos. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, o maior representante dessa tradição segundo MacIntyre, estabelece os três elementos para a compreensão da concepção de ética das virtudes: agente que visa o bem; uma visão teleológica do homem; e as virtudes, que são excelências guiadas pela razão que dão plena funcionalidade ao homem.

No capítulo 1 desta dissertação de mestrado, a crítica e a solução apresentadas por MacIntyre são reproduzidas de modo a introduzir, especificamente, a sua crítica ao papel negativo do Iluminismo nos estudos éticos.

Jean-Jacques Rousseau, um célebre iluminista, se declarava inimigo dos valores morais de seu tempo ao mesmo tempo em que compartilhava, claramente, muitos dos ideais da época. O objetivo desta dissertação consiste em mostrar que, embora Rousseau compartilhe de algumas ideias típicas do Iluminismo, a teoria moral contida em seus escritos o aproxima, diferentemente das teorias morais de seus contemporâneos, da ética das virtudes. Para tal fim, examino nesta dissertação os elementos que compõem sua obra moral.

Com uma análise majoritária do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de 1755, elucido, no capítulo II desta dissertação, os elementos e pormenores que caracterizam, segundo Rousseau, a natureza humana, além de descrever o fim último ao qual os homens naturalmente visam sob o ponto de vista de Rousseau. Estabelecer o que é e como funciona a natureza humana tal qual como Rousseau a concebeu requer a compreensão de um conjunto de componentes que funcionam entre si por meio de relações de

subordinação e interdependência, além das nuances oferecidas pelo estado de natureza e pelo estado civil. Rousseau postulou que a natureza humana se modificou na passagem do estado de natureza para o estado civil. Em outros termos, a natureza humana seria mutável. Esta dissertação sustenta, no entanto, que existem elementos, fundamentais não só à teoria moral de Rousseau, que fazem parte de um quadro fixo de características da natureza humana. Como procuro mostrar, esses elementos fixos, aliados às paixões, desejos e certas faculdades inatas, guiam o homem à busca natural pela felicidade, concebida justamente como o equilíbrio desses elementos na alma humana.

No capítulo III, analiso a obra *Émile*, de 1762, que, apesar de mais conhecida por sua contribuição à teoria sobre a educação, também contém inúmeras considerações sobre moralidade e os mais extensos e incisivos escritos de Rousseau sobre as virtudes. Rousseau jamais escreveu, a exemplo de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, alguma obra catalogando e sistematizando a articulação das virtudes. Em sua obra, a virtude é descrita, de modo geral, como habilidade de moderar as paixões, e admite três dimensões, a saber, a indiferença a valores sociais viciosos, a manutenção dos aspectos humanos naturais e a virtude cívica. O exame de um dos aspectos do *Contrat Social* (1762), ainda no capítulo III, serve para esclarecer a terceira dimensão da virtude. Essas três dimensões devem ser compreendidas como um conjunto que visa desvencilhar o homem civil dos vícios da sociedade civil de modo a manter ou tornar o homem civil tão natural e com suas paixões tão equilibradas quanto o homem no estado de natureza.

Por fim, no capítulo IV, retomo de modo sistemático os elementos da teoria moral de Rousseau apresentados nos capítulos II e III de modo a caracterizá-la como uma teoria unificada que pode ser classificada como pertencente à tradição da ética das virtudes.

Esta dissertação de mestrado se insere em um contexto de estudos recentes sobre Rousseau, publicados predominantemente em língua inglesa, que enfatizam o papel das virtudes em sua teoria moral. Carol Blum, por exemplo, em *Rousseau and the Republic of Virtue (*1989), ressalta a importância da doutrina da virtude tanto na obra de Rousseau quanto no discurso revolucionário da Revolução Francesa. Arthur Melzer, por sua vez, sustenta, em *The Natural Goodness of Man: on the System of Rousseau's Thought* (1990), que o pensamento de Rousseau deve ser compreendido como um sistema construído a partir do princípio da "bondade natural" do homem. Já Laurence Cooper, em seu livro *Rousseau: Nature and the Problem of good life* (1999), analisa a influência da natureza e das partes constituintes da natureza humana em diversos momentos da filosofia moral de Rousseau. Joseph Reisert, em *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue* (2003), trata do conceito de

virtude e seus fundamentos psicológicos na obra de Rousseau, além do seu papel indispensável na concepção da república idealizada por Rousseau no *Contrato Social*. E de modo análogo, James Delaney, em *Rousseau and the Ethics of Virtue* (2006), sistematiza e caracteriza a obra de Rousseau como integrante da tradição da ética das virtudes. Há, como se pode observar, uma tradição de interpretação recente da obra moral de Rousseau que busca chamar atenção para a importância da virtude na obra moral e política de Rousseau. É tendo em vista essa tradição de interpretação mais recente que me apoio em minha própria análise dos textos filosóficos de Rousseau.

Cumpre por fim observar que, nesta dissertação, alguns termos utilizados por Rousseau foram mantidos em seu idioma original, o francês. O uso desses termos em francês é bastante difundido mesmo nos textos em língua inglesa de que me ocupei nesta dissertação, de modo que a tradução desses termos para o português poderia, talvez, gerar eventuais confusões.

AS TEORIAS ÉTICAS MODERNAS VS. ÉTICA DAS VIRTUDES

1.1 – Deontologia, utilitarismo e ética das virtudes

Julia Annas observa que é uma presunção bastante moderna que toda teoria ética seja composta de uma estrutura que seja tanto hierárquica quanto completa[1]. Por hierárquica deve-se entender que algumas noções são tidas como básicas e, a partir delas, surgem outros elementos derivados. John Mackie descreve a composição de uma teoria completa:

> A moral theory is X-based if it forms a system in which some statements about Xs are taken as basic and other statements in the theory are derived from them, perhaps with the help of non-moral, purely factual, premises. But what would make a theory X-based in the most important sense is that it should be such a system not merely formally but in its purpose, that the basic statements about Xs should be seen as capturing what gives point to the whole theory.[2]

Essa descrição é exemplificada pelas teorias deontológicas e pelas utilitaristas. As ideias substanciais dos estudos modernos sobre ética consistem em baseá-la em obrigações derivadas de leis ou princípios morais de distintas origens. Essa ideia substancial é claramente uma herança das tradições religiosas segundo as quais a moralidade consiste em um conjunto de ações, por vezes penosas, ditadas por leis divinas visando diversos dogmas cristãos. Com o Iluminismo no século XVIII, a fundamentação da moralidade em leis divinas começa a se transformar.

Kant aparece nesse cenário como uma figura de transição, pois estabeleceu que o princípio supremo da moral deve ser racionalmente elaborado pelo próprio indivíduo. Desta forma, ao se questionar sobre qual é a ação moral em determinada situação, o indivíduo deveria questionar se ele poderia desejar que aquela ação se tornasse uma lei universal. Caso a resposta fosse positiva, a ação seria moralmente correta. A moralidade kantiana é tida como deontológica por focar-se nas ações por elas mesmas e ignorar as intenções e desejos do

---

[1] ANNAS, Julia. *The morality of happiness*, 1995, p. 7.
[2] MACKIE, J. L. *Can there be a right-based moral theory?*, 1995, p. 8.

individuo, além das circunstâncias nas quais ele se encontra[3].

Jeremy Bentham e John Stuart Mill argumentavam que as obrigações morais dos indivíduos devem ser baseadas nas consequências dessas ações (é por esse motivo que este modelo ético é denominado consequencialista). Assim, as ações seriam classificadas como morais ou imorais segundo o princípio da utilidade (ou o princípio da maior felicidade), que prescreve que as ações devem resultar no maior número de felicidade para o maior número de pessoas possível. Desta forma, quando o indivíduo se questiona sobre a ação moral em determinada situação, deve considerar qual ação resultaria na maior felicidade para o maior número de pessoas, e a resposta se tornaria uma obrigação moral. A partir do final do século XVIII, portanto, a moralidade parece ter se resumido a determinar deveres e obrigações para os indivíduos[4].

Anscombe criticou vigorosamente essas duas correntes. O argumento utilizado por ela explicita que o vocabulário utilizado tanto pelo deontologismo quanto pelo consequencialismo são oriundos do Direito e presumem a presença de um legislador para fazerem sentido[5]. Em um ambiente secular, como ela presume que seja o atual, essas noções não fazem mais sentido. Assim, a ética deveria se voltar às ideias platônicas e aristotélicas sobre virtude e realização humana. Desde então, a atenção de diversos estudos acerca da Ética se voltou para uma opção disponível há muito tempo, mas erradicada do panorama moderno: a denominada ética das virtudes. A retomada do interesse nessa corrente teórica pode ser explicada pelos seus elementos fundadores, os quais, assumem seus atuais defensores, foram extirpados negativamente do debate sobre como os indivíduos devem agir. A reintrodução de noções importantes sobre a "função natural" do ser humano, sua vida como um todo único e sua felicidade, principalmente sob o ponto de vista aristotélico, têm sido readmitidas como fundamentais à moralidade. Assim, o interesse contemporâneo na ética das virtudes também pode ser explicado, pelo menos em parte, pelos contrastes que essas teorias – a da moralidade da obrigação e a da moralidade da virtude – apresentam.

Julia Annas observa também que, até recentemente, a ética das virtudes era vista como qualquer outra teoria ética, sendo tanto hierárquica quanto completa:

> Just as its utilitarian and deontological competitors begin with primitive concepts of the good state of affairs and the intrinsically right action respectively and then derive secondary concepts out of

[3] KANT, IMMANUEL. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2010.
[4] MILL, John Stuart. *Utilitarianism*, 2005; BENTHAM, Jeremy. *Principles of morals and legislation*. 1996.
[5] ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral philosophy*, 1997, p. 25-43.

> their starting points, so virtue ethics, beginning with a root conception of the morally good person, proceeds to introduce a different set of secondary concepts which are defined in terms of their relationship to the primitive element. (...) Viewed from this perspective, virtue ethics is not unique at all.[6]

As teorias da virtude antigas, no entanto, possuem princípios primários – em oposição a princípios básicos – que formam os fundamentos ("framework") da teoria, cabendo ao indivíduo determinar e compreender as outras noções. Eles *"estabelecem sobre o que a teoria é, e definem o lugar a ser dado para cada noção ética como a ação correta. No entanto, eles não são básicos no sentido moderno: outros conceitos não são derivados deles, muito menos deduzidos a partir deles*"[7]. Isto é, embora as teorias éticas antigas sobre a virtude concordem que a virtude seja uma disposição para agir da maneira correta, a noção de ação moralmente correta não é definida ou justificada por meio da disposição a fazer o que será virtuoso. Cabe ao indivíduo decidir qual é a ação moralmente apropriada. Desta maneira, as teorias sobre a ética da virtude não são hierárquicas e, consequentemente, não são completas, pois não existem elementos secundários derivados de um primeiro elemento que os justificariam. Annas conclui que:

> Ancient theories do not have the strong structure which we find in many modern theories, especially those which are consciously based on a scientific conception of theory. But they do have some structure. They are not like some modern forms of virtue ethics which are consciously a-theoretical, and do not even attempt to being their basic concepts together in a single structure. Ancient ethical theories are theories: the notions of final good, virtue, nature and happiness and so on are systematically connected.[8]

Em qualquer leitura preliminar, seja dos textos éticos de Aristóteles, Sócrates, Platão ou Tomás de Aquino sobre moralidade, o leitor moderno se surpreende ao encontrar termos como *"felicidade"* ("eudaimonia"), *"sumo bem"*, *"função"* e *"telos"* em oposição a termos como *"lei"*, *"obrigação"*, *"direitos"* e *"deveres"*. A ética proposta pelos antigos é baseada na presunção que todos os indivíduos desejam um bem maior e que toda vida humana tem um fim a ser atingido. Neste capítulo, diante do mencionado interesse recente pela ética das virtudes, pretendo analisar especialmente o trabalho de Alasdair MacIntyre, pois uma das mais importantes obras publicadas sobre o assunto, se não o mais importante, é, com certeza,

---

[6] LOUDEN, R. *On some vices of virtue*, 1995, p. 8.
[7] ANNAS, Julia. *The morality of happiness*, 1995, p. 9.
[8] Idem, p. 10.

After Virtue, de 1981, na qual o autor se posiciona a favor da restauração desses elementos nos estudos sobre a ética e a moral.

1.2 – Visando à Virtude

1.2.1 – A crítica ao Emotivismo

Em *After Virtue*, MacIntyre faz uma crítica ao que chama de desordem dos modelos éticos modernos e contemporâneos. Essa desordem seria visível nos intermináveis e inconclusos debates acerca de temas contemporâneos, e se reflete também de modo especialmente relevante na filosofia moral. A "sugestão inquietante" que ele sugere no começo do capítulo 1 da referida obra consiste em pedir ao leitor que imagine a seguinte situação: diante de uma catástrofe, por determinado período, todo o conhecimento científico é destruído. Depois desse evento desastroso, as tentativas de reconstruir a ciência são feitas através de restos incompletos do material que sobrou. Apesar de capazes de usar a terminologia antes utilizada, os novos cientistas não são capazes de compreendê-la completamente e quase ninguém é capaz de perceber que o que os novos cientistas chamam de ciência não é, de fato, ciência. O resultado dessa catástrofe é que tanto a linguagem quanto a prática da ciência se tornam obscuras.

> The hypothesis which I wish to advance is that in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world described. What we possess, if this view is true, are the fragments of a conceptual scheme, parts which now lack those contexts from which their significance derived. We possess indeed simulacra of morality, we continue to use many of the key expressions. But we have – very largely, if not entirely – lost our comprehension, both theoretical and practical, of morality.[9]

Para MacIntyre, muitas das teorias morais modernas são extremamente subjetivistas.

[9] MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*, 2007, p. 2.

Embora as teorias derivadas do deontologismo kantiano, dos direitos humanos, ou, ainda, do utilitarismo, sejam capazes de derivar conclusões a partir de premissas estabelecidas, não existe um procedimento estabelecido para decidir entre essas premissas, e, por isso, o debate moral se tornaria aparentemente interminável:

> Contemporary moral argument is rationally interminable, because all moral, indeed all evaluative, argument is and always must be rationally interminable. Contemporary moral disagreements of a certain type cannot be resolved, because no moral disagreements of that certain kind in any age, past, present or future can be resolved.[10]

O racionalismo moderno se limita a ser, portanto, apenas aparentemente racional, pois é, na verdade, apenas a expressão de uma visão ética segundo a qual juízos morais não expressam proposições morais, mas sim expressões de preferência, atitude e sentimento (Emotivismo). Desta forma, para MacIntyre, a moral estaria reduzida a gostos particulares:

> Emotivism is the doctrine that all evaluative judgments and more specifically all moral judgments *are nothing but* expressions of preference, expression of attitude or feeling, insofar as they are moral or evaluative in character. […] Emotivism is thus a theory which professes to give an account of all value judgments whatsoever. Clearly if that is true, all moral disagreement is rationally interminable.[11]

O emotivismo, essencialmente relativista, é o cume da erradicação da filosofia moral. Ele é resultado, assim como as outras teorias éticas modernas, da transformação, fragmentação e deslocamento da moralidade. O momento histórico identificado por MacIntyre como responsável por essa transformação é o Iluminismo, período marcado pela secularização do protestantismo e modos de fé no norte Europeu. MacIntyre exclui a França desse contexto alegando que, além de ela não ter, no século XVIII, passado por um processo de secularização protestante, seus intelectuais, diferentemente dos ingleses, escoceses, alemães e dinamarqueses, não formavam um grupo que reunia funcionários públicos, o clero e pensadores seculares. Em contrapartida, eles formavam apenas uma *"intelligentsia"* alienada. MacIntyre é insistente ao afirmar que esse contexto histórico de secularização tornou a justificação da fé necessária, algo que jamais, até então, tinha existido.

---

[10] Idem, p. 12.
[11] Idem.

O primeiro motivo pelo qual o projeto iluminista estava condenado ao fracasso, segundo MacIntyre, é a construção de "argumentos válidos que vão de premissas acerca da natureza humana como eles entendem que ela seja a conclusões acerca da autoridade moral de regras e prescrições"[12]. O segundo motivo é a rejeição da concepção teleológica do homem como fundamento da moralidade. O projeto iluminista de moralidade rompeu com uma estrutura moral ternária (indivíduo passional – conjunto de preceitos éticos – indivíduo como poderia ser):

> They inherited incoherent fragments of a once coherent scheme of thought and action and, since they did not recognize their own peculiar historical and cultural situation, they could not recognize the impossible and quixotic character of their self-appointed task.[13]

Isto significa dizer que há uma rejeição ao teleologismo, uma negação de que haja uma razão transcendental no que motiva as ações (finalismo) e a exclusão de contextos histórico-sociais. As teorias éticas modernas, portanto, a exemplo da catástrofe imaginária descrita por MacIntyre, não seriam, de fato, teorias éticas. Elas teriam apenas herdado a linguagem e um pouco da história da ética sem fazer jus à tarefa que a ética se propunha a ter no contexto histórico anterior.

1.2.2 – A retomada de Aristóteles

Para resolver as dificuldades das teorias morais modernas, MacIntyre então centraliza a questão ética com base nos modelos clássicos, principalmente o aristotélico. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles defende que as ações visam em última instância um bem maior como finalidade prática: a felicidade (*"eudaimonia"*), atingida através da prática das virtudes. É importante ressaltar que a virtude não é um meio instrumental que leva à felicidade; a felicidade, a plena realização da essência humana, consiste em ser virtuoso. O objetivo das teorias éticas modernas é identificar a base correta para as ações humanas sem se preocupar com qualquer noção de fim último, enquanto o objetivo central da tradição aristotélica é questionar qual o tipo de vida o indivíduo deve viver para atingir seu fim último.

---

[12] Idem, p. 52.
[13] Idem, p. 55.

> Within that teleological scheme there is a fundamental contrast between man-as-he-happens-to-be and man-as-he-could-be-if-he-had-realized-his-essential-nature. Ethics is the science which is to enable men to understand how they make the transition from the former state to the later. Ethics is therefore in this view presupposes some account of potentiality and act, some account of the essence of man as rational animal and above all some account of human telos. The precepts which enjoin the various virtuous and prohibit the vices which are their counterparts instruct us how to move from potentiality to act, how to realize our true nature and to reach our true end. [14]

MacIntyre defende a tese segundo a qual todo e qualquer projeto ético que renegue a existência do *telos* humano está fadado ao fracasso desde os seus princípios e reconhece que Nietzsche reconheceu "mais claramente que qualquer outro filósofo – certamente mais claramente do que seus similares no Emotivismo anglo-saxão e existencialismo continental – não apenas que o que se passava por apelos à objetividade eram na realidade expressões de vontade subjetiva, mas também a natureza do problema que é proposto pela filosofia moral"[15]. O grande problema da filosofia moral nietzschiana é que ela segue a seguinte linha de raciocínio:

> If there's nothing to morality but expressions of will, my morality can only be what my will creates. There can be no place for such fictions as natural rights, utility, the greatest happiness of the greatest number. I must now bring into existence new tables of what is good.[16]

Essa linha de raciocínio implica a rejeição de toda a história da filosofia moral, não apenas do projeto iluminista. Deste modo, a filosofia moral nietzschiana, apesar de reconhecer o fracasso do projeto iluminista, está contida na crítica inicial – e principal – de MacIntyre: ela rejeita a tradição na qual estão inseridos os elementos que podem tornar a ética comensurável. A resposta da pergunta que intitula o nono capítulo de *After Virtue* – Nietzsche ou Aristóteles? – fica ainda mais clara do que as evidências anteriores já indicavam. A tarefa de MacIntyre passa a ser, consequentemente, descrever a tradição cujo principal expoente é, certamente, Aristóteles. Embora Aristóteles seja reconhecido como tal, ele não representa sozinho a "corrente" da Ética das Virtudes. Aristóteles faz parte de uma tradição composta de quatro períodos distintos: o período homérico, o período de virtude ateniense, o período aristotélico e o período medieval. O que une esses quatro períodos é o entendimento

[14] Idem, p. 52.
[15] Idem, p. 113.
[16] Idem, p. 133 e 144.

da ética como o conjunto de homem-como-ele-é, homem-como-ele-poderia-ser e como-atingir-o-que-se-pode-ser. Em outras palavras, esses quatro períodos descritos por MacIntyre convergem quanto à questão principal da ética: qual é a boa vida para o homem? Ademais, convergem na resposta: a boa vida do homem deve ser a vida virtuosa. Cada período, no entanto, possui sua própria concepção do que é ser virtuoso.

No período homérico, a virtude era heroica, e a forma dos poemas épicos sintetiza o entendimento acerca da ética:

> [The form of epic poems] Represents a form of society about whose moral structure two central claims made. The first is that that structure embodies a conceptual scheme which has three central interrelated elements: a conception of what is required by the social role which each individual inhabits; a conception of excellences of virtues as those qualities which enable an individual to do what his or her role requires; and a conception of the human condition as fragile and vulnerable to destiny and to death, such that to be virtuous is not to avoid vulnerability and death, but rather to accord them their due. None of these three elements can be made fully intelligible without reference to the other two but the relationship between then is not merely conceptual.[17]

O elemento que caracteriza a virtude da era ateniense é o ambiente no qual as virtudes devem ser praticadas: a *pólis*. A virtude ateniense, portanto, diz respeito à excelência do desempenho em funções sociais políticas das cidades-estados:

> The common Athenian assumption then is that the virtuous have their place within the social context of the city-state. To be a good man will on every Greek view at least closely allied to being a good citizen.[18]

Já o período medieval é caracterizado, em linhas gerais, por uma variedade desordenada de extensões e melhorias à teoria apresentada por Aristóteles. Por esse motivo, MacIntyre considera que o período medieval não só faz parte como contribuiu para o avanço da ética das virtudes[19]. MacIntyre considera Aristóteles "não apenas como um teórico individual, mas como o representante de uma longa tradição, alguém que articula o que já foi articulado por antecessores e sucessores, com sucesso e insucesso variáveis"[20]. As concepções aristotélicas são, segundo MacIntyre, a visão clássica da tradição da ética das virtudes, e é por

[17] Idem, p. 128 e 129.
[18] Idem, p. 135.
[19] Idem, p. 180.
[20] Idem, p. 146

esse motivo que ele se dedica a dissertar especificamente sobre elas, sempre considerando o contexto no qual se inserem.

Platão, na *República*, apresenta sua famosa teoria tripartida da alma. Para ele, a alma consistiria em três partes que possuem seus próprios desejos (e virtudes): (1) concupiscente (*epithumetikon*); (2) irascível (*thumoeides*) e (3) racional (*logistikon*). A parte concupiscente é responsável pelos anseios que visam o prazer imediato, principalmente os carnais; a irascível é a parte emocional que deseja o que evita dor e sofrimento, que deseja o que quer que pareça bom diante das circunstâncias nas quais o indivíduo se encontra; a parte racional, a superior, responsável pela razão, é responsável, como suas virtudes - sabedoria e prudência - indicam, pelos desejos em longo prazo que consideram as situações como parte de um todo no qual o indivíduo deve se encaixar e buscar o melhor para si. Para Sócrates, no entanto, os seres humanos só possuem desejos racionais, mesmo aqueles que compartilhamos com os animais, pois pensar é intrínseco a qualquer desejo. A vontade por comida quando um indivíduo sente fome não é um instinto, como seria, por exemplo, para os animais, mas um desejo racional: o desejo por comida é racional porque há a necessidade de suprir a fome.

Aristóteles mantém uma divisão tripartida como Platão: os desejos humanos (*orexis*) podem ser do apetite (*epithumia*), da emoção (*thumos*) e da razão (*boulesis*). Os desejos do apetite são responsáveis por gerar atividades prazerosas físicas imediatistas como comida e sexo, por exemplo; os desejos gerados pela emoção abarcam os desejos emocionais irracionais como ira, vergonha, generosidade. Ambos esses desejos irracionais são denominados por Aristóteles como sentimentos. Já o terceiro tipo de desejo, o racional, aspira, através da deliberação, o que é realmente bom para o indivíduo considerado como um todo, i.e., é a vontade do indivíduo de alcançar aquilo que ele tem razão de crer que é bom para si quando analisa sua vida como um todo. Vernant alerta, no entanto, que "(...) *boulesis* is a kind of desire; so, in so far as *boulesis* means inclinations or wish, its meaning it not so strong as actual intention"[21]. Isso quer dizer que, diferentemente dos desejos irracionais – os sentimentos –, o desejo racional não é objetivo. Ele é a inclinação, tida como natural, dos indivíduos a deliberarem em prol do seu próprio bem.

Apesar da discordância de terminologia e, por vezes, do conteúdo racional ou irracional da alma humana, observa-se a constância da associação entre os desejos instintivos naturais humanos e a força motriz das ações. A distinção entre os tipos de desejos atendidos nas ações realizadas é de suma importância, pois é essa distinção que determina, em parte, o

[21] VERNANT, J-P. *Myth and tragedy*, 1992, p. 46.

conteúdo ético da ação. A ética, ao contrário dos preceitos modernos, não serviria para ditar leis e obrigações que devem guiar as ações dos indivíduos, pois essas sempre serão guiadas, instintiva e naturalmente, pelos desejos naturais da alma humana. A ética serve, segundo os antigos, para diferenciar os desejos bons e válidos para a plenitude e felicidade dos desejos fugazes irrelevantes para essa busca. Os humanos, dessa maneira, nasceriam racional e irracionalmente dispostos a agirem de acordo com inclinações biológicas e psicológicas que os levariam à busca de distintos fins intuídos como bons. A origem e a função da ética são completamente relacionadas a essas inclinações, que devem ser ordenadas de modo que o indivíduo analise sua vida sob uma perspectiva absoluta e integral. O controle e o cultivo de determinadas inclinações seriam naturalmente voltados para a busca do verdadeiro bem do indivíduo, portanto o empreendimento vital de qualquer homem é refletir e buscar o seu o próprio bem.

É justamente com essa ideia que Aristóteles se compromete logo no começo de *Ética a Nicômaco*, já que "toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam"[22]. A proposta ética de Aristóteles se fundamenta na suposição de que os seres humanos são guiados a um fim determinado, o bem, em razão de sua função natural. Essa função natural seria o uso da razão, e seu desenvolvimento é o meio para atingir determinado fim, a saber, a conquista do seu próprio bem. Cumpre salientar, no entanto, que essa concepção teleológica da natureza humana não implica nenhum pressuposto metafísico como uma divindade, possivelmente a natureza, que determine como funciona o universo ou dite metas ou regras para a vida humana. Winter aponta que a concepção teleológica da natureza humana como fundamento da ética das virtudes é o motivo que leva alguns leitores a rejeitá-la como uma teoria válida. Ainda segundo Winter, esses leitores rejeitariam a teoria aristotélica já que uma aproximação entre a teleologia proposta por Aristóteles e a "teleologia biológica" indicaria simplesmente que existem forças vitais guiando as ações da natureza. Como essa teoria foi refutada por Darwin, consequentemente ficaria em xeque a teleologia aristotélica. Winter argumenta que, apesar de o termo "teleologia" indicar, em linhas gerais, que algo proceda visando um fim, esse termo possui três sentidos distintos. O primeiro "se refere a forças vitais orientadas a um fim. Essas forças não são diretamente observáveis, mas seus proponentes concordariam que seus efeitos na natureza são observáveis"[23]. Outros utilizaram o termo para se referirem a uma adaptação divina, intuindo a presença de um Deus ou uma divindade que

[22] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco,* 1985, 1094 a, p. 17.
[23] WINTER, Michael. *Rethinking virtue Ethics*, 2011, p. 33.

teria indicado com precisão algum fim aos homens. O terceiro "e mais sutil forma de teleologia é a explicação baseada na causalidade. Essa terceira forma de explicação teleológica é genuinamente distinta das duas primeiras"[24]. Devettere conclui que:

> For Aristotle and the Stoics, for example, teleology simply means that an object functions well or poorly depending on whether or not it is achieving its appropriate *telos* or end. They think that the appropriate end for all beings is functioning well. (…) Just as a machine functions well when it operates in accord with its designed end, an organic being functions well when it behaves in accord with its natural end. (…) Humans are thus achieving their end – happiness – whenever the physical, psychological, interpersonal, social and political aspects of their lives are functioning well and harmoniously.25

Dessa forma, os seres humanos, assim como todos os outros elementos do universo, procederiam de acordo com um fim que lhes é naturalmente próprio e que lhes impele a buscar o seu próprio bem. Ressalta-se, no entanto, que nem tudo o que é percebido como um bem pode sê-lo de fato, pois alguns bens almejados pelos desejos irracionais são, na verdade, prazeres. O verdadeiro bem do indivíduo é conhecido por meio da deliberação racional constante e do equilíbrio emocional. Duas implicações devem, portanto, ter ficado explícitas até aqui: a ética das virtudes (1) aloca nos desejos naturais humanos a origem fundadora das ações humanas, e (2) adota uma concepção teleológica da natureza humana segundo a qual todo indivíduo visa a um fim, a saber, um bem. Sobre esse bem, Platão, no começo do Livro II da *República*, questiona:

> Diz-me: não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmo [...]? [...] E aquele bem de que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências, como, por exemplo, a sensatez, a vista e a saúde? Pois tais bens, apreciamo-los por ambos os motivos.[26]

A questão de Sócrates é sistematicamente respondida por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, obra na qual são apresentados três tipos de fim. O primeiro tipo de fim é desejado como meio para outro fim, como, por exemplo, um automóvel, que serve para a locomoção. O segundo tipo de fim é desejado tanto como um meio quanto por si só, ou seja, além do

---

[24] Idem.
[25] DEVETTERE, Raymond. J. *Introduction to virtue ethics*, 2002, p. 21.
[26] PLATÃO. *A república*, 2001, 357 b, p. 53.

próprio fim ser um bem, ele traz outros bens como consequências, como é o caso, conforme apontou Sócrates, da visão. Por último, o terceiro tipo de fim é desejado apenas por si mesmo, sem que ele seja meio para nenhum outro fim ou bem. No fim último estariam inclusos outros tipos diferentes de bens, como os bens descritos como externos, da alma e do corpo. No entanto, como mencionado, eles seriam apenas meios para o fim último, o *summum bonum*:

> Já que evidentemente há mais de um fim, queremos alguns por causa de outros (por exemplo, as riquezas, as flautas e, em geral, os instrumentos), é manifesto que nem todos são perfeitos; o sumo bem, ao invés, é claramente algo absoluto. Assim, se houver um único fim que seja perfeito, este será o bem que se procura; se existirem vários será o mais perfeito entre eles. Aquele que é mais procurado por si mesmo chamo-lhe eu mais perfeito do que aquele que se procura por causa de outro [...] A honra, o prazer, a inteligência e todas as virtudes se querem, sim, também por si mesmas: [...] porém as queremos também tendo em vista a felicidade, pensando podermos ser felizes por meio delas. Mas ninguém quer a felicidade por causa destas, nem em geral outra coisa. [...] A felicidade aparece como um bem perfeito e bastante por si, sendo o fim de todas as ações.[27]

MacIntyre atenta para o fato que o bem que os homens visam é, na verdade, a *eudaimonia*, cuja tradução pode admitir tanto os termos bem-aventurança (*blessedness*), felicidade (*happiness*) e prosperidade (*prosperity*)[28/29]. Aristóteles, portanto, apresenta a felicidade como fim último, completo, final e autossuficiente dos homens. A felicidade, que pode ser moral e contemplativa, é um estado que satisfaz plenamente a condição racional humana.

As virtudes são disposições que possibilitam que o indivíduo alcance a felicidade. Sem as virtudes, os indivíduos são incapazes de agirem em direção ao seu fim. O exercício de uma virtude deve sempre considerar todos os contextos particulares da situação para que, por meio da inclinação à qual a virtude lhe impulsiona e do uso da razão, o indivíduo faça a escolha correta. MacIntyre ressalta, ainda, que a virtude, para Aristóteles, está duplamente ligada às leis da comunidade na qual o indivíduo vive: (1) as virtudes devem ser complementadas por uma noção, mesmo que seja bem básica, das ações que são proibidas pelas leis; e (2) aquele que aplica a lei deve ser justo. Nos casos particulares em que o aspecto generalizado das leis impedir um julgamento preciso, o princípio *kata ton ortbon logon* (“de acordo com a razão”)

---

[27] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1985, 1097 a, p. 25.
[28] Distante da incapacidade – e intenção – de inferir sobre a melhor tradução, este trabalho se manterá fiel à tradução mais comum, a felicidade.
[29] MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*, 2007, p. 148.

deve ser utilizado. Esse princípio preza pelo meio-termo, assim como as virtudes o fazem[30]. O meio-termo é paradigma entre as virtudes e os vícios: para cada virtude existem dois vícios correspondentes a distintos extremos. Diante, portanto, da necessidade de adequar as ações aos contextos nos quais elas se fazem necessárias, uma das virtudes centrais é a *phronêsis*, a virtude intelectual capaz de julgar de acordo com as situações. Aliadas a *phronêsis* estão as virtudes de caráter, adquiridas por hábito – em contraposição à *phronênis*, adquirida por ensinamento.

1.2.3 – A justificativa de MacIntyre

MacIntyre, ciente dos distintos contextos e definições de virtude, se preocupa em reconstruir os conceitos-chave de toda a tradição que ele julgou existir. Esses conceitos são o de prática, narrativa e tradição. Por prática, MacIntyre entende:

> [...] a coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.[31]

Por prática, portanto, MacIntyre entende a atividade complexa que possui padrões de excelências e bens internos. Prática, portanto, é toda e qualquer atividade humana que possua regras e padrões de excelência, como jogos e a pintura, por exemplo. A compreensão do conceito de bem interno é mais facilmente apreendida por oposição: por bem interno MacIntyre entende aqueles bens que são intrínsecos e exclusivos à determinada prática; por bem externo MacIntyre entende aqueles bens que são secundariamente atingidos a partir de determinada prática, mas que, além de não lhe serem intrínsecos, não lhe são exclusivos. Com o clássico exemplo do xadrez termos, em outros termos, a seguinte formulação: o xadrez é uma atividade que possui padrões que distinguem objetivamente como jogá-lo, quais são os movimentos permitidos, como funciona uma partida etc. Além disso, ela produz bens

[30] Com exceção da virtude intelectual.
[31] MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*, 2007, p. 187.

internos, como o desenvolvimento do raciocínio estratégico e analítico imaginativo do indivíduo que o pratica. Paralelamente, os bens externos um jogador de xadrez são a fama e a riqueza. MacIntyre, com base nesses conceitos, cria um conceito inicial de virtude:

> It is characteristic of what I have called external goods that when achieved they are always some individual's property and possession. Moreover, characteristically they are such that the more someone has of them, the less there is for other people. […]External goods are therefore characteristically objects of competition in which there must be losers and winners. Internal goods are indeed the outcome of competition to excel, but it is characteristic of them that their achievement is a good for the whole community who participate into practice[…] A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving such goods.[32]

Assim, diante das distintas facetas que cada indivíduo possui em todos os campos da sua vida social, o indivíduo pode, por meio de práticas, obter bens internos. Essas práticas são indissociáveis do contexto nas quais elas se inserem. Somente por meio da história e do contexto social nos quais essas práticas se incluem que elas podem ser interpretadas – esse é o papel da tradição.

Quando o indivíduo é excelente em algum dos diversos âmbitos de sua vida, como, por exemplo, ser bom amigo, pai ou jogador de xadrez, ele adquire também virtude. Porém, a prática não é capaz, sozinha, de abarcar todas as dimensões da virtude. Isso porque um indivíduo pode, contraditoriamente, estar engajado em algumas práticas, como a tortura, que são moralmente reprováveis. O conjunto de suas ações, sob a perspectiva de sua vida inteira como uma história inserida no tempo, seria negativo. A solução de MacIntyre é conceber a vida humana como um todo em uma narrativa, e não apenas como um conjunto de práticas isoladas. Para ele, a condição humana é essencialmente narrativa porque as ações devem ser contextualizadas. Assim, as práticas devem ser inseridas nos contextos aos quais elas pertencem de modo que elas sejam vistas como um conjunto que forma uma narrativa. Compreender o contexto e o *continuum* de ações na narrativa da vida do indivíduo é fundamental para tornar as práticas inteligíveis.

A crítica de MacIntyre é, neste aspecto, diretamente voltada ao individualismo moderno. O indivíduo moderno estaria completamente distante do contexto histórico-narrativo ao qual ele pertence. A tentativa do projeto iluminista de elaborar uma regra

[32] Idem, p. 190 e 191.

universal para a moralidade retira tanto o *continuum* de ações quanto o contexto no qual elas se inserem; é por isso que ele estava fadado ao fracasso.

NATUREZA HUMANA E TELOS

A obra de Rousseau é conhecida por alguns paradoxos. Um dos mais famosos deles, certamente, diz respeito à contrariedade de duas alegações sobre a condição humana: a) o homem é naturalmente bom e b) o homem é mau e vicioso. Para alguns estudiosos da obra de Rousseau, a discussão sobre a bondade natural do homem sequer é válida já que essa afirmação seria derivada apenas da experiência pessoal do próprio Rousseau, escritor contraditório do século das luzes que, além de ter sido perseguido intelectualmente, era, segundo Shinz, extremamente paranoico[1]. Outros intérpretes, por outro lado, sustentam que esse paradoxo é apenas aparente, e tem lugar somente em leituras superficiais de sua obra. Qualquer exame mais profundo revelaria que, apesar de serem dirigidas ao mesmo sujeito, são proferidas em referência a momentos evolutivos distintos da obra. Quando Rousseau afirma que o homem é naturalmente bom, ele se refere tanto ao "homem no estado de natureza" quanto ao "homem no estado civil", mas, ao se referir ao homem mau e vicioso, dirige-se apenas ao último. Com isso Rousseau quer afirmar que a natureza humana é universalmente boa, independentemente do meio no qual nasça o homem. Exclusivamente no meio civil, todavia, o homem se torna vicioso, pois os elementos do estado de natureza se alteram de tal forma que transformam as desigualdades naturais em sociais, introduzindo, desse modo, princípios impulsores artificiais às ações humanas. Para Rousseau, a transformação da bondade natural humana em vício no meio social é um processo inevitável, pois o homem desenvolve, na passagem do estado de natureza para a vida em comunidade, uma forma negativa de *amour de soi-même*. O que impede que o homem civil seja bom, portanto, não é a alteração da sua natureza, mas sim o cultivo de uma forma artificial de *amour* que é essencialmente comparativa, e o impossibilita de se manter guiado, como era no estado de natureza, pela "*douce voix*" da natureza, representada no estado civil pela consciência[2].

Assim como outros filósofos modernos, Rousseau parece repudiar uma visão teleológica clássica e diminuir consideravelmente o entendimento do que é natural para o homem. Com isso, quero dizer que, ao invés de abarcarem o aperfeiçoamento da alma na busca por um fim (a saber, felicidade) como partes intrínsecas da natureza humana, filósofos modernos tendem a reduzir o papel da natureza à manutenção do sentimento de

[1] SCHINZ, Albert**.** *La théorie de la bonté naturelle,* 1913, p. 435.
[2] ROUSSEAU, Jean-Jacques**.** *Discours sur les sciences et les arts*, 2008, p. 52.

autopreservação. Rousseau é um autor de "transição", pois sua obra compartilha, em parte, dessa visão, mas, ao mesmo tempo, também compartilha de elementos que incluem a prática de virtudes e o aperfeiçoamento da alma visando à felicidade como fundamentos de sua filosofia moral e política. Para Rousseau, de fato, o sentimento de autopreservação é dado naturalmente ao homem como princípio de sua sobrevivência, assim como afirmaram outros filósofos modernos. As semelhanças com os modernos sobre esse assunto é simplesmente essa, porque Rousseau descreve que, aliado ao sentimento de autopreservação, existe outro princípio motor natural, a *pitié*, a virtude natural por excelência. Como pretendo mostrar, a teoria moral de Rousseau aproxima-se mais das teorias morais clássicas comumente chamadas de ética das virtudes, pois ambas compartilham de elementos constituintes semelhantes. O caso de Rousseau, especificamente, pode ser apresentado da seguinte maneira: embora a natureza não dite diretamente um *telos* para a conduta da vida humana, ela o faz por meio das potencialidades dadas ao homem natural, como a razão, liberdade, *perfectibilité*, consciência, e, principalmente, ao dotar o homem natural essencialmente de uma virtude da qual se derivam muitas outras.

Pretendo neste capítulo, portanto, analisar as características do homem natural no estado de natureza para compreender a relação entre natureza, homem e *telos*. É interessante ressaltar que as teorias de outros filósofos sobre o homem natural (como as de Hobbes, Locke e Pufendorf) eram consideradas errôneas por Rousseau porque destacavam características que só poderiam ser adquiridas socialmente e através de eventos históricos inevitáveis[3]. Consequentemente, para Rousseau, esses autores teriam falhado ao retratar a real natureza humana. Rousseau julga descrever, portanto, a natureza humana originária, e não a construída por meio de suas potencialidades, e pretendeu apresentar, no *Segundo Discurso*, apenas o homem natural.

2.1 – O estado de natureza

[3] Para uma comparação mais completa entre Hobbes, Locke, Pufendorf e Rousseau, consultar: VOKLER, Robert. *Rousseau – A very short introduction***.** Nova York: Oxford University Press, 2001; DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo.* São Paulo: Discurso Editorial, 2009; VAUGHAN, C. *The political writings of J-J Rousseau*, Vol. II. Cambrigde: Cambrigde University Press, 1915.

O *Segundo Discurso*, ou o *Discurso sobre a Desigualdade entre os homens*, de 1753, é uma das obras mais importantes e substanciais de Rousseau. Essa obra concorreu, sem sucesso, a ganhar o prêmio proposto pela Academia de Dijon acerca da desigualdade entre os homens e sua aceitabilidade pela lei natural. De conteúdo bastante diverso, é nessa obra que Rousseau expõe sua teoria acerca da evolução histórica do homem, esboça conceitos de virtude e disserta pela primeira vez sobre a natureza humana. É nessa obra também que Rousseau introduz o conceito estado de natureza, o primeiro estágio da vida humana anterior à sociedade civil, no qual teria vivido o seu célebre "homem selvagem". Comentadores famosos de Rousseau, como, por exemplo, Cassirer e Derathé, afirmaram que Rousseau acreditava na existência factual de um estado de natureza, diferentemente de Kant, que o utilizou apenas como uma hipótese[4]. Ainda que Rousseau tenha se comprometido com a ideia do estado de natureza como um período que realmente ocorreu, e, considerando a improbabilidade que este período tenha realmente ocorrido, é relevante reconhecer a importância do estado de natureza como hipótese para a obra de Rousseau.

A primeira parte do *Segundo Discurso* é dedicada às descrições que tomamos como hipotéticas do mundo e do homem no puro estado de natureza. Existem duas maneiras de conceber o estado de natureza, segundo Derathé[5]. A primeira consiste em caracterizá-lo como o estado no qual o homem viveria isolado, com a privação da comodidade da vida social. A segunda maneira, e mais relevante do ponto de vista político, também chamada de "liberdade natural" por Derathé, refere-se ao estado no qual os indivíduos, apesar de conviverem socialmente, possuiriam independência em relação a qualquer regime político. A segunda concepção de estado de natureza é aquela que se opõe diretamente ao estado civil. No *Contrato Social*, ao tratar do estado civil, Rousseau parece apenas opô-lo ao estado de natureza no âmbito político. Rousseau contrabalança a perda da liberdade natural e do direito ilimitado às ações com os ganhos auferidos pela liberdade civil e pelo direito à propriedade:

> Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale; et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre

[4] CASSIRER, Ernst**.** *Rousseau, Kant and Goethe : Two Essays*, 1970, p. 24; DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, 2009, p. 195.
[5] DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, 2009, p. 197.

positif.[6]

No entanto, o estado de natureza descrito por Rousseau abarca, surpreendentemente, as duas concepções distintas propostas por Derathé. Isso porque seu estado de natureza é caracterizado como um ambiente sem qualquer regime político que restrinja a liberdade dos indivíduos e, ao mesmo tempo, seus indivíduos são, de maneira geral, isolados, pois, como o próprio Rousseau descreve no *Segundo Discurso*, aproximam-se apenas com interesses reprodutivos em função de sua sexualidade casual. Nesse sentido, contrapõe-se aos modelos de estado de natureza que podem ser descritos, resguardadas as devidas diferenças, como estados de liberdade natural. Para Rousseau, o retorno ao estado de natureza é necessário para o estudo do que Rousseau denominou ser o "mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos", o conhecimento do homem. Rousseau observa os elementos que caracterizam o homem natural e o homem civil, e analisa o que os diferenciam[7].

2.2 – O homem natural

Rousseau descreve o homem natural através de três aspectos: o homem físico, o homem psicológico, e o homem moral. O homem físico seria dotado de uma organização fisiológica perfeita, com suas necessidades satisfeitas com facilidade. O homem natural é forte e autossuficiente em função da seleção natural, além de destemido e não tímido. Psicologicamente, o homem natural é descrito como dotado de sentidos, de onde provêm as ideias, percepções e sensações. Rousseau crê que tanto os homens quanto os animais possuem sentidos, e, por isso, os animais também têm ideias. Para diferenciar os homens selvagens dos animais, Rousseau destaca três elementos: a liberdade, que é a capacidade humana de agir de acordo ou contrariamente aos instintos dados pelas paixões; a razão, um engenho intelectual cultivado pelas paixões; e, finalmente, o outro aspecto que diferencia o homem selvagem dos animais é a faculdade de se aperfeiçoar. Segundo Rousseau, os animais atingiriam seu potencial máximo poucos meses após seu nascimento, enquanto os humanos, dotados da

[6] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social***,** 2006, pg. 17.
[7] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalite parmi les hommes*, 2008, p. 15.

liberdade, são capazes de atitudes que, uma a uma, desenvolvem suas paixões. Rousseau relata que a razão é incitada por essas paixões, e se desenvolve também, possibilitado que o indivíduo se aperfeiçoe. Paralelamente, os humanos também são capazes de retroceder, o que, segundo Rousseau, seria o responsável pela infelicidade humana. A aproximação entre o homem selvagem e os animais é bastante flagrante no *Segundo Discurso*. Os elementos citados para distingui-los existem apenas em potencialidade, por isso que, para Rousseau, o homem natural, que ainda não tinha se aperfeiçoado, vivia, de fato, como um animal. A esse homem natural estendiam-se os rótulos de amoral e de felizes, dado também aos animais[8].

2.2.1 – As propriedades da natureza humana

O homem selvagem, conforme descreve Rousseau no *Segundo Discurso*, possui sua natureza caracterizada por meio de três elementos anteriores à razão: *amour de soi-même*, *pitié* e *perfectibilité*. Por "anteriores à razão", entende-se que esses elementos não são conscientemente formulados e posteriormente incorporados por deliberação; são, portanto, disposições inerentes aos seres humanos. Reisert sintetiza:

> Rousseau has introduced a simple model of human nature. By nature, human beings are ignorant, but perfectible: capable of acquiring language and of learning to reason abstractly. We are also sensitive beings, that is to say, we get information from our senses and respond emotionally (...). As sensitive creatures, the most fundamental principle of our actions (our most basic motive) is self-love, the desire to our own welfare. At first, (...) we live an existence close to that of the animals, our instinctive desires and aversions lead us more or less reliably to preserve ourselves. (...) A second basic, albeit not absolutely fundamental, principle of our action is pity: the aversion to witness the suffering of others like ourselves.[9]

Faz-se aqui necessária a distinção prévia entre os dois tipos de propriedade da natureza humana, a saber, as potencialidades abstratas intrínsecas e suas expressões determinadas. As potencialidades abstratas intrínsecas são as características constitutivas da natureza humana. Segundo Rousseau, estão universalmente presentes em todos os seres humanos. Já as expressões determinadas das potencialidades abstratas dos homens correspondem às variáveis

[8] Idem, p. 43 e 44.
[9] REISERT, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau*, 2003, p. 36 e 37.

que podem ser geradas através dessas potencialidades. Embora Rousseau afirme, em diversos momentos, que existe um conjunto de variáveis recorrentes na sociedade civil viciosa, não se pode afirmar que essas variáveis sejam limitadas a esse conjunto. O *amour de soi-même*, o princípio de autopreservação e a *pitié*, a virtude da compaixão, são princípios morais naturais. A compaixão, diretamente relacionada ao sentimento de *amour de soi-même*, é, para Rousseau, a "faculdade virtuosa", a virtude natural por excelência, anterior à razão, e é dela que derivam todas as outras virtudes:

> Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion: telle est la force de la pitié naturelle que les moeurs les plus dépravées ont encore peine à détruire. (...) De cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir: c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix.[10]

Rousseau estabelece, portanto, uma relação intrínseca entre a constituição da natureza humana e a moralidade. Tanto o *amour de soi-même*, quanto, principalmente, a *pitié*, são os elementos responsáveis, aliados a certas expressões determinadas das potencialidades abstratas, pela moralidade. É por isso que o homem natural não é, como já dito, nem imoral, nem moral. Ele é, simplesmente, amoral, pois desconhece tanto as virtudes quanto os vícios, tanto o bem quanto o mal. A caracterização do homem natural como amoral, um ignorante em relação às virtudes, é bastante significativa, pois deixa claro como que a prática das virtudes está subordinada ao uso da liberdade, consciência e da razão, ainda ausentes no homem natural. A diferenciação entre o homem natural e os animais talvez fique mais clara, aqui, se posta da seguinte maneira: apesar de viver de maneira amoral e feliz no estado de natureza, o homem, diferentemente dos animais, possui elementos em potencialidade (a liberdade, a razão e a imaginação) que se desenvolvem e o levam, inevitavelmente, à sociedade civil, e, consequentemente, à moralidade. Os animais, privados desses elementos, mantém-se incapazes de qualquer avanço, seja tanto em relação às suas próprias características, quanto em relação ao desenvolvimento social entre eles. Destaca-se aqui um esboço da ideia insistente nos escritos de Rousseau segundo a qual a felicidade na sociedade civil depende de

[10] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalite parmi les hommes*, 2008, p. 51 e 52.

elementos como a razão, a consciência, a liberdade e a *perfectibilité* positiva[11]. No próximo capítulo deste trabalho, pretendo mostrar como essa síntese possui fundamental importância na filosofia moral de Rousseau. Isso porque a capacidade de se aperfeiçoar por meio de escolhas possibilitadas pela liberdade e pela razão constitui a prática da virtude rousseauniana.

É interessante também destacar a questão da linguagem, que oscila entre duas concepções distintas sobre sua origem. A primeira concepção alega que a linguagem foi criada em função da *perfectibilité*, ou seja, seria apenas mais um atributo gerado por meio das potencialidades humanas. A segunda concepção sobre a origem da linguagem a postula como uma característica primária do homem – inata – e, portanto, responsável, parcialmente, pela *perfectibilité*. Rousseau se demonstra mais inclinado a aceitar a segunda concepção, apesar, como aponta Politzer, "*do seu óbvio dano à teoria da insociabilidade natural"*[12]. Rousseau escapa da contradição diminuindo o papel da linguagem na sociedade. Para ele, a linguagem não é pré-requisito básico para a comunicação social, pois os homens poderiam continuar se comunicando, como o homem natural fazia, por meio de gestos. Os avanços da linguagem serviriam para a expressão da razão e das paixões humanas, que se desenvolveram, conforme Rousseau relata no *Segundo Discurso* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, paralelamente à razão, à imaginação e à abstração. Portanto, apesar da linguagem ser incluída na literatura clássica sobre Rousseau como elemento que diferencia o homem natural dos animais, ela figura, de fato, como uma semelhança. Isso porque a linguagem à qual Rousseau se refere, no caso do homem natural, é apenas limitada a gritos e gestos, sabidamente comuns aos animais. O que difere a linguagem humana da linguagem animal é a capacidade de evolução, mas, no estado de natureza, ambas possuem o mesmo status.

Embora Rousseau alegue que tanto o homem natural quanto os animais sejam guiados pelos mesmos princípios – o *amour de soi-même* e a *pitié* –, creio que uma análise mais profunda dos dois conceitos mostre como eles são distintos desde o estado de natureza, no qual as potencialidades humanas ainda não haviam se desenvolvido. Antes disso, no entanto, é necessário compreender o que é a *perfectibilité*. Rousseau acredita que os homens são dotados, em potencialidade, de poderes cognitivos como consciência, imaginação, memória, reflexão, abstração e razão. A *perfectibilité* é a capacidade exclusivamente humana de desenvolver e transformar capacidades latentes e paixões em habilidades e novas paixões. O

---

[11] O termo "*perfectibilité* positiva" jamais foi usado por Rousseau. Usei-o aqui para me referir a avanços positivos das potencialidades humanas em oposição ao curso negativo do desenvolvimento dessas mesmas potencialidades.

[12] POLITZER, Robert. *A detail in Rousseau's thought*, 1957, p. 45.

homem selvagem possui diversas potencialidades, mas apenas por meio de determinadas circunstâncias é que elas se transformaram em habilidades práticas, como deixa claro essa conhecida passagem do *Segundo Discurso*: *"Ce fut par une providence très sage, que les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives, et inutiles au besoin"*[13].

2.2.2 – *Amour de soi-même*, *amour-propre*, *pitié* e moralidade

O *amour de soi-même* é uma disposição fundamental a todos os seres sensíveis, incluindo o ser humano, pois diz respeito à preocupação natural pela conservação e bem-estar dos seres:

> La source de nos passions, l'origine et le principe de tous les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'amour de soi: passion primitive, inée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications.(...) L'amour de soi-même est bon, toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse.[14]

Nos homens, o *amour de soi-même* é a fonte de todas as paixões. Segundo Cooper, o *amour de soi-même* é também a fonte de todos os sentimentos que constituem a substância da identidade do homem e, consequentemente, é componente decisivo para os âmbitos morais e políticos. Cohen chama a atenção para o fato de esse ser um conceito de difícil compreensão *"porque o que amamos em amar a nós mesmo depende em parte de como nos concebemos. Mas, não importa o que mais envolva, o amour de soi-même inclui a preocupação em nos preservar e em preservar os meios dessa preservação*"[15]. Além disso, o *amour de soi-même*, assim como o amor por outras pessoas, diz respeito à avaliação tanto quanto à afeição. O *amour de soi-même*, apesar de comportar certo grau de comparação, não é intrinsecamente comparativo, como é o *amour-propre*.

---

[13] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalite parmi les hommes,* 2008, p. 43.
[14] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou de l'éducation***,** 1851, p. 240.
[15] COHEN, Joshua**.** *Rousseau, a free community of equals*, 2010, p. 101.

O *amour de soi-même* é a preocupação natural com o próprio bem-estar, é o princípio da autopreservação, o instinto de cuidar de sua própria sobrevivência. O *amour de soi-même*, no estado de natureza, diz respeito somente a essa preservação física. No estado civil, no entanto, com o surgimento da razão e a partir das comparações feitas pelo indivíduo entre si, seus semelhantes e as coisas, o *amour de soi-même* admite uma forma dualista:

> L'amour de soi n'est plus une passion simple, mais elle a deux principes, savoir, l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien être n'est pas le même. L'appétît des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour, développé et rendu actif, port le nom de conscience ; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec des lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières de l'homme qu'il parvient à connoître l'ordre, et ce n'est que quand il le connoît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé et qui n'a point vu ses rapports.[16]

O *amour de soi-même* é, portanto, a paixão da qual deriva a consciência, um dos princípios morais fundamentais à teoria de Rousseau. Rousseau considera a consciência como um aspecto do *amour de soi-même* porque a consciência se preocupa com o bem-estar do homem no seu aspecto mais elevado: o bem-estar da alma. O *amour-propre* é comumente descrito como um tipo transformado e negativo de *amour de soi-même*, inevitável no estado civil:

> Les passions (...) sont (...) le mobile de toute action, mais plus vives plus ardentes ou seulement plus simples et plus pures, elles prennent par cela seul un caractère tout différent. (...)Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent et n'ayant que l'amour de soi pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence: mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écarter que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et changent comment l'amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre; c'est-a-dire un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui.[17]

O *amour-propre* seria essencialmente comparativo e o responsável pelos comportamentos imorais dos homens civis. E, de fato, o *amour-propre* é uma paixão

---

[16] ROUSSEAU, Jean-Jacques *Lettre à M. de Beaumont*, 1959, p. 760.
[17] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1999, p. 67 e 68.

comparativa. Dent ressalta que o "*amour-propre* (...) *está centralmente preocupado com o tipo e o grau de consideração a ser dado a alguém pelas outras pessoas*"[18]. Pretendo mostrar, no entanto, que seus aspectos comparativo e competitivo não são necessariamente negativos. Isso porque o *amour-propre* não seria exclusivamente negativo, e seu polo positivo desempenharia grande papel na sociabilidade e na moralidade do homem civil[19].

No estado de natureza, Rousseau supunha que as crianças eram geradas e só recebiam cuidados até que sua sobrevivência mínima fosse garantida. Assim, antes de a criança poder criar uma identidade do "eu", ela já se encontrava solitária e isolada. No estado civil, contrariamente, as crianças criam essa identidade ao redor de diversas pessoas, como os pais, tios, amigos da família à qual ela pertence. Dessa forma, o "eu" do estado civil se forma de maneira distinta do eu formado no estado de natureza: enquanto o homem natural reconhece seu eu por si só, o homem civil reconhece seu eu por si só e por comparação aos outros. Esse é o aspecto comparativo e inevitável que caracteriza o *amour-propre*. No entanto, apesar de intrínseco à natureza humana, as expressões do *amour-propre* são circunstanciais.

> Mon Emile n'ayant jusqu'à présent regardé que lui-même, le premier regard qu'il jette sur ses semblables le porte à se comparer avec eux ; et le premier sentiment qu'excite en lui cette comparaison est de désirer la première place. Voilà le point où l'amour de soi se change en amour-propre, et où commencent à naître toutes les passiosn qui tiennet à celle-là.[20]

Em diversas passagens de sua obra, Rousseau descreve a transformação do *amour de soi-même* em *amour-propre* como extremamente negativa quando o aspecto comparativo intrínseco ao último é aliado à necessidade de ocupar uma posição superior em relação aos outros e à necessidade de uma extrema estima alheia. Ainda recém-nascida, a criança, guiada pelo seu instinto de sobrevivência, coloca seu bem-estar acima do bem-estar dos outros. Quando não é propriamente educada, a criança mantém o sentimento de que suas necessidades são superiores às dos outros. Quando uma criança é propriamente educada, no entanto, o *amour-propre* é tanto uma força positiva ao reconhecimento das capacidades do indivíduo quanto de sociabilidade e ordem social:

---

[18] DENT, N.J.H; O'HAGAN, Timothy. *Rousseau on amour-propre*, 1998, p. 58.
[19] Devo a O'Hagan, Timothy. *Rousseau*. Londres, Routledge, 2003, p. 166 a 175, a sequência dessa argumentação.
[20] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou de l'éducation*, 1851, p. 27.

> Quoique le désir de plaire ne le laisse plus absolument indifférent sur l'opinion d'autrui, il ne prendra de cette opinion que ce qui rapporte immédiatement à sa personne, sans se soucier des appréciations arbitraires qui n'ont de lois que la mode ou les préjugés. Il aura l'orgueil de vouloir bien faire tout ce qu'il fait, même de le vouloir faire mieux qu'un autre : à la course il voudra être le plus léger ; à la lutte, le plus fort ; au travail, le plus habile ; aux jeux d'adresse, le plus adroit ; mais il recherchera peu les avantages que ne sont pas clairs par eux-mêmes, et qui ont besoin d'être constatés par le jugement d'autrui, comme d'avoir plus d'esprit qu'un autre, de parler mieux, d'être plus savant, et : encore moins ceux qui tiennet point du tout à la personne, comme d'être d'une plus grande naissance, d'être estimé plus roche plus en crédit, plus consideré, d'en imposer par un plus grand faste.[21]

Assim, o aspecto comparativo e competitivo do *amour-propre* incentiva o indivíduo a desenvolver suas características da melhor maneira possível. No entanto, duas condições devem ser observadas: (1) que o pupilo saiba diferenciar corretamente superioridade por acaso de superioridade pelas suas habilidades e méritos; e (2) que os indivíduos com quem ele convive e de quem ele estima as opiniões estejam aptos a reconhecer o que é digno de reconhecimento. Em outros termos, o pupilo só deve se reconhecer como bom quando existe mérito pela ação e a estima dos outros só deve ser tida como válida quando os outros têm discernimento para julgar uma ação – ou seja, serão seus semelhantes em bondade e virtude.

> L'amour propre est un instrument utile, mais dangerux; solvente il blesse la main qui s'en sert, et fait rarement du bien sans mal. Émile, en considérant son rang dans l'espèce humaine et s'y voyant si heureusement placé, sera tenté de faire honneur à sa raison de l'ouvrage de la vôtre, et d'attribuer à son mérite l'effet de son bonheur.[22]

> Aimant les hommes parce qu'ils sont ses semblables, il aimera surtout ceux qui lui ressemblent le plus, parce qu'il se sentira bon ; et, jugeant de cette ressemblance par conformité des goûts dans les choses morales, en tout ce qui tient au bon caractère, il sera fort aise d'être approuvé. Il ne se dira pas précisément, Je me réjouis parce qu'on m'approuve ; mais, Je me réjouis parce qu'on approuve ce que j'ai fait de bien ; je me réjouis de ce que les gens qui m'honorent se font honneur ; tant qu'ils jugeront aussi sainement, il sera beau d'obtenir leur estime.[23]

O *amour-propre*, aliado à reflexão, seria também, portanto, uma maneira de, por semelhança, descobrir os outros e de se descobrir como ser moral:

---

[21] Idem, p. 412.
[22] Idem, p. 284.
[23] Idem, p. 412.

> Tant que as sensibilité reste bornée à son individu, il n'y a rien de moral dans ses actions; ce n'est que quand elle commence à s'étendre hors de lui, qu'il prend d'abord les sentiments, ensuite les notions du bien et du mal, qui le constituent véritablement homme et partie intégrante de son espèce.[24]

O'Hagan chama atenção para importância da imaginação neste processo. Segundo ele, é a imaginação que torna possível, junto com o *amour-propre*, que o indivíduo reconheça que o outro também é um indivíduo como ele. Isto e, o reconhecimento das semelhanças é o que permite que o indivíduo reconheça o outro como igual e lhe atribua o mesmo respeito, apreço e direitos que ele tem para consigo:

> Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de coeur d'homme dans lequel cette certu n'ait sa racine. Moins l'objet de nos soins tient immédiatement à nous-mêmes, moins illusion de l'intérêt particulier est à craindre; plus on généralise cet intérêt, plus il devient équitable; et l'amour du genre humaine n'est autre chose en nous que l'amour de la justice.[25]

Fonte do reconhecimento do indivíduo como parte de uma sociedade, ele é indiscutivelmente relacionado à moralidade, embora seja, essencialmente, moralmente neutro. Ou seja, apesar de moralmente neutro, a maneira como o *amour-propre* se desenvolve nos indivíduos determina como será o comportamento moral deles. Com o *amour-propre*, a essência comparativa dessa paixão serve como fonte de reconhecimento do outro como igual e, consequentemente, é fonte, em conjunto com outros elementos, de um indivíduo que respeito ao próximo e compreende a necessidade de valores como igualdade e justiça. Além disso, o aspecto comparativo intrínseco ao *amour-propre* do indivíduo bem-educado é o que torna possível que ele desenvolva sua consciência. O Emílio, por exemplo, se compara com os outros e reconhece, por semelhança, outros indivíduos bons e, como já dito, os toma como dignos dos mesmos valores que ele toma para si. Quando seu *amour-propre* propriamente educado se relaciona, por diferença entre os outros indivíduos, a sua *pitié* natural é ativada. Ao se comparar com seres que não são tão bons quanto ele, o pupilo reconhece novamente a sua bondade e sente pena por aqueles que sofrem. Cooper assinala a importância da junção do *amour-propre* à *pitié*:

---

[24] Idem, p. 250.
[25] Idem, p. 294.

> This alliance in Emile's soul between *amour-propre* and natural pity points to the deeper, more philosophical reason for the harmlessness of his [Emile's] *amour-propre*. To say that there's an alliance between Emile's *amour-propre* and natural pity is to say that there is an alliance between his *amour-propre* and his *amour de soi*, since pity is an expression of *amour de soi*. To put it a little differently, it is to say that there is an alliance in him between *amour-propre,* the characteristic that most represents and accounts for man's departure from nature, and nature itself. The unnatural in Emile is in sync with the natural; the discontinuity between nature and human nature is overcome. The birth of *amour-propre* marks the end of original naturalness. But *amour-propre's* alliance with *amour de soi* achieves another kind of naturalness: the alliance between the two is precisely what constitutes civilized naturalness.[26]

Com um *amour-propre* inflado, no entanto, a essência comparativa dessa paixão torna o indivíduo ansioso, inseguro e constantemente carente de estima e apreço. Assim como o *amour-propre* naturalizado, o *amour-propre* inflado nasce como resultado da autoconsciência em relação aos outros, mas as circunstâncias que circundam esse outro tipo de *amour-propre* são completamente distintas. Desde recém-nascidas, as crianças têm tendência a desenvolver um tipo de *amour-propre:* com seus choros, sua única forma de se comunicar, priorizam suas necessidades e desejos em relação aos dos outros. O papel da educação, como ficará claro no próximo capítulo, é moderar esse lado negativo do *amour-propre* e fazer com que a criança perceba o outro como igual. Isso só é possível, no entanto, em desenvolvimento conjunto com a imaginação, a reflexão e a razão, ainda ausentes nos recém-nascidos. Quando o desenvolvimento dessas capacidades não é estritamente controlado, por meio da educação, para se aliar em conformidade natural com o *amour-propre* naturalizado, o último se torna inflado. Isto é, a relativização do eu em relação aos outros é de superioridade, de necessidade constante de apreço e reconhecimento. Rousseau o define como:

> Un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur. Ceci bien entendu, je dis que dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'amour-propre n'existe pas.[27]

O *amour-propre* inflado é, portanto, a preocupação abstrata com a maneira pela qual o indivíduo é avaliado ou gostaria de sê-lo no meio social, gerando aflição para aquele que

---

[26] COOPER, Laurence. *Rousseau, nature and the problem of the good life*, 1999, p. 148.
[27] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *De l'inégalite parmi les hommes,* 2008, Nota 15, p. 122 e 123.

depende da opinião alheia para valorizar-se. Quando um indivíduo age guiado pelo *amour de soi-même* e *amour-propre* naturalizado, ele valoriza o seu bem-estar da mesma forma que valoriza o bem-estar do outro, agindo de forma igualitária. O *amour-propre* inflado, ao contrário, indica que o indivíduo prioriza o seu bem-estar e valorização mais do que os dos outros, impossibilitando sua própria estima e felicidade, além da criação e a manutenção de elementos democráticos e republicanos fundamentais à teoria política de Rousseau. [28]

A *pitié* é uma predisposição a agir com aversão ao sofrimento dos outros, em uma definição curta e clássica. Rousseau dedica-se pouco a criar uma definição mais abrangente, e, mesmo no *Emílio*, obra na qual destaca a importância de preservá-la tanto quanto possível para evitar o surgimento do *amour-propre* inflado, não cria uma definição mais satisfatória. É considerada a fonte de todas as outras virtudes, assim como a vaidade é considerada a fonte de todos os vícios. Apesar de Rousseau jamais ter elucidado seu conceito sistematicamente em nenhuma de suas obras, a importância da *pitié* para a compreensão de seu trabalho é tamanha que ele salienta que, mesmo que a natureza não tivesse dotado o homem desse princípio, a razão chegaria à sua formulação, pois ele diz respeito à preservação da espécie humana.

> Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que, de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain; et c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants.[29]

O *amour de soi-même*, o *amour-propre* naturalizado e a *pitié* são consideradas propriedades naturais igualitárias, complementares e fundadoras da consciência e justiça, já que o indivíduo que age guiado por elas sente que seu próprio bem-estar é tão válido quanto o bem-estar dos outros, além de sentir uma aversão natural ao sofrimento alheio. Podem ser expressos de diversas formas, dependendo das circunstâncias sociais, históricas etc. As expressões da *pitié* (as virtudes) não são naturais em sentido estrito, mas o são na medida em que estão ligadas, simultaneamente, a dois princípios naturais por excelência, a saber, a própria *pitié* e o *amour de soi-même*. Creio que, ainda que Rousseau as classifique como artificiais, não o faz atribuindo ao termo "artificial", especificamente nesse caso, alguma

[28] No capítulo III desta dissertação, veremos como o princípio igualitário do *amour de soi-même* é fundamental para a criação de uma república virtuosa de cidadãos virtuosos.
[29] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou de l'éducation*, 1851, p. 276.

conotação negativa, como acrescenta, constantemente, ao *amour-propre* inflado e à vaidade. O termo artificial, nesse caso, apenas opõe-se ao termo natural. Isto é, apesar de não serem naturais no estado de natureza, são naturais por serem potencialidades abstratas presentes no estado de natureza e por serem derivadas de princípios naturais.

Presente de forma natural, a piedade é a primeira virtude do homem. Todas as emoções associáveis a processos civilizadores são formas de piedade. Para Rousseau, desse modo, a natureza, apesar de não ter ditado um *telos* direto ao homem, o dotou de elementos naturais e potencialidades para que esse *telos* possa ser descoberto e realizado. A prática das virtudes, por vezes encaradas como um fim, é apenas um meio para que o homem se encontre com seus elementos naturais e utilize, ao mesmo tempo, o máximo de suas potencialidades. Segundo Rousseau, é dessa forma que o homem civil pode alcançar a felicidade.

Rousseau alega, na Carta ao Arcebispo de Beaumont, que "o princípio fundamental de toda a moralidade (...) é que o homem é um ser naturalmente bom."[30]. Afirmar que a bondade natural do homem fundamenta a moralidade equivale a dizer que o *amour de soi-même* e a *pitié*, a virtude da qual derivam todas as outras, também são os alicerces da moralidade. Isso porque a bondade humana é derivada dos princípios naturais humanos. Embora o homem natural seja bom, porque ele é guiado pelo *amour de soi-même* e pela *pitié*, isso não significa dizer que ele é moral, pois a moralidade depende da existência da consciência, da razão e da liberdade, ausentes no homem natural. Além disso, o homem natural não poderia conhecer a moralidade, porque essa é uma criação social existente apenas quando há interação entre os homens. O papel do *amour de soi-même*, que Rousseau julgou transformado no homem civil, é guiar a *pitié* durante os avanços das potencialidades naturais humanas. Em suma, assim, o homem natural é dotado dos atributos latentes da liberdade, razão, consciência e perfectibilidade, e é guiado pelo *amour de soi-même* e pela *pitié*. Todos esses elementos, aliados a um curso determinístico da história, faz com que os homens modifiquem suas paixões naturais e construam princípios morais. Para Rousseau, portanto, o homem é naturalmente dotado de elementos que podem conduzi-lo à prática da sua bondade natural no meio social. Se o homem tivesse descoberto o contrato social mantendo seus princípios naturais, a fundação da sociedade, segundo Rousseau, poderia ser considerada um "instante feliz"[31]. No entanto, como pretendo mostrar a seguir, Rousseau explica, por meio da sua teoria determinista da história e do surgimento da desigualdade, que a transformação do homem natural até o homem civil é fortemente marcada pela inevitabilidade do *amour-propre*

[30] ROUSSEAU, Jean-Jacques *Lettre à M. de Beaumont*, 1959, p. 935.
[31] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*, 2008, p. 42.

inflado.

2.2.3 – A questão da plasticidade da natureza humana

Cooper classifica o *Segundo Discurso* de "história da natureza humana" pelo fato de Rousseau de ter pretendido narrar a história da humanidade bem como as transformações pelas quais passou a natureza humana[32]. A capacidade que a natureza humana tem de se transformar, a qual Rousseau se refere como a *perfectibilité*, aliada a um ambiente corrupto como o social, teria impossibilitado o homem civil de manter seus princípios naturais, e, consequentemente, de atingir uma vida feliz. Muitos intérpretes da obra de Rousseau alegam que, se a natureza mudou, ela é mutável e, portanto, não existe de fato. Cabe, portanto, questionar se, de alguma forma, essa plasticidade tem um limite, e qual seria ele. Em outros termos, cabe questionar se Rousseau acredita em algo como natureza humana ou apenas em princípios motores totalmente mutáveis. Cooper argumenta que a visão segundo a qual a natureza humana não existe de fato porque ela foi capaz de se transformar durante o curso dos eventos históricos narrados no *Segundo Discurso* é radicalmente historicista e reduz o termo "natureza humana" a sinônimo de sua própria maleabilidade, a *perfectibilité.* Cooper, então, afirma que *"Rousseau believes that there still is such a thing as human nature, meaning a universal and fairly fixed set of needs, capacities and characteristics"*[33]. Cooper acrescenta a seu argumento a ideia de que os elementos do homem original ainda existem, embora transformados, como é o caso do *amour-propre* naturalizado.

Ainda segundo Cooper, o exemplo do *amour de soi-même*, que, embora comumente se transforme completamente no *amour-propre* inflado, mantém-se nos homens civilizados que são propriamente educados, invalidaria a tese segundo a qual não existe um conjunto de elementos que formam a natureza humana. Isto quer dizer que: (1) o *amour de soi- même* faz parte fixa da natureza humana, embora haja a tendência, no ambiente civilizado, de que ele se modifique; e, principalmente, que (2) existe um "limite para a plasticidade da natureza humana"[34]. Cooper acrescenta também que o processo da evolução descrito por Rousseau no *Segundo Discurso* é melhor compreendido como uma "cadeia inevitável de despertares", e,

---

[32] COOPER, Laurence. *Rousseau, nature and the problem of the good life*, 1999, p. 41.
[33] Idem, p. 42.
[34] Idem, p. 43

por isso, os elementos adquiridos existiam no homem original como capacidades latentes[35]. Isso não quer dizer, no entanto, que as características adquiridas são, de alguma forma, naturais; quer dizer apenas que, tanto o homem original, como o homem civilizado, nascem com os mesmos princípios e capacidades. Cooper sintetiza da seguinte forma seu argumento:

> Whether examining Rousseau's account of man as he is, as he was, or as he might be, we find that the same basic features are assumed to be present. Natural man, savage, citizen, bourgeois, Émile – each has the same deep structures, the same native constitution. What separates one from another is "only" whether and how these same faculties and capacities have developed. (…) As different as they are from their natural ancestors, civilized human beings share the same nature with one another. They are made of the same clay. But human nature is not destiny. Though it defines needs and possibilities, it does not determine character.[36]

Ainda que todos os homens sejam dotados dos mesmos princípios naturais universais, esses princípios não são determinantes para a formação da personalidade dos indivíduos. O homem é essencialmente bom, mas é suscetível a mudanças ambientais tidas por Rousseau como praticamente indesviáveis, comprometendo, portanto, a moralidade. Apesar do ceticismo em relação à existência da moralidade na sociedade civil, a inflexibilidade dos princípios da natureza humana garante, como pretendo mostrar neste trabalho, que a obra moral de Rousseau seja encarada como um conjunto de obras nas quais o homem é visto como um ser teleológico que visa a prática das virtudes.

2.3 – O surgimento do homem civil

A segunda parte do *Segundo Discurso* é dedicada a dissertar sobre a mudança do estado de natureza para a vida social de um ponto de vista histórico. Como já mencionei, apesar da congruência dos fatos históricos se apresentar como uma questão pertinente, não se faz relevante para a discussão em debate. Rousseau alega que o marco da passagem entre o estado de natureza e a vida em sociedade foi a instauração da propriedade privada. Ele

[35] Idem.
[36] Idem.

descreve com minúcia os estágios pelos quais os seres humanos passaram desde o estado de natureza até a sociedade civil.

O primeiro estágio é o (1) *puro estado de natureza*. Nele, o comportamento humano se assemelha ao comportamento animal, e as necessidades humanas são puramente biológicas. No entanto, no curso inevitável da história, surgiram dificuldades para os homens lidarem com os animais e as mudanças climáticas, e ocorreram as primeiras brigas por subsistência. Assim, o homem foi levado à (2) *idade da cooperação elementar*, na qual passam, então, a se relacionar, inclusive no plano moral. Ainda não havia desigualdade além da natural, e as atividades de cooperação eram relativas à subsistência do grupo, como caça e pesca. A cooperação levou rapidamente os homens para a (3) *idade da pedra*, na qual há a descoberta de ferramentas, de armas, e do fogo. A terceira transição, a mais significativa, é a que introduz a (4) *idade do metal*. Rousseau sugere que, através de algum evento natural – possivelmente um vulcão – os homens aprenderam a manipular o metal, transformando-o em ferramentas úteis. A criação dessas ferramentas requer a divisão do trabalho, que gera a primeira fonte de desigualdades não naturais. O mais forte fisicamente passa a realizar determinada tarefa, e o mais inteligente, outras. A divisão do trabalho é considerada um marco histórico importantíssimo para Rousseau, pois o surgimento da desigualdade não natural é uma das causas do nascimento do sentimento de *amour-propre* inflado. Ainda a respeito da idade do metal, cumpre acrescentar que é nesse estágio que houve progressos importantes, como a construção de habitações, a primeira forma de propriedade. Com ela, surgiram as primeiras famílias, atestando o desenvolvimento psicológico do homem em relação ao amor (paternal e conjugal). Nascem também as primeiras vilas, cidades e nações.

Nessa mesma proporção de progresso, a desigualdade e o *amour-propre* se desenvolveram e introduziram o quinto estágio do desenvolvimento humano: (5) *o estado de guerra.* Descrito por Hobbes como estado de natureza original, ele é, para Rousseau, um estágio lamentável resultado de acontecimentos históricos e do desenvolvimento das potencialidades humanas, no seu aspecto mais negativo. Para Hobbes, os homens no estado de natureza (ou guerra) não possuem sentimentos e princípios morais, e, temendo a morte, agem de maneira auto-interessada. Não há, ao contrário da ideia de Rousseau, qualquer espécie de cooperação entre eles, já que não há garantias para respaldar esses acordos. O estabelecimento de um contrato social é a única solução possível para esse problema. Rousseau, apesar de suas diferenças para com Hobbes, parece concordar, pelo menos em parte, com a inevitabilidade de um contrato social. Surge, assim, a (6) *sociedade civil*, que, desse modo como se apresenta – desigual e injusta – não consiste em um contrato social legítimo.

Existe, para Rousseau, uma sétima era, na qual surgiria um contrato social legítimo, descrito em sua famosa obra política *O Contrato Social.* A ideia que se sobressai na segunda parte do *Segundo Discurso*, finalmente, é a de que, diante da amoralidade do homem selvagem, a instauração da propriedade privada é o elemento responsável por inaugurar as noções de propriedade. Ao mesmo tempo, surgiriam as noções de justiça e, consequentemente, de bem e mal.

Com a descrição dos cinco processos históricos pelos quais o homem passou, é possível, agora, descrever o homem civil. Antes, no entanto, uma recapitulação sistemática das características do homem natural se faz importante. Segundo O'Hagan são nove as características do homem natural: (1) são dispersos; (2) são amorais; (3) identificam-se com sua espécie por meio da compaixão (*pitié*); (4) são indiferentes às opiniões dos outros, pois são guiados pelo *amour de soi-même*; (5) são tímidos, mas sem ansiedade; (6) são indolentes; (7) possuem comunicação restrita a gritos de aviso; (8) sexualidade casual e (9) não consideram as desigualdades naturais importantes[37].

No *Primeiro Discurso*, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, Rousseau declara-se inimigo das ciências e das artes. Justifica-se alegando que ambas deterioram os costumes e não levam ao tão aclamado progresso que servia de ideologia para o projeto iluminista. Nessa obra, Rousseau analisa o comportamento do homem civil. Além desse texto, produziu também um extenso prefácio para sua peça *Narcisse* (1752) como anexo às teorias apresentadas no *Primeiro Discurso*. Em ambas as obras, a descrição acerca do comportamento do homem civil é bastante negativa. Os homens civis, em oposição sistemática às características listadas por O'Hagan, seriam: (1) sociais e (2) guiados pela moral – seja pela virtude ou pelo vício; (3) unidos fisicamente em grupos, são isolados da própria espécie em função do *amour-propre*, da razão, reflexão e imaginação; (4) guiados pelo *amour-propre*, são extremamente sensíveis à opinião alheia, o que os torna frágeis e volúveis; (5) agressivos, ansiosos; (6) laboriosos; (7) comunicáveis por meio de linguagem verbal sofisticada; (8) sexuais, com a sexualidade mediada pelo meio social e (9) se importam com as desigualdades. Essas características do homem civil, classificadas por Rousseau como a escravidão ao vício, são provenientes da instauração da propriedade[38]. Rousseau não é contrário a essa instauração, mas demonstra aversão às suas consequências, pois, segundo ele, é a instauração da propriedade privada que institucionaliza a transformação das desigualdades naturais em sociais.

---

[37] O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*, 2003, p. 43.
[38] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Narcisse*, 1979, p. 967.

Contudo, a vida em sociedade pode não ser de todo ruim. No *Contrat Social*, Rousseau indica que a passagem inevitável do estado de natureza para o estado civil poderia ser considerada um marco positivo, pois transformaria o homem de "estúpido e limitado" em um homem com faculdades desenvolvidas. No *Emílio*, Rousseau se esforça justamente para que exista um homem com todas as vantagens adquiridas no meio social, mantendo todas as qualidades que a natureza aparelhou o homem. Ele busca, portanto, livrar seu pupilo da corrupção existente na sociedade, oriunda da instauração do *amour-propre* inflado. No próximo capítulo, tentarei mostrar como Rousseau imagina o processo de educação ideal a fim de evitar o cultivo do *amour-propre* inflado, e como, apesar de ter se transformado ao longo dos eventos históricos, o homem pode manter seus atributos naturais mais básicos, fonte única da sua possível virtude.

2.4 - Felicidade

As *Lettres Morales*, escritas entre 1757 e 1758, tinham o objetivo claro, segundo o próprio Rousseau, de elencar os princípios morais de sua filosofia. As cartas, que jamais foram enviadas à destinatária pretendida, a Comtesse d'Houdetot, possuem limitações em relação à pretensão de Rousseau, pois, ao invés de elencarem princípios morais, as cartas se resumem a dissertar sobre "a boa vida" e sobre a busca pela felicidade. É por esse motivo, como ressalta Di Palma, que, frequentemente, essa obra é ignorada por comentadores, que a reduzem a "manuscritos insignificantes"[39]. A crítica em relação à falta de sistematização dos escritos morais de Rousseau é bastante válida. De fato, ele jamais escreveu, como pretendeu nas *Lettres Morales*, obra alguma na qual tenha se disposto, com sucesso, a ditar regras e princípios morais. Geralmente, ele se resume a dissertar sobre quem o homem deveria ser e como ele pode ser tal homem, como no Emílio. O mérito das *Lettres Morales*, no entanto, existe, e consiste em apontar o princípio que fundamenta, em forma de um sistema completo e unificado, a obra esparsa e pouco sistemática de Rousseau. Neste capítulo, espero apresentar elementos que comprovem, como insinuou Rousseau, que "*l'object de la vie est la félicité de*

[39] DI PALMA, Marco. *The ethics of the lettres morales and Rousseau's philosophical project*, 2002, p. 228.

l'homme"[40].

2.4.1 – Felicidade como equilíbrio

Rousseau é amplamente conhecido por ser bastante pessimista em relação às chances de felicidade da vida humana na sociedade civil dada a corrupção característica desse tipo de sociedade. Diversas imagens de vidas felizes nessas condições, como a comunidade política legítima de Plutarco, a República Romana, ou a sociedade de amigos em Clarens descrita na *Nouvelle Héloïse*, ou, ainda, as sociedades rústicas mencionadas no *Segundo Discurso*, acrescentando, finalmente, à lista, os cidadãos descritos no *Contrato Social*, indicam, no entanto, o contrário. Rousseau, em concreto, apresenta distintas concepções de vida feliz, o que torna a unidade do conceito de felicidade pouco evidente. Essas concepções são correlatas, mas a concepção de vida feliz mais ampla e que parece ser fundamental ao seu sistema é a apresentada no Livro II do *Emílio*: a felicidade como o equilíbrio entre os desejos e as faculdades:

> En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos desirs; car s'ils étoient au dessous de nôtre puissance, une partie de nos facultés resteroit oisive, et nous ne jouirions pas de tout nôtre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos desirs s'étendoient à la fois en plus grand raport, nous n'en deviendrions que plus misérables: mais c'est à diminuer l'excés des desirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que toutes les forces étant en action l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordoné.[41]

Rousseau chega à conclusão acima se baseando na premissa segundo a qual a infelicidade é gerada inevitavelmente do desejo de usufruir de algo do qual se é privado, i.e., quando algum homem é privado de algo que desejou, torna-se infeliz. Para Rousseau, a infelicidade do homem seria gerada pela desproporção entre os desejos e as faculdades. A felicidade do homem dependeria, dessa forma, da sua capacidade de controlar seus desejos de modo a não torná-los inatingíveis.

---

[40] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres morales*, 1969, p. 1087.
[41] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 304.

Rousseau não especifica quais desejos devem estar em perfeito equilíbrio com as faculdades para que o homem consiga ser feliz, e sempre enfatiza que o fundamental é, de fato, o equilíbrio. Por vezes, cumpre elucidar, Rousseau tende a ressaltar a importância do desejo da autoestima para destacar a importância da independência da opinião alheia. É por isso que outro aspecto importante relativo à felicidade na obra de Rousseau é a liberdade, que, nesse contexto, diz respeito à independência de outros seres. O homem feliz não deve depender de outro homem, pois tal dependência é uma fonte constante de infelicidade já que, por instinto de sobrevivência, outros homens sempre preferirão cuidar de si mesmos a ajudar aos outros.

É por considerar extremamente importante esse equilíbrio que Rousseau, além de suposto inimigo das ciências e das artes, tem ressalvas com a imaginação. A imaginação seria a culpada pela extensão desregrada dos desejos, tornando-os impossíveis de serem consumados, pois ela anteciparia, preveria, calcularia e pressuporia diversas situações incompatíveis com as faculdades dos indivíduos. Em outros termos, o indivíduo fisicamente fraco ficaria infeliz por ter se imaginado capaz de carregar um objeto muito pesado, ou o indivíduo pouco inteligente se tornaria infeliz por ter se imaginado ganhador de um grande prêmio intelectual. Essas situações, razoavelmente comuns no cotidiano, exemplificam com simplicidade, mas perfeitamente, a teoria do equilíbrio apresentada até aqui. O indivíduo dotado de faculdades limitadas, ao fazer uso excessivo da sua imaginação, cria desejos irreais acerca de suas capacidades e realizações. Diante da frustração, fica infeliz e tem sua autoestima possivelmente abalada. Assim, parece que a imaginação deve ser sempre mantida sobre vigilância e controle.

Rousseau constrói seu conceito de felicidade baseado nas características constitucionais do homem, como suas paixões, desejos e faculdades. A natureza humana pode ser, portanto, tanto a fonte da miséria quanto da felicidade humana, dependendo, como pretendo explicitar, do direcionamento dado a esses princípios. A concepção rousseauniana de felicidade, apesar de ser completamente fundada nesses preceitos, possui outros aspectos importantes. Antes, porém, de dissertar para além da teoria do equilíbrio, cumpre explicitar qual é a sua relação com o sistema de Rousseau, pois, como pretendo mostrar nesse trabalho, e como sugeriu o próprio Rousseau diversas vezes em seus trabalhos autobiográficos, sua obra deve ser compreendida como um sistema unificado que, como mencionado anteriormente, é interconectado através do princípio da bondade natural do homem.

2.4.2 – A bondade natural do homem

Quando Rousseau se refere ao homem naturalmente bom, ele se refere especialmente ao homem natural, pré-social, irracional e bestial que vivia no estado de natureza. Porém, ele se refere também, em um sentido menos estrito, ao homem primitivo que vivia nas épocas mais tardias do desenvolvimento histórico do homem, como a Idade da Cooperação Elementar e a Idade da Pedra, e ao Emílio, homem civilizado à margem da sociedade. Além desses dois, mas em um sentido menos estrito, o bom cidadão que vive no estado legítimo descrito no *Contrat Social*, recupera sua bondade original, mesmo que ela seja artificial.

O termo "bom", em seu significado estrito, possui um sentido duplo para Rousseau. Por um lado, o homem é bom por ele mesmo, e, por outro, bom pelo outro. Em outros termos, o homem é bom porque ele é naturalmente autossuficiente e bem-ordenado, com seus desejos e faculdades em perfeito equilíbrio. Sem razão, imaginação e memória, o homem natural possui apenas desejos físicos facilmente executáveis na natureza, sem frustrações. Nesse sentido, ele é feliz, pois nenhuma de suas inclinações o leva a desejos impossíveis, ilusórios ou contraditórios. Além dessa acepção, a bondade natural do homem também é entendida em relação ao outro, já que ele é incapaz de ferir alguém. Segundo Melzer, embora o homem natural possa ser violento e cruel, ele é desprovido de qualquer desejo ou necessidade específica de machucar o outro, de paixões e preconceitos que o levariam a um conflito de interesse com outros homens[42]. Como ele é naturalmente autossuficiente, qualquer conflito não lhe é intrínseco, pois sua condição ideal é de paz interior. Como se identifica com o outro, o homem natural demonstra sentimentos rudimentares de compaixão que o dissuadem a provocar violência gratuita. Esse é o conteúdo positivo da bondade natural. A bondade natural está diretamente ligada, portanto, às paixões naturais do homem. O homem é bom, em todos os sentidos apresentados acima, porque ele é motivado apenas por duas paixões, a saber, o *amour de soi-même* e a *pitié*. Rousseau não pretende atribuir qualquer conotação moral a nenhum desses sentidos, pois o homem natural é, como já mencionado anteriormente, amoral. A bondade natural do homem não possui sentido moral algum, e é explicada nos termos da sua autossuficiência, equilíbrio e incapacidade para agir cruelmente com propósito. Em suma, o homem é naturalmente bom porque ele é inofensivo e se preocupa apenas com ele mesmo. Sem os atributos que foram desenvolvidos historicamente no homem civil, como razão e

[42] MELZER, Arthur. *The natural goodness of man*, 1990, p. 37 e 38.

imaginação, seus desejos são ínfimos e reduzidos à sua sobrevivência, sendo que, no estado de natureza, os desejos de sobrevivência são plena e facilmente satisfeitos. É por isso, como já mencionado, que o homem natural é feliz: seus desejos e suas faculdades estão em perfeito equilíbrio:

> C'est ainsi que la nature qui fait tout pour le mieux l'a d'abord institué. Elle ne lui donne immédiatement que les desirs necessaires à sa conservation, et les facultés suffisantes pour les satisfaire. Elle a mis toutes les autres comme en reserve au fond de son ame pour s'y developer au besoin. Ce n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du desir se rencontre et que l'homme n'est pas malheureux.[43]

A relação entre a teoria do equilíbrio como felicidade e a bondade natural pode ser demonstrada, também, através de outro princípio fundamental e famoso de Rousseau: *"[C'est] la societé [qui] déprave et pervertit les hommes*"[44]. No homem civilizado, o *amour de soi-même* se transforma em *amour-propre*, e a voz interior da compaixão evolui para a *"douce voix de la nature",* que, infelizmente, é mais fraca que as paixões e os vícios artificiais criados na sociedade[45]. Portanto, ainda nos sentidos de felicidade apresentados, o homem civil seria o estereótipo de homem infeliz. Dotado de imaginação, memória e razão, entre outros elementos apenas latentes no homem natural, o homem civil desenvolve paixões viciosas (vaidade, orgulho, luxúria, poder etc.) que dificilmente são satisfeitas, e torna-se dependente de outros homens em diversos níveis, entre os quais posso citar os mais básicos, como alimentação e vestuário, e os mais complexos, como afabilidade e curiosidade. Assim sendo, a tese de Rousseau segundo a qual é a sociedade que corrompe o homem está, também, relacionada à sua teoria da felicidade como equilíbrio: a sociedade corrompe os princípios naturais humanos de tal forma que as paixões anseiam desejos irreais, além de tornar o homem dependente de outros, uma fonte constante de frustração e infelicidade, como observa Provencher-Gravel:

> The social system is a contradiction: we get into a state of dependence to try to achieve a better self-sufficiency than when we lived alone; yet the more that we attempt to achieve this self-sufficiency in society, the more we increase our dependence, and the more we get farther from our original end. Society, by definition, is servitude, and

[43] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile,* 1851, p. 304.
[44] Idem, p. 525.
[45] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts***,** 2008, p. 52.

servitude is the source of wickedness.[46]

Cumpre agora explicitar por que, apesar de já terem desenvolvido plenamente suas capacidades e viverem no estado civil, o Emílio, o cidadão patriota e até mesmo o solitário idealizado por Rousseau nas *Rêveries* podem ser considerados homens naturais. O elemento comum, que permite que todos sejam classificados como naturais, é a fonte de suas paixões: o *amour de soi-même*. Embora o *amour de soi-même* comumente se transforme no *amour propre* inflado, ele mantém-se nos homens civilizados que são propriamente educados, como no caso do Emílio, nos homens que se esforçam para se livrarem dos costumes e preconceitos da sociedade e, em uma forma de artificial, nos cidadãos patriotas. Rousseau considera que a sobrevivência do *amour de soi-même* seja suficiente para classificar um homem como natural, embora o termo "natural" não seja atribuído de forma estrita como é ao homem natural no estado de natureza. O *amour de soi-même* "*determines who and what we are, for it is the fountainhead of all our sentiments, and for Rousseau it is the sentiment that constitutes the substance of our identity. As the source and principle of all sentiment, self-love is the decisive ingredient for the moral and political realms"*[47]. A extensão da classificação de "homem natural" ao Emílio, ao solitário e ao cidadão patriota é argumento fundamental contra interpretações da obra de Rousseau segundo as quais a felicidade estaria limitada ao *homem natural*.

Rousseau parece apresentar o equilíbrio como condição suficiente para a felicidade: *"un être sensible dont les facultés égaleroient les desirs seroit in être absolument heureux*"[48]. Nos sentidos apresentados (felicidade como equilíbrio entre os desejos e as faculdades e como independência de outros homens), o homem natural representaria, realmente, o estereotipo de homem feliz, pois é livre e tem seus desejos facilmente satisfeitos no estado de natureza. Nesse sentido, a alma do homem natural é a demonstração perfeita de como o equilíbrio entre os desejos e as faculdades impossibilita o sofrimento. Em outros termos, nossas faculdades se limitariam a servir desejos realizáveis que não seriam gerados pela imaginação excessiva ou pela opinião social. A felicidade não significa, no entanto, a ausência de desejos; o homem natural os possui, mas os satisfaz facilmente, pois eles estão em equilíbrio.

Um dos pontos centrais e mais característicos da empreitada rousseauniana acerca da felicidade, tanto pela oposição a autores como Stuart Mill e Jeremy Bentham quanto pela

---

[46] PROVENCHER-GRAVEL, Alexandre. *The ambiguities of Rousseau's conception of happiness*, 2008, p. 31.
[47] COOPER, Laurence. *Rousseau, nature and the problem of the good life*, 1999, p. 57.
[48] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 304.

proximidade com o conceito de felicidade dos antigos, é que esse conceito não diz respeito à satisfação de desejos. A satisfação de desejos gera prazer, e, embora Rousseau reconheça os méritos do prazer, ele não atribui, diferentemente dos utilitaristas, ao prazer o mesmo status psicológico da felicidade. A sucessiva satisfação de prazeres não tornaria a vida humana feliz. O sentimento de prazer é um episódio momentâneo de gozo em resposta a alguma necessidade temporária, como a obtenção de alimento ou boa reputação. O prazer depende, portanto, de meios externos para a sua realização, e é reduzido a condição psicológica momentânea. Para Rousseau, uma vida baseada na sucessiva necessidade de prazer é o exemplo de uma vida infeliz, pois, além da dependência de fatores externos, bem assim sua efemeridade, a ansiedade gerada pela necessidade de prazer infringiria o equilíbrio da alma. Diferentemente, o sentimento de felicidade é um estado contínuo e independente de fatores externos. O equilíbrio existente entre os desejos e as faculdades geraria um estado de contentamento, pleno da existência, e a felicidade seria, dessa forma, algo superior a uma característica psicológica momentânea. Rousseau, seguindo o pensamento de Helvétius, distingue o prazer como uma impressão orgânica, uma sensação; a felicidade é uma impressão universal, um sentimento. Embora uma vida com diversos prazeres não seja incompatível com uma vida feliz, o número de prazeres vividos não determina, de forma alguma, quão feliz é essa vida, pois prazer e felicidade são sensações de distintos tipos. Salkever sintetiza:

> Happiness is a way of life characterized by a sense of permanence or duration. What happiness lacks in ecstasy, it returns in durability. (…) The happy life is one of the rest, as opposed to continual motion. However, this does not mean that the happiest life is that which is least active (…) The third aspect of the happy life is its self-sufficiency and independence. (…) The fourth characteristic of the happy life is its focus or object in the sentiment of existence. (…) The inward turning character of happy life suggests that happiness is not to be found in the attempt to understand the cosmos, or to serve God, or to engage in some creative project. The final characteristic of the happy life is its circumscription. (…) The happy human being is the person whose attention is limited (…) Permanent or durable happiness can only exists within very strict limits.[49]

No sentido apresentado (felicidade como equilíbrio entre os desejos e as faculdades e como independência de outros homens), o homem natural representaria o estereótipo de homem feliz. Comandado apenas pelo *amour de soi-même* e a *pitié*, o homem natural seria equilibrado, pois teria seus desejos facilmente realizados no estado de natureza. O *amour de*

[49] SALKEVER, Stephen G. *Rousseau and the concept of happiness*, 1978, p. 39 e 49.

soi-même é um sentimento de autopreservação, que, apesar de egoísta, explica Rousseau, o é apenas no sentido da sua sobrevivência, sem que o homem natural seja capaz de ser vicioso. Além disso, no estado de natureza há elementos naturais em abundância, portanto, ressalta Rousseau, todos os desejos gerados pelo *amour de soi-même* são perfeitamente realizáveis por todos os homens, já que eles vivem dispersos e em harmonia com a natureza; e a *pitié*, a compaixão, a predisposição a agir com aversão ao sofrimento dos outros, é ainda mais simples de ser realizada, pois, isolados e dispersos na natureza, o homem que viveria no estado de natureza possuiria pouco, se nenhum, contato com outros homens. É em relação à *pitié* que, geralmente, são proferidas análises em relação ao "homem natural bom" descrito por Rousseau. O próprio Rousseau, no entanto, explicita que o termo "bom" se refere à ausência de vício, admitindo um sentido moral para o termo. Tornar-se-ia mais acurado dizer, então, que o homem natural é amoral ao invés de naturalmente bom, já que, sem imaginação, memória e razão suas ações não possuem conteúdo moral genuíno.

Ainda em relação ao sentido de felicidade apresentado, o homem civil seria o estereótipo de homem infeliz. Primeiramente porque a transformação da bondade natural humana em vício no meio social seria um processo praticamente inevitável, pois o homem desenvolve, na passagem do estado de natureza para a vida em comunidade, o *amour de soi-même,* a saber, o *amour-propre.* Dotado de imaginação, memória e razão, entre outros elementos apenas latentes no homem natural, o homem civil desenvolve paixões viciosas (vaidade, orgulho, luxúria, poder) que dificilmente são satisfeitas, e torna-se dependente de outros homens em diversos níveis, entre os quais posso citar os mais básicos, como alimentação e vestuário, e os mais complexos, como afabilidade e curiosidade. Essa é uma das razões, inclusive, pelas quais Rousseau profere uma de suas teses mais famosas, a de que é a sociedade que corrompe o homem, pois a sociedade o tornaria, além de vicioso, dependente de outros homens. A sociedade, portanto, acrescentaria ao homem elementos que retiram o equilíbrio no qual ele precisa viver para ser feliz. Resta saber, portanto, se e como o homem pode manter o equilíbrio na sociedade civil.

ROUSSEAU SOBRE EDUCAÇÃO E POLÍTICA

Com as sabidas críticas negativas feitas por Rousseau ao homem e à sociedade civil, além de extensos comentários sobre a infelicidade humana, contidos, principalmente, no *Segundo Discurso*, há de se pensar num quadro completamente desfavorável à felicidade do homem civil. A felicidade parece ser algo exclusivo do homem natural no estado de natureza. Essa é a conclusão a que chega Derathé: a felicidade seria privilégio, apenas, de Deus (que é bem-ordenado) e do homem natural[1]. A felicidade do homem civil se limitaria, apenas, a curtos lapsos quando fosse possível imitar os traços do homem no estado de natureza. Mauzi sintetiza o problema da infelicidade do homem civil apontando para o fato que "(...) *au lieu* de *jouir directement* de *son être, il [l'homme] ne se cherche plus* que dans une *image* de *lui-même renvoyée* par les *autres"*[2]. Ou seja, os acontecimentos históricos que resultaram na sociedade transformaram o bom e livre homem natural em um ser guiado pelo *amour-propre* inflado, social e infeliz. Corroborando a tese de Cooper sobre a existência de elementos fixos da natureza humana, Mauzi observa que o Emílio pode ser educado de tal forma que ele mantenha, de alguma forma, natural:

> Rousseau lui-même ne croit pas que l'homme naturel se détruise au fond de l'homme social. S'il en était autrement, l'éducation d'Émile serait impossible. [...] Si l'homme social est un monstre, c'est moins par son essence même que par sa structure, qui n'est pas homogène.[3]

Mauzi, ao concluir que o homem civil ainda é dotado dos mesmos elementos que o homem natural, reintroduz uma das teses mais importantes defendidas nesse trabalho: o homem civil nasce com as mesmas características do homem natural. Ou seja, o *amour de soi-même* e a *pitié* fazem parte fixa da natureza humana, embora haja a tendência, no ambiente civilizado, a que eles se modifiquem. O processo da evolução descrito por Rousseau no *Segundo Discurso* é melhor compreendido como uma série de eventos inevitáveis no curso da história e, por isso, os elementos adquiridos da natureza humana existiam no homem original como capacidades latentes. Ou seja, tanto o homem natural quanto o civilizado nascem com

---

[1] DERATHÉ, Robert. *La dialectique du bonheur chez J.-J. Rousseau*, 1952.
[2] MAUZI, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe Siècle*, 1979, p. 91.
[3] Idem.

consciência, imaginação, memória, reflexão, abstração e razão, além do *amour de soi-même* e da *pitié*, apesar do homem natural não desenvolvê-las. A criança que cresce no ambiente civilizado nasce dotada das mesmas características do homem natural, mas, como suas faculdades se desenvolvem no corrupto ambiente civil, essa criança se tornará um homem vicioso. Para que o homem civil possa ser feliz, no entanto, a expansão dessas capacidades latentes, assim como a manutenção do *amour de soi-même* e da *pitié*, não devem ser feitas de forma aleatória, como destaca O'Hagan:

> Rousseau [in Émile] is pessimistic about the possibility of political and social change, but relatively optimistic in holding that a good individual, properly educated, can flourish even in an imperfect world.[4]

Rousseau, no *Emílio*, descreve como as crianças que nascem no ambiente civil devem ser educadas de forma a se tornarem homens virtuosos e bons. O termo "bom", quando usado em referência ao homem vivendo na sociedade civil, admite sentindo moral completo, pois o homem pode agir sendo guiado, também, pela sua razão e consciência através da sua liberdade. Esse termo foi usado por Rousseau em relação ao homem natural no estado de natureza apenas para designar que os seres humanos agiam apenas guiados pelos seus desejos mais primitivos, sem capacidade de agir visando o mal alheio:

> Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très rémarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appetit, l'homme, qui jusque là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son âme tout entière s'éleve à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradoient souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devroit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. [5]

Os princípios naturais dos quais são gerados todos os outros que podem tornar o homem civil feliz são, como já mencionados, o *amour de soi-même* e a *pitié*. São as virtudes

[4] O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*, 2003, p. 65.
[5] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*, 2008, 1796, p. 17.

geradas por essas duas paixões que mantém o equilíbrio entre os desejos e as faculdades no homem civil, além de tornarem o homem social bom. Ao homem civil, portanto, não basta emular características do homem natural, apesar de algumas características serem necessárias, como sugeriu parcialmente Derathé. O homem civil deve buscar uma vida guiada pelos princípios naturais gerados pelas suas paixões naturais para encontrar o equilíbrio no qual se encontrava no estado de natureza e poder ser feliz. O homem civil virtuoso é um homem tão natural quanto possível e é por isso que a prática das virtudes se confunde, por diversas vezes, ao retorno, tanto quanto possível no ambiente civil, a elementos e características do homem natural. O elemento-chave de uma vida natural, equilibrada e feliz no ambiente civil é a virtude, que é a superação das paixões da alma através da razão e da consciência para o consequente uso da liberdade ao escolher a ação, sendo que, graças à educação, o indivíduo estará preparado à escolha segundo os princípios da natureza. A vida virtuosa é a realização do homem mais natural possível: um homem que age ignorando o *amour-propre* inflado, as opiniões efêmeras da sociedade e que se utiliza da razão para se aperfeiçoar e agir moralmente.

De maneira geral, a vida virtuosa possui três dimensões. Na primeira admitida por Rousseau, ela é sintetizada como a habilidade em ser indiferente às convenções sociais, que são, como Rousseau insiste em criticar, extremamente viciosas. Essa dimensão é encontrada nas *Confessions* e, principalmente nas *Rêveries*[6]:

> J'étais vraiment transformé; mes amis, mes connaissances ne me reconnaissaient plus. Je n'étais plus cet homme timide et plutôt honteux que modeste, qui n'osait ni se présenter, ni parler, qu'un mot badin déconcertait, qu'un regard de femme faisait rougir. audacieux, fier, intrépide, je portais partout une assurance d'autant plus ferme qu'elle était simple, et résidait dans mon âme plus que dans mon maintien. Le mépris que mes profondes méditations m'avaient inspiré pour les moeurs, les maximes et les préjugés de mon siècle me rendait insensible aux railleries de ceux qui les avaient, et j'écrasais leurs petits bons mots avec mes sentences, comme j'écraserais un insecte entre mes doigts. Quel changement![7]

No livro VIII das *Confessions*, Rousseau relata que a incomensurabilidade desses valores sociais que buscam o efêmero só é remediável com a rejeição formal da opinião pública. Esse é o caminho para criar um caráter individual virtuoso em meio à corrupção.

[6]Embora Rousseau, por motivos pessoais, tenha optado pelo isolamento físico para, pessoalmente, se livrar das opiniões da sociedade, esse isolamento não é imprescindível.
[7] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confessions*, 2006, p. 297.

Rousseau se refere à sua própria história pessoal como uma evidência em favor de sua teoria. Segundo relata nas suas *Confessions*, nas *Rêveries du promeneur solitaire* (1782), nos diálogos intitulados *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1772) e até mesmo no prefácio de *Narcisse*, ele foi capaz de fazer a transição entre um homem que buscava valores efêmeros para um homem com personalidade virtuosa. Nessas obras, Rousseau mostrou-se obstinado a obter uma conduta que fosse condizente com seus princípios, e, por isso, ele passa a manter uma postura de indiferença aos valores superficiais da sociedade. Com isso, ele admite que é possível haver virtude além da amoralidade do homem selvagem. Delaney analisa:

> He's [Rousseau] clearly advocating a cultivation of the virtuous individual. This does not involve divorcing oneself from society itself, in the sense of attempting to return to the state of nature. Rather, it means refusing to be ruled by a relativistic value system that praises unimportant things. The *Confessions* serve as an important reference in understanding the cultivation of the virtuous individual. […] The *Confessions*, therefore, are best understood as precisely that: an attempt to actually practice the cultivation of an individual within a corrupt society.[8]

Repudiar os valores relativistas da sociedade, no entanto, não corresponde a um sistema moral. Isso indica que faltam às *Confissões* elementos que a ajudem a consolidar uma teoria moral completa. As *Confessions* de Rousseau, como o próprio título da obra indica, não têm como objetivo complementar tal sistema moral. Muitos críticos de Rousseau são enfáticos ao afirmar a importância das *Confessions* à obra constantemente entrelaçada à vida pessoal de seu autor. No aspecto moral, no entanto, essa importância se reduz à introdução de uma virtude possível na sociedade civil corrompida. O surgimento dessa ideia – a de ignorar a opinião pública e as prioridades da sociedade – é de fundamental importância na obra de Rousseau.

A segunda dimensão de virtude, e creio que a central, é encontrada no *Emílio*, pupilo de Rousseau que é educado desde a primeira infância de modo a preservar o *amour de soi-même*, evitando, portanto, o *amour-propre* inflado. O tutor deve controlar, estritamente, o ambiente no qual o pupilo está sendo educado, de forma que ele desenvolva seu caráter respeitando os princípios naturais do *amour de soi-même* e da *pitié*. Manter esses princípios tão naturais quanto possíveis sugere a criação de um indivíduo bem-ordenado, tão natural

[8] DELANEY, James. *Rousseau and the ethics of virtue*, 2006, p. 82.

quanto possível, e, assim, um indivíduo feliz.

Essas duas dimensões, de maneiras distintas, representam basicamente a mesma ideia: o homem deve esquivar-se dos valores corruptos da sociedade para conseguir se manter natural. O ideal é que todo humano que nasça na sociedade civil seja educado como o *Emílio*; no entanto, por diversos motivos, a educação dos indivíduos não é realizada de tal forma, como foi o caso do próprio Rousseau. A solução nada pessimista, apesar de complicada, é de ignorar todos os costumes viciosos da sociedade, possibilitando, assim, que o indivíduo aproxime-se da sua real natureza. É interessante notar como ser indiferente à opinião dos outros e às convenções sociais retoma, de certa forma, uma característica do homem natural, que, por viver isolado, obviamente não estava sujeito a esses fatores. Embora, no entanto, Rousseau repudie a opinião pública, os homens não devem ser completamente indiferentes à opinião dos outros, conforme o autor insinuou em suas *Confessions*. Devemos estar atentos àquelas que nascem do *amour-propre* naturalizado, que não visam à competição e à comparação negativa entre indivíduos. Conclui-se, portanto, que Rousseau não sugere um retorno estrito, como muitos de seus opositores pensavam à época, ao estado de natureza. Rousseau sugere apenas que o homem civil seja guiado pela natureza.

A terceira dimensão da virtude refere-se à virtude cívica, segundo a qual o homem deve adequar sua vontade individual à vontade geral, por amor à pátria. O amor à pátria, no entanto, não deve ser uma imposição, apesar da necessidade de haver uma educação apropriada para tal fim. O cultivo do *amour-propre* naturalizado é fundamental, pois indivíduos guiados por essa forma artificial de autopreservação não podem ser indivíduos virtuosos, e consequentemente, cidadãos virtuosos. Conforme o modelo de educação proposto por Rousseau, o cultivo de um indivíduo virtuoso é prévio à formação de um cidadão virtuoso. Apenas após a transformação, por meio da educação, das crianças e adolescentes em indivíduos virtuosos, é que existem condições à adequação da vontade particular à vontade geral, tornando assim os indivíduos virtuosos em cidadãos virtuosos. Desta forma, fica claro como o cultivo das virtudes no indivíduo é fundamental não só para a felicidade do indivíduo, mas também para a manutenção de um sistema político ideal, tornando positivamente cíclica a relação indivíduo virtuoso – estado ideal – indivíduo virtuoso[9].

[9] Emberley destaca o repúdio de Rousseau às virtudes heroicas em *Rousseau and the Domestication of Virtue*, 1984.

3.1 – O indivíduo virtuoso: o Emílio

Publicado no mesmo ano que *Du Contrat Social*, *Émile, ou de l'Éducation* é uma das obras-chave da teoria rousseauniana. Bastante polêmica e popular, sua forma é bastante híbrida, pois é, ao mesmo tempo, um romance e um tratado; é tanto ficcional quanto autobiográfica. Ao contrário do que o subtítulo sugere, Emílio excede os limites de um tratado de educação, contemplando diversos temas. Emílio trata da educação de uma criança, desde seu nascimento até o fim de sua juventude, quando ele se casa, por voltar dos 20 anos. Enquanto tratado filosófico, Rousseau continua a dissertar sobre a natureza humana e analisa como um indivíduo pode ser bom mesmo vivendo em uma sociedade corrompida. Ainda, com a inserção da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, Rousseau discorre também sobre metafísica, religião e moralidade. Ficcionalmente, o Emílio trata da educação que um tutor – no caso, o próprio Rousseau – deve dar aos seus pupilos. Determinado a criar um modelo de educação diferente dos modelos que existiam no século XVIII, Rousseau aborda a necessidade de uma educação doméstica em contrapartida à educação institucionalizada. A obra é composta de cinco livros, divididos sem ordem cronológica clara e de acordo com as fases da educação proposta por Rousseau. A primeira parte visa à formação da consciência. Nessa etapa, a educação deve ser concentrada em preservar a bondade natural do pupilo, livrando-o das influências negativas da sociedade corrupta e cultivando a sensação de bem-estar quando ele age moralmente, bem como fazê-lo se sentir mal quando é imoral. A segunda parte da educação é focada em tornar o Emílio consciente do seu dever de agir moralmente, além de aperfeiçoar suas virtudes. Diversos são os exemplos que ilustram como, na prática, esse tipo de educação funciona. Neste capítulo, pretendo analisar algumas dessas situações.

Observando sempre a maleabilidade da natureza humana – a *perfectibilité* –, Rousseau propõe um ambiente cuidadosamente preparado para educar seu pupilo. Nos primeiros momentos do livro I, Rousseau parece preocupado com aspectos pragmáticos, tais como os cuidados com amamentação e banho pós-parto. Rousseau é bastante minucioso ao tratar de todos os detalhes da vida da criança porque ele acredita que educação deve se dirigir ao indivíduo como um todo, em todos os aspectos de sua vida, e não apenas ao conhecimento formal adquirido no ensino institucionalizado. A educação, para Rousseau, é um instrumento de formação completo que abrange todos os aspectos da vida do indivíduo, incluindo, como

ficará claro neste capítulo, a educação moral. Seguindo com seu conceito de educação, Rousseau defende a tese segundo a qual os homens são educados por meio da natureza, das coisas e dos homens, ideia clara na seguinte passagem do *Contrat Social*:

> Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature ; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes ; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses. Chacun de nous est donc formé par trois sortes de maîtres.La disciple dans lequel leurs diverses leçons se contrarient est mal élevé, et ne sera jamais d'accord avec lui-même ; celui dans lequel elles tombent toutes sur les mêmes points, et tendent aux mêmes fins, va seul à son but et vit conséquemment. Celui-là seul est bien élevé.[10]

Uma educação apropriada, portanto, deveria cuidar para que tanto o desenvolvimento interno gerado pelo homem quanto pelas coisas seja cuidadosamente manipulado para estarem em harmonia. Como filósofo da educação, essa é a teoria central de Rousseau: controlar tanto os elementos que compõem o ambiente no qual a criança cresce quanto os conhecimentos que lhe são ensinados. Controlar os elementos do ambiente que cerca a criança, o próprio Rousseau reconhece, pode ser bastante complicado. Mas o conhecimento humano a ser ensinado, como história e matemática, pode facilmente ser manipulado. Para Rousseau, o conhecimento prático de disciplinas comuns ao ensino básico institucional é prejudicial aos primeiros anos de existência do indivíduo, que deve, antes de tudo, adquirir conhecimento estrito à sua sobrevivência. Como o conhecimento natural não pode ser controlado, é de extrema importância vigiar, portanto, o ambiente e o conhecimento transmitido ao pupilo, conforme ressalta Brown:

> Émile [...] constructs a singular scene of instruction where a curious mix of artifice and nature, liberty and confinement, dissimulation and transparency creates the condition for the elaborate project that is the education of Rousseau's fictional student.[11]

Ao questionar, de maneira generalizada, qual seria a função da educação, Rousseau é bastante preciso:

> La nature, nous dit-on, n'est que l'habitude. Que signifie cela ? N'y a-

[10] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*, 2008, p. 41.
[11] BROWN, Diane B. *The Constraints of liberty at the scene of instruction*. 2010, p. 159.

> t-il pas des habitudes qu'on ne contracte que par force, et qui n'étouffent jamais la nature ? Telle est, par exemple, l'habitude des plantes dont on gêne la direction verticale. La plante mise en liberté garde l'inclinaison qu'on l'a forcée à prendre ; mais la sève n'a point changé pour cela sa direction primitive ; et, si la plante continue à végéter, son prolongement redevient vertical. Il en est de même des inclinations des hommes. Tant qu'on reste dans le même état, on peut garder celles qui résultent de l'habitude, et qui nous sont le moins naturelles ; mais, sitôt que la situation change, l'habitude cesse et le naturel revient. L'éducation n'est certainement qu'une habitude.[12]

No trecho supracitado, temos a confirmação da teoria-chave deste trabalho. Rousseau não prega um absurdo retorno ao estado de natureza para que o homem possa voltar a ser equilibrado; Rousseau reconhece a impossibilidade desse retorno e apresenta como alternativa à corrupção alastrada na sociedade civil a educação, sendo esta responsável por controlar o ambiente e os conhecimentos do pupilo. Rousseau alega, ainda no Livro I, que as crianças devem ser educadas desde que nascem, pois, apesar de muito pequenas, elas podem desenvolver hábitos negativos.

3.1.1- Educação por experiência própria e hábito

Rousseau utiliza a sua experiência pessoal como tutor de diversas crianças para criar o ambiente que ele julga propício para que as crianças se mantenham naturalmente boas. Nos livros II e III da referida obra, fica mais claro por qual motivo, para Rousseau, a educação deve não apenas possibilitar o conhecimento formal acadêmico, mas ir além dele. É através desse tipo de educação, do indivíduo como um todo, que se pode criar um pupilo e, futuramente, um homem feliz vivendo na sociedade civil. Por meio de jogos, aventuras, viagens e atividades práticas ao ar livre, o tutor instiga o pupilo a raciocinar, a aprender a utilidade e conceitos das ciências (como matemática e astronomia) e conhecer seus primeiros conceitos morais[13].

Um dos elementos-chave que deve ser aplicado à educação é o aprendizado pela experiência própria[14]. Rousseau crê que transmitir conhecimento limita a liberdade de pensamento e ação das crianças, além de ser bastante tedioso. Para ele, ainda, ensinar valores

---

[12] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 6 e 7.
[13] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 197 e 198.
[14] Idem, p. 181.

morais por meio de livros ou proibições, como "não roube, pois é errado", pode levar a criança a agir dessas maneiras por pura rebeldia ou curiosidade. Por esse motivo, a criança deve sempre, por meio de diversos recursos cuidadosamente arranjados pelo tutor, adquirir conhecimento e obter as primeiras lições sobre moral. O método é bastante controverso: o tutor deve criar situações, geralmente jogos ou aventuras, que levarão o pupilo a descobrir certos conhecimentos e valores "por si só". Assim, as crianças aprenderiam por meio de simulações criteriosamente preparadas, conhecimentos científicos e valores morais. Embora as crianças sejam completamente induzidas e manipuladas, Rousseau crê que fazê-las sentir que todos esses conhecimentos foram frutos da sua própria vontade e busca pelo conhecimento preserva seu sentimento natural de liberdade[15].

Desde recém-nascidas, as crianças respondem sensivelmente a estímulos como tiros de armas, por exemplo, e, por instinto, elas choram. Rousseau crê que o tutor deve expor a criança gradualmente a tiros de arma, sem que ele mesmo, como tutor, demonstre medo algum. Assim, por hábito, a criança não desenvolveria medo algum de tiros de arma. Rousseau pretende, portanto, incitar hábitos positivos no pupilo. Nesse aspecto, é notável a semelhança com Aristóteles, cuja teoria moral é baseada na importância do hábito. Ainda que Rousseau reconheça a importância do cultivo do hábito, ele é bastante prudente ao analisar sua aplicação na educação, pois, oriundo de indivíduos corrompidos e gerados pela mera imitação, eles são letais a uma educação que é preocupada em manter a bondade natural do pupilo. A maneira adequada de transmitir bons hábitos ao Emílio é por meio de um ambiente estritamente controlado. Rousseau é crucialmente contra a imitação. O tutor não deve instruir o pupilo a simplesmente imitá-lo; ele deve, por meio do vínculo de amizade que criou com seu pupilo, causar-lhe o desejo de trilhar uma vida virtuosa e feliz[16]. Rousseau alega que o tutor, no caso da imitação, deve ser muito cauteloso para que o pupilo jamais deseje ser alguém além dele mesmo; i.e., o Emílio não deve desejar ser exatamente como seu tutor. O Emílio deve reconhecer, com auxílio do tutor, que o caminho que busca a virtude e a felicidade também é adequado para ele e, com as suas características e aspirações individuais próprias, buscar o seu próprio caminho virtuoso e feliz. Esse é um dos exemplos no qual o aspecto comparativo do *amour-propre* não é negativo: por meio da comparação com seu

[15] Idem, p. 235 e 236.
[16] Reisert argumenta que a autoridade do tutor sobre o pupilo é parte fundamental do sucesso da educação do Emílio. Diane Brown argumenta, com radicalismo, a mesma coisa. Para mais, ver REISERT, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau – A friend of virtue*. Nova York: Cornell University Press, 2003,p. 247; BROWN, Diane B. *The Constraints of liberty at the scene of instruction*. In: MCDONALD, Christie; HOFFMANN, Stanley (org.). *Rousseau and freedom.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010, Capítulo 9, p. 159.

tutor, o Emílio reconhece as vantagens da moralidade e aspira, sem desejar com inveja a situação do tutor, uma vida virtuosa e feliz para si. Diferenciar, portanto, hábito de imitação é fundamental. Embora apresente papel educacional relevante, não é o método educacional per si; ela serve, apenas, como um recurso "motivacional". O hábito serve para incitar comportamentos positivos até que o pupilo compreenda o conteúdo positivo da ação. O principal meio educacional, apesar de extremamente manipulado, é, de fato, a experiência própria.

Um dos elementos mais interessantes da educação proposta por Rousseau, ainda a recém-nascidos, diz respeito à resposta dos adultos em relação ao choro da criança. De acordo com ele, as crianças percebem que possuem poder sobre os adultos com o seu choro. Por isso, os adultos devem dosar o número de vezes que respondem ao choro das crianças, pois, caso os adultos respondam a todas as vezes, a criança achará que sempre deve ter suas necessidades e desejos prontamente atendidos, e se tornará uma tirana; no caso oposto, se os adultos não atenderem suas necessidades e desejos, a criança pode se tornar desesperada. Os adultos devem investigar o motivo do choro da criança e, caso sejam necessidades (como alimentação, higiene pessoal etc.), elas devem ser atendidas prontamente. Embora não cite que outros desejos um recém-nascido pode ter, os choros em casos que não se limitem às necessidades naturais devem ser ignorados com frequência. O fim desse suposto abandono à criança é habituá-la, desde as primeiras sensações físicas e instintos, a se manter equilibrada. Como mencionado no capítulo anterior, esse procedimento visa nutrir o *amour-propre* naturalizado em detrimento do inflamado. Os procedimentos educacionais propostos por Rousseau são bastante rigorosos e estritos, buscando, sempre, manter a criança o mais natural possível.

Uma das tarefas do tutor é ensinar como lidar com elementos puramente civis, como o trabalho e propriedade. Novamente, Rousseau não prega um retorno ao estado de natureza no qual o trabalho não era divido e se resumia à subsistência do homem natural. Contrariamente, ele explica ao Emílio como o trabalho funciona, seu valor e sua utilidade à humanidade. Rousseau faz um elogio aos trabalhos que mais se aproximam da natureza, como a agricultura, mas, apesar disso, mantém uma postura bastante conformista em relação à necessidade do pupilo de entender o que é o trabalho. Em uma lição clássica sobre o tema, Rousseau leva Emílio para uma fazenda na qual ele o incentiva a criar sua própria plantação de feijões em um pequeno pedaço de terra. Rousseau entrega as sementes ao Emílio e lhe explica como cuidar da plantação. O Emílio, ao ver os feijões brotar, começa a compreender o valor do trabalho e aos frutos dela. Um dia, sua pequena plantação é completamente destruída.

Ele e Rousseau buscam pelo culpado e descobrem que foi o jardineiro, Robert, quem arrancou seus brotos. O pupilo, então, fica irritado e desconsertado com o motivo que levaria alguém a destruir seus feijões. Rousseau é enfático ao prescrever aos tutores que deixem a criança sofrer nesse momento:

> Un beau jour il arrive empressé et l'arrosoir à la main. Ò spectable! Ò douleur! Toutes les fèves sont arranchés, tout le terrain est bouleversé, la place même ne se reconnaît plus. Ah ! Qu'est devenu mon travail, mon ouvrage, le doux fruit de mes soins et des mes sueurs? Qui m'a ravi mon bien? Qui m'a pris mes fèves? Ce jeune cœuer se soulève; le premier sentiment de l'injustice y vient verser sa triste amertume; les larmes coulent en ruisseaux ; l'enfant désolé remplit l'air de gémissements et des cris. On prend part à sa peine, à son indignation; on cherche, on s'informe, on fait des perquisitions. Enfin l'on découbre que le jardinier a fait le coup : on le fait venir.[17]

O jardineiro explica ao Emílio que, antes dele ter plantado feijões naquele pedaço de terra, ele, Robert, já tinha plantado melões lá. Robert explica como se sentiu ao ver seu trabalho desfeito e, Emílio, se identificando com os sentimentos de Robert, percebe que ele não poderia ter estragado a plantação de melões. Rousseau se desculpa pelo acontecido, alegando que, se eles soubessem que aquela terra já estava ocupada, teriam utilizado outra. Robert afirma que as pessoas respeitam as terras dos outros em troca de terem suas terras respeitadas. O Emílio, porém, não se desculpa, e se indigna por não ter um pedaço de terra só seu. Rousseau, então, propõe um acordo entre o Emílio e o Robert: que o último deixe o primeiro ter um pedaço de terra sob a condição de receber metade dos frutos que dali se obtivesse. Robert concorda e Emílio, satisfeito por finalmente poder plantar seus feijões, aprendeu o valor do trabalho (não só do seu próprio como o dos outros) e da propriedade.

Como último exemplo, citarei a lição sobre vaidade. Jean-Jacques e Emílio vão a uma feira na qual encontram um ilusionista[18]. Utilizando um pedaço de pão, o ilusionista faz com que um pato de cera atravesse um tubo com água. Emílio, assim como a multidão, fica impressionado. Ele retorna para casa e, tendo aprendido antes noções de magnetismo, acaba descobrindo o truque utilizado pelo ilusionista. Vaidoso de seu intelecto, Emílio decide voltar à feira para mostrar para a multidão que ele é capaz de fazer o que só o ilusionista sabe. Após se apresentar e receber os aplausos da plateia, é desafiado pelo ilusionista a voltar outro dia. Na próxima visita à feira, o ilusionista mudou de truque e, sem saber como imitá-lo

[17] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile***,** 1851 p. 236.
[18] Idem, p. 187, 188, 189, 190 e 191.

novamente, é humilhado em público. No dia seguinte, o ilusionista visita Rousseau e o Emílio e lhes mostra o truque do dia anterior. Ele afirma que conhece muitos outros truques, mas que não mostra todos porque possuir conhecimentos não é motivo para exibi-los. Rousseau crê que é mais fácil para as crianças aprenderem sobre moralidade em exemplos pragmáticos como este. Em jogos, simulações e aventuras seria possível dar um aspecto pessoal que faria com que a criança realmente aprendesse os conceitos ao invés de decorá-los sem ter nenhuma proximidade com eles. O método de ensino adotado por Jean-Jacques foi bem-sucedido porque corrigiu corretamente o aspecto comparativo do *amour-propre*; embora, inicialmente, o *amour-propre* do Emílio tenha pendido para sua faceta inflamada, o tutor mostra os perigos e as decepções que a vaidade, fruto do *amour-propre* inflado, gera. A identificação entre os seus próprios sentimentos com os de Robert foi um elemento crucial dessa lição, pois foi somente através dela que o Emílio, sozinho, foi capaz de deduzir o que era certo e errado. Ademais, ensinar por meio da experiência significa, também, ensinar por meio dos sentidos. Rousseau, claramente contra o ensino científico formal, alega que princípios científicos básicos, como noções de geometria ou força da gravidade, seriam facilmente internalizados pelo pupilo. Aprendendo, portanto, com uma educação baseada em experiência, o pupilo desenvolve seus sentidos, apura seus conhecimentos e seus conceitos, mas, principalmente, seu *amour-propre* naturalizado e sua razão. Outra característica da educação baseada em experiência é, também, o sentimento de liberdade e independência mantido no pupilo. Embora essa liberdade e independência tenham sido simuladas por meio de arranjos feitos pelo tutor, o importante, para Rousseau, é que as crianças as mantenham, pois, assim o pupilo se preserva o mais natural possível, livre e independente, e, quando adulto, poderá exercê-las sem nenhum prejuízo à sua forma natural.

Os princípios adquiridos pelo pupilo são, inicialmente, bastante primitivos. A sua virtude ainda consiste em, por hábito, realizar as ações virtuosas, ou realizar as que, por experiência própria, lhe proporcionaram algum sentido primário de moralidade. Além disso, o pupilo ficcional de Rousseau mantém-se livre dos vícios já que seu *amour de soi-même* foi preservado pelos cuidados excessivos com o ambiente ao seu redor. Na primeira fase da educação, esses são os principais objetivos. Com a adolescência e o amadurecimento da razão, adquirir a virtude, ao invés de somente imitar os indivíduos virtuosos.

3.1.2 – Educação como molde da natureza humana

Como já mencionado no capítulo anterior, Rousseau descreve a felicidade como o equilíbrio entre os desejos e as faculdades. Esse equilíbrio, no contexto apresentado, é valorizado porque é a fonte da felicidade gozada pelo homem natural. Rousseau é bastante entusiasta do tipo de educação apresentado por ele no *Emílio* porque crê que a fonte da infelicidade é o desequilíbrio entre esses desejos e as faculdades humanas. O pupilo idealizado por Rousseau não possui muito conhecimento formal porque o excesso de conhecimento formal nas crianças gera uma série de desejos difíceis de satisfazer. Além disso, a educação do Emílio apenas buscas conhecimentos que lhe podem ser úteis em seu cotidiano. O conhecimento excessivo adquirido por um indivíduo que não tem suas paixões propriamente educadas é fonte constante de ansiedade – e, consequentemente, de sofrimento. Rousseau critica, sob esse ponto de vista, até mesmo a medicina. Segundo ele, o conhecimento prévio sobre a própria saúde geraria tanta ansiedade que o indivíduo ficaria apreensivo demais para atingir o equilíbrio, além de causar dependência de outros homens – os médicos. A independência de outros homens é outro tema central desse livro do *Emílio*, assim como é, também, nos *Devaneios*:

> Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin, pour la faire, de mettre les bras d'un autre au bout des siens: d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamental.[19]

O sentido de liberdade a que Rousseau se refere não diz respeito à possibilidade do homem civil realizar todas as ações que ele deseja. Liberdade aqui implica, na verdade, independência. Isso porque, para ele, existem dois tipos de dependência: a dependência das coisas e a dependência dos homens. A primeira é natural, pois os homens possuem necessidades vitais que só são satisfeitas por meio de coisas; já a segunda é artificial. Cumpre lembrar que o homem natural descrito por Rousseau vivia isoladamente sem qualquer contato com outros homens que não fosse esporádico. Assim sendo, a interdependência de outros homens, não só no que diz respeito à medicina, é artificial e, portanto, prejudicial. A interdependência de outros homens é uma das mais perniciosas fontes de vício, principalmente porque estimula a vaidade e o *amour-propre* inflado. Uma educação preocupada em ser natural visa eliminar, tanto quanto possível, a dependência do indivíduo em relação aos outros homens.

---

[19] Idem, p. 66.

Outro elemento que justificaria o extremo cuidado em criar uma educação tão estrita é a consciência. Isto porque a consciência é um princípio inato da alma, latente no homem natural, e que se desenvolve circunstancialmente no homem civil. Isto é, a consciência é criada e funciona de acordo com o ambiente no qual o indivíduo é criado. Guiada por uma educação apropriada, a consciência é uma força universal que prescreve regras de conduta; aliada à razão, é fonte involuntária e constante de julgamento e guia moral:

> Ces sentiments innés que la nature a gravés dans tous les coeurs pour consoler l'homme dans ses misères et l'encourager à la vertu peuvent bien à force d'art, d'intrigues et de sophismes être étouffés dans le individus, mais prompts à renaître dans les générations suivants, ils ramèneront toujours l'homme à ses dispositions primitives, comme la semence d'un arbre greffé redonne toujours le sauvageon. [...] À travers les écarts de la raison, et crie à tous les coeurs que la justice a une autre base que l'intérêt de cette vie, et que l'ordre moral dont rien ici-bas ne nous donne l'idée a son siège dans un système différent qu'on cherche en vain sur la tèrre, mais où tout doit être un jour ramené. La voix de la conscience ne peut pas être étouffée dans le coeur humaine que celle de la raison dans l'entendement, et l'insensibilité morale est tout aussi peut naturelle que la folie.[20]

Rousseau claramente se compromete com um princípio moral inato – a consciência. Esse princípio inclinaria os homens a ficarem contentes quando julgam o que é bom e angustiado quando julgam algo como ruim. Reisert observa que, embora a consciência só seja capaz de agir em um indivíduo cuja razão é desenvolvida, a consciência pode agir independentemente da razão. A razão é um poder cognitivo ativo e ciente; a consciência, ao contrário, é involuntária. Essa distinção é fundamental para compreender como é possível que um indivíduo se convença, por meio de uma argumentação ruim, mas plausível, de que uma ação é moralmente correta e, depois, sinta culpa sobre ela[21].

Essa função moral atribuída à consciência é o que leva muitos comentadores de Rousseau a julgá-la como fonte universal de autonomia moral[22]. Essa corrente, denominada de neo-kantiana, ignora o contexto no qual a consciência surge e que seu desempenho é circunstancial. Isto é, ao contrário do princípio kantiano que serve universalmente como guia moral, a consciência descrita por Rousseau necessita da razão para surgir – ou seja, ela não é

---

[20] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Dialogues*, p. 404 e 405.

21 REISERT, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau : A friend of virtue*, 2003, p. 20.

[22] Os mais famosos – e digo isso por terem influênciado uma série de outros comentadores – são, com certeza, Ernst Cassirrer em *Rousseau, Kant and Goethe : Two Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1945) e em *The Question Jean-Jacques Rousseau* (Nova Iorque: Harper and Row, 1963) e Robert Derathé em *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Presses Universitaires de France, 1948).

natural no sentido estrito – e, principalmente, ela é moldável de acordo com as circunstâncias nas quais o indivíduo se desenvolve. O funcionamento próprio da consciência como guia moral depende, entre outras coisas, da educação estrita proposta por Rousseau; mas, em diversos casos, seu desenvolvimento e funcionamento apropriado jamais são atingidos no ambiente social. No modelo constitutivo da alma humana, a consciência seria resultado do *amour de soi-même* interagindo com a razão, como mencionado no capítulo anterior:

> L'amour de soi n'est plus une passion simple, mais elle a deux principes, savoir, l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour, développé et rendu actif, port le nom de conscience ; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec des lumières de l'homme. Ce n'est que par ces luminères de l'homme qu'il parvient à connoître l'ordre, et ce n'est que quand il le connoît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé et qui n'a point vu ses rapports.[23]

A consciência é, desse modo, o princípio inteligente do *amour de soi*. Isto quer dizer que, após os primeiros estágios sensíveis do desenvolvimento humano, o *amour de soi*, aliado à razão, identifica um novo princípio segundo o qual o indivíduo deve guiar suas ações. O indivíduo, de ser sensível que visa satisfazer suas necessidades sensíveis, passa a ser também um ser inteligente que visa satisfazer suas necessidades racionais e morais, como Reisert afirma:

> At the highest stage, however, self-love mediated by reason issues not one but two commands: act in accordance with a reasoned "idea of happiness" (that is, seek one's own welfare, considering oneself as a sensitive, embodied creature) *and* act on the basis of an "idea… of perfection" (that is, seek the welfare of one's soul by doing what is morally good – that is to say, by following one's conscience). Mediated by our intelligence, the single end we have from nature becomes doubled: as intelligent and practically free beings we continue to seek our own well-being, but now this well-being has two distinct, but equally essential components. We long both to be happy *and* to be worthy of being so.[24]

Cooper destaca que o conteúdo moral é ditado pelo que Rousseau chama de "amor à ordem". Amor, nesse contexto, indica algo anterior às paixões – um princípio da alma.

---

[23] ROUSSEAU, Jean-Jacques *Lettre à M. de Beaumont*, 1959, p. 760.
[24] REISERT, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau : A friend of virtue*, 2003, p. 20.

Rousseau jamais define ou se dedica a dissertar sobre o que seja essa ordem, sendo possível somente inferir o conceito por meio de alguns exemplos dados por ele. A ordem seria a complexidade bem-estruturada na qual o universo – a natureza – se organiza. A fundamentação da ordem da natureza é accessível ao homem por meio de sua apreciação e de sua réplica. Adequar-se e incluir-se nessa ordem é a função da consciência. Cooper acrescenta também que as análises nas quais a consciência denota somente um senso moral interno (como nos estudos que tendem para uma visão proto-kantiana da consciência rousseauísta), na verdade, estão destacando uma das expressões ou efeitos da consciência como princípio da alma, e afirma o seguinte:

> Conscience as a principle of the soul supersedes conscience as a psychic actor (or conscience as a moral faculty) because it subsumes it. It could only be conscience in its broader sense that Rousseau has in mind when credits it as the maker of all human excellence, for the moral faculty as such cannot possibly be supposed to have informed the development of every higher sentiment. As a principle of the soul, conscience has multiple manifestations and so admits of several somewhat different but ultimately consistent characterizations. Thus we find Rousseau describing it variously […] None of these descriptions is inconsistent with the notion of conscience as a principle of soul whose primary content is a love of order.[25]

Cooper observa, de modo reticente, que Rousseau jamais classificou, em qualquer obra, a consciência como um princípio da alma[26]. No entanto, Cooper oferece dois argumentos convincentes para a classificação da consciência como tal. O primeiro diz respeito à caracterização do Emílio: *"o amor à ordem é encontrado na essência de quase todas as características do Emílio, incluindo todas as suas excelências morais, estéticas e espirituais"*[27]. Além disso, *"os efeitos da consciência não podem ser atribuídos a nenhuma outra causa singular – o que significa dizer que a consciência não é redutível a nenhum outro fenômeno mais básico"*[28]. Assim, Cooper conclui que:

> [...] Conscience depends upon a variety of faculties in order to have its effects. […] It depends on the ability to perceive the relations between things, and, in many of its manifestation, it depends specifically on the

[25] COOPER, Laurence. *Rousseau, nature and the problem of the good life*, 1999, p. 148.
[26] No *Segundo Discurso*, inclusive, Rousseau sequer a menciona como algo que surge no estado civil como mencionou a razão e a imaginação. Isso se deve ao fato, segundo Cooper, de Rousseau não ter tido, à época do *Segundo Discurso*, elaborado concisamente toda sua teoria sobre as características da alma humana, nem ter reconhecido que algo poderia ser natural no ambiente civil.
[27] COOPER, Laurence. Rousseau, nature and the problem of the good life, 1999, p. 94.
[28] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou de l'éducation*, 1851, p. 95

> ability to identify with other people. Without that ability, neither true pity nor any of the social virtues that Rousseau see as deriving from pity […] can exist. […] Everything natural is orderly, or harmonious. Every natural man, whether savage, civilized or "post-civilized" […] partakes this order: every natural man enjoys psychic order and is harmoniously disposed toward the world around him. Emile and Jean-Jacques, however, not only are orderly, they *love* order as well, and they are altogether shaped by this love. […] Conscience is a source of the moral sense, and a source of other sensibilities as well, including aesthetic and what one might call philosophical and scientific sensibilities. […] While conscience indeed is something prior to the moral sense, it is nevertheless an essentially moral thing after all. The love of order is itself a moral principle. Indeed, the love of order constitutes the innermost meaning of goodness, virtue and justice.[29]

A função da educação é, dessa forma, moldar as potencialidades abstratas intrínsecas à natureza humana de modo que elas se tornem expressões determinadas tão naturais quanto possível. Sistematicamente, a educação deve servir para que o *amour de soi* se transforme, em parte, no *amour-propre* naturalizado que, em conjunto com a *pitié*, mantida intacta no coração do Emílio e a razão que nele se desenvolve, criem um indivíduo cuja consciência se mantém alinhada à ordem do universo. Esse alinhamento mantém o equilíbrio natural do Emílio e o possibilita ser feliz, mesmo vivendo na sociedade civil.

3.2 - Religião e moralidade

3.2.1– Crítica à religião dogmática e aos milagres

Para explicitar com bastante clareza a relação entre moralidade e religião, faz-se necessária uma extensa análise da *Profissão de Fé*, encontrada no livro IV do *Emílio*. Rousseau jamais escreveu nada além da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* para falar sobre religião. Divisível em três partes, Rousseau (1)estabelece as bases do conhecimento, (2) disserta sobre Deus e moralidade para, somente depois, dirigir suas (3) críticas à religião institucionalizada. Os argumentos aqui apresentados foram dispostos de forma inversa à apresentada por Rousseau.

---

[29] COOPER, Laurence. *Rousseau, nature and the problem of the good life*, 1999, p. 95 e 96.

A discussão mais importante para a compreensão do pensamento religioso de Rousseau diz respeito aos milagres e às revelações na religião, pois se relacionam com a fé e a conduta individual. Na *Profissão*, o ceticismo quanto aos milagres e às revelações, assim como à religião revelada, demonstra-se parte de uma crítica às igrejas cristãs estabelecidas e de um protestantismo radical, ideológico e reacionário de Rousseau. É sabido que, juntamente com a negação da existência do pecado original, essas críticas foram as responsáveis pela rejeição formal da obra na França e na Suíça.

Quanto aos milagres, Rousseau se mostra bastante cético. Um milagre, é definido por ele como uma mudança observável na ordem natural, uma real e visível exceção nas leis da natureza. Deus, segundo ele, na sua qualidade de onipotente, é claramente capaz de realizar um milagre; no entanto, a nova questão para Rousseau seria em relação à vontade de Deus de realizar um milagre. Em seguida, observa que essa questão é irrelevante, pois não afeta a glória de Deus.

Rousseau, dissertando sobre a questão, mostra-se completamente cético quanto à classificação de um milagre como tal, pois ele acredita que, como um milagre é uma exceção às regras da natureza, o ser humano que anuncia ter observado sensivelmente um milagre deve conhecer todas as regras da natureza. Rousseau então se declara completamente cético quanto à possibilidade de existir algum humano capaz de conhecer todas as referidas regras, e, por isso, descarta completamente a possibilidade de um ser humano realmente presenciar um. Ele afirma que apenas aqueles cujos conhecimentos são mínimos poderiam crer que presenciaram um milagre. Acrescenta, retomando e aumentado à crítica feita às ciências no *Primeiro Discurso*, que o poder humano de sintetizar as leis na natureza é limitado de maneira inversamente proporcional às leis da natureza. O'Hagan acrescenta o seguinte sobre o problema:

> Rousseau's skepticism about miracles runs deep. On the one hand he feels that it is incompatible with God's dignity that he should interfere with his own law-governed universe, as though he were an arbitrary sovereign. On the other hand, since it is not logically impossible that an omnipotent God should break his own laws, and that miracles could therefore take place, it would still be impossible for a finite mind to know, rather than to surmise, that a particular anomaly would not yet be fitted into a broader explanatory pattern, as an instance of a more fully formulated law.[30]

[30] O'HAGAN. Timothy. *Rousseau*, 2003, p.248.

Em relação às revelações divinas, Rousseau mantém-se bastante cético quanto à sua necessidade para servir a Deus. Segundo Rousseau, não existe necessidade de absolutamente nada para se obter o conhecimento da existência de Deus e de suas propriedades essenciais. O deísmo, portanto, se relaciona exclusivamente com a simplicidade da natureza criada por Deus, e não em conhecimentos que podem ser construídos por meio de livros e estudo. Com isso, ele quer ressaltar o quão dispensável crer serem quaisquer meios intermediários ao suposto conhecimento de Cristo. Para reforçar a ideia e criticar o Cristianismo, Rousseau alega que o termo "cristão" deve ser usado como referência aos seguidores de Cristo, não aos seguidores de padres, intermediários humanos para interpretar e ensinar a respeito de Deus. Alegando que qualquer ser humano, sem qualquer inserção no tempo ou localidade, pode se conectar autonomamente com Deus, Rousseau imagina um homem em uma ilha deserta. Ainda assim, segundo ele, haveria um intermediário entre esse homem e Deus: o texto sagrado. Para o filósofo, não deve haver ajuda de ninguém nessa etapa. Rousseau chama a atenção para os perigos da imperfeição da linguagem humana e da inevitabilidade da interpretação da Bíblia[31]. Rousseau reafirma a inexistência de uma leitura autorizada dela, pregando, no auge do seu protestantismo radical, autonomia completa à leitura da palavra de Deus. Para o autor, a verdade da palavra de Deus surge, assim como a orientação moral, por meio da consciência e da razão[32].

Apesar de essas críticas serem bastante conclusivas a respeito da opinião de Rousseau sobre a religião, a sua negação do pecado original é, com certeza, a mais feroz e contundente; é, ainda, a mais relevante para o contexto deste trabalho. O'Hagan identifica três argumentos fundamentais às críticas de Rousseau à religião:

> First, it explains less than his [Rousseau] own naturalistic account of human degeneration does: 'we are, you say, sinners because of the sin of our first father. But why was our first father himself a sinner?' He [Rousseau] expands that rhetorial question into two further ones: 'why should the same reason by which you will explain his sin be no [equally] applicable to his descendants without reference to original sin? And why should we impute an injustice to God, by making ourselves sinners, liable to punishment for the vice acquired at birth, whereas our first father was a sinner and punished, without it?[33]

A doutrina do pecado original seria, portanto, duplamente inconsistente. Em primeiro

[31] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile,* 1851, p. 363.
[32] Idem, p. 367, 368 e 369.
[33] Idem, p. 242.

lugar, por não explicitar o conceito de pecado: nem aquele supostamente cometido por Adão nem o que seja o conceito em si. Em segundo lugar, a ideia do pecado original incluiria uma inconsistência moral, pois, de acordo com ela, Deus puniria a todos da mesma forma a que puniu a Adão, que foi quem cometeu o pecado. Assim, Deus seria essencialmente injusto por punir aquele que teve a livre escolha entre o pecado e ação correta exatamente da mesma forma a que pune ao que não teve liberdade para escolher senão ao pecado: *"Les uns aiment mieux faire Dieu injuste, et punir les innocents du péché de leur père, que de renoncer à leur barbare dogme"*[34]. O'Hagan observa então que a pior característica da ideia do pecado original é que ela é moralmente debilitante para os indivíduos, pois aloca em Deus a culpa de qualquer perversidade do homem.

3.2.2 – Religião e natureza humana

A *Profissão* é realizada por um narrador em um contexto singular, a saber, um jovem eclesiasta que se tornou libertino. Ele explica que sua família, de origem humilde, queria algo grandioso para ele e, por isso, o aconselharam a se tornar padre. Sem refletir sobre as exigências para se tornar um padre católico, o Vigário terminou seu seminário e começou a exercer a profissão. No entanto, não foi capaz de manter um dos seus votos – o da castidade –, e, por isso, foi expulso da Igreja. É nesse contexto que o Vigário disserta, provavelmente dando voz ao pensamento do próprio Rousseau, sobre a natureza de Deus, moralidade e religião. O ponto de partida para essas investigações, assim como para as dissertações religiosas, também é o completo ceticismo. Após ler variados filósofos buscando uma resposta, o Vigário declara não ter encontrado nenhum sistema que o convencesse a abandonar seu ceticismo. Ele decide, então, elaborar um sistema próprio:

> Peu d'expériences parreilles mènent loin um esprit qui réfléchit. Voyant par des tristes observation renverser les idées que j'avais du juste, de l'honnête, et des tous ler devoirs de l'homme, je pedais chaque jour quelqu'une des opinions que j'avais reçues : celles qui me restaient ne suffisant plus pour faire ensemble un corps qui pût se soutenir par lui-même, je sentis peu à peu s'obscurcir dans mon esprit l'évidence des principes ; et, réduit enfin à ne savoir plus que penser, je parvins au même point où vous êtes ; avec cette différence que mon

[34] Idem, p. 367.

> incrédulité, fruit tardif d'un âge plus mûr, s'était formée avec plus de peine, et devait être plus difficile à détruire.[35]

Diante de tamanho ceticismo, o religioso buscou a ajuda dos filósofos para recuperar sua fé. No entanto, o Vigário reconhece a incapacidade humana de compreender e explicar várias questões metafísicas, levando-o a ser descrente e cético também quanto aos filósofos. Segundo Delaney, entre as premissas principais do argumento de Rousseau, estão as seguintes:

> (1) He exists as does the external world; (2) God exists as a perfect being and the source of nature's design; (3) Human beings are free beings. Their movements are not reducible to material external causes; (4) Materialism (the view that all that exists is matter) is a false metaphysical doctrine and (5) Moral obligations and knowledge of virtue can be discerned by reason's examination of the natural order.[36]

A primeira premissa (1), bastante similar à de Descartes sobre a existência do mundo externo, explicita que o humano é dotado de sentidos que o alertam, involuntariamente, sobre a sua própria existência. Assim sendo, existem objetos – matéria – que afetam seus sentidos:

> Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence; mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aie, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire, ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation qui est en moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose. Ainsi, non-seulement, j'existe, mais il existe d'autres êtres, savoir, les objets de mes sensations ; et quand ses objets ne seraient que des idées, toujous est-il vrai que ces idées ne son pas moi. Or, tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière ; et toutes les portions de matière que je conçois réunis en êtres individuels, je les appelle corps. Ainsi toutes les disputes des idéalistes et de matérialistes ne signifient rien pour moi : leurs distinctions sur l'apparence et la réalite des corps sont des chimères.[37]

O Vigário alega, então, que os homens não são somente seres sensíveis e passíveis, mas são ativos e inteligentes. Rousseau esclarece que a capacidade de sentir e julgar são diferentes; apenas por meio das sensações, sem a faculdade do julgamento, os indivíduos não seriam capazes de comparar, pronunciar diferenças e semelhanças entre os objetos.

---

[35] Idem, p. 312 e 313.
[36] DELANEY, James. *Starting with Rousseau*, 2009, p. 88.
[37] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 317.

> Apercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger; juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature ; par la comparaison, je les remue, je les transporte pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports. Selon moi, la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot est. Je cherche en vain dans l'être purement sensitif cette force intelligente. (...) Cet être passiff sentira chaque objet séparément (...) ; mais, n'ayant aucune force pour les replier l'un sur l'autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point.[38]

Desse raciocínio se segue também que os objetos materiais são apenas passivos, sendo incapazes de movimento involuntário. O movimento dos objetos materiais, necessariamente, teve que ser originado por uma vontade imaterial. Como não existe movimento espontâneo no mundo material, é necessário que ele tenha surgido de uma vontade. Assim surge o primeiro dogma descrito pelo Vigário:

> En un mot, tout mouvement qui n'est pas produit par um autre ne peut venir que d'une acte spontané, volontaire ; les corps inanimés n'agissent que par le mouvement, et il n'y a point de véritable action sans volonté. Voilà mon premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature.[39]

Surge, assim, a segunda premissa apontada por Delaney (2). Embora o Vigário não tenha a pretensão de analisar as leis que ordenam o universo, ele observa que elas existem. Os objetos materiais são formados e se movem, por exemplo, seguindo leis universais. Assim segue o segundo dogma, derivado do primeiro:

> Si la matière me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligente : c'est mon second article de foi. Agir, comparer, choisir, sont les opérations d'un être actif et pensant : donc cet être existe.[40]

O segundo dogma é, portanto, a primeira prova da existência de Deus. A segunda prova, apresentada a seguir, é a mais importante para Rousseau porque implica que a natureza foi criada por um ser inteligente de tal forma que os seres humanos foram dotado de um papel específico na ordem da natureza:

---

[38] Idem.
[39] Idem, p. 322.
[40] Idem, p. 324.

> Ajoutez que des combinaisons et des chances ne douneront jamais que des produits de même nature que les éléments combinés, que l'organisation et la vie ne résulteront point d'une jet d'atomes. (...) Elle ne s'est pas contentée d'établir l'ordre, elle a pris des mesures certains pour que rien ne pût le troubler. Il ne dépend pas de moi de croire que la matière passive et mort a pu produire des êtres vivantes e sentants, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligents, que ce qui ne pense point a pu produire les êtres qui pensent. Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage. (...) Cet être qui veut et qui peut (...), qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu.[41]

Deus, portanto, é percebido pelos humanos por meio da natureza dos movimentos e da ordem do universo. (3) A ordem criada por Deus para o universo inclui os homens, e, segundo o próprio Rousseau, o lugar dos homens é altamente privilegiado por serem os únicos seres vivos que são capazes de pensar e que possuem liberdade em relação aos seus instintos sensíveis. Isto é, os humanos podem, por meio do desenvolvimento das suas faculdades, escolher agir contra ou a favor dos seus instintos. Partindo da premissa acima apresentada, segundo a qual todo movimento precisa de uma vontade, Rousseau alega que:

> Je veux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté. C'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en moi ce sentiment, il est plus fort que toute évidence; autant vaudrait me prouver que je n'existe pas. S'il n'y avait aucune spontanéité dans les actions des hommes, ni dans rien de ce qui se fait sur la terra, on n'en serait que plus embarassé à imaginar la premier cause de tout mouvent.[42]

Rousseau, ao mencionar a própria experiência como evidência filosófica, "defende uma visão dualista argumentando que se a vontade está, de alguma forma, localizada fora do plano físico, o que é determinado causalmente, nós podemos e, na verdade, agimos livremente quando provocamos o nosso próprio movimento[43]. Em outros termos, Rousseau claramente tenta argumentar contra o determinismo; contudo, o argumento apresentado por ele é bastante comprometedor com o embate corpo/mente, conforme aponta o trecho a seguir:

> Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au delà. Ce n'est pas le mot de liberté que ne signifique rien ; c'est celui de nécessité. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment

[41] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 317.
[42] Idem, 320.
[43] DELANEY, James. *Starting with Rousseau*, 2009, p. 91.

> supposer des effets sans cause, c'est tomber dans le cercle vicieux. Ou il n'y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause antérieure, et il n'y a point de véritable volonté sans liberté. L'homme est libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle.[44]

Rousseau está certamente preocupado em (4) refutar o materialismo, pois, em tal visão, não existe lugar para explicar a liberdade humana. Além disso, o *amour de soi-même* e, consequentemente, a consciência, seriam reduzidos a, respectivamente, paixão e princípio inato da alma, a atributos psicológicos gerados socialmente. Derathé assinala que:

> Un matérialiste qui raisonne ne doit donc avoir en vue que son avantage matériel sans s'embarrasser de scrupules moraux. S'il agit autrement, il fait preuve d'inconséquence ou n'est retenu que par la crainte du châtiment. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a plus de véritable vie morale. Celle-ci se trouve donc liée à des croyances spiritualistes. C'est ce qui explique l'importance que Rousseau attache à la réfutation du matérialisme et la place qu'occupe cette réfutation dans la *Profession de Foi*.[45]

Rousseau não se preocupa, portanto, em admitir uma postura dualista. Quanto ao problema da relação mente/corpo, Rousseau jamais examinou de modo sistemático a questão. Utilizando a figura do Vigário, reafirma sua intenção de ignorar o problema: *"Le dogme que je viens d'établir est obscur, il est vrai ; mais enfin il offre un sens, et il n'a rien qui répugne à la raison ni à l'observation : en peut-on dire autant du matérialisme?"*[46].

Rousseau introduz na *Profissão*, após as observações supracitadas, observações sobre moral e ética. Considerando a existência de Deus e a liberdade dos homens em suas ações, o Vigário se questiona sobre a natureza humana:

> En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait bassement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires je me disais. Non, l'homme n'est point un: je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent;

---

[44] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 332.
[45] DERATHÉ, Robert. *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*, 1949, p.147.
[46] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 322.

> et mon pire tourment quand je succombe est de sentir que j'ai pu résister. (...) Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. [47]

Esses dois princípios que Rousseau apresenta são bem similares aos que Kant, posteriormente, chamaria de razão e inclinação e, como observa Derathé, esse dualismo metafísico seria paralelo ao dualismo dos impulsos humanos:

> Au dualisme métaphysique correspond sur le plan psychologique une dualité d'impulsions « primitives » dont l'une est relative à notre être physique – c'est l'instinct de conservation – et l'autre à notre être moral – c'est instinct divin, ou plus exactement l'instinct moral.[48]

Esse dualismo corresponde exatamente ao dualismo do *amour de soi-même* e reforça, conforme o *Segundo Discurso,* a visão de Rousseau segundo a qual homens são livres para seguir tanto seus impulsos sensíveis, tornando-se "passivos", quanto para ouvir a razão, tornando-se "ativos", dignos da natureza nobre lhes dada por Deus. O *amour de soi-même*, na sua segunda forma, seria, como já mencionado, representado pelo termo "*amour de l'ordre*" e visa os bens da alma. A consciência seria a voz da natureza dada por Deus para que o homem possa, por meio das suas características constitutivas, ser um ser moral.

> Inner light is the answer to the question of why there principles that are left after the others had fallen away.(…). But inner light is (only) another way of saying that in matters of religion as in matters of social relationships, the foundation must be what I can find myself in and what I can find in myself. (...) The ability to hear the voice of one's inner light, says Rousseau, is to give sense to the word to be. Rousseau's point (...) is the primacy of what he calls the sentiments, or feelings. Feelings here means something like I "find in myself". For Rousseau, to be valid, any claim about the world must penetrate past logic and become evident as part of what we are. If it does not, it will be only a cold argument that will determine… opinions, not actions. (...) Emile is to be trained to be capable of finding truth in his feelings. This is the conscience, the divine voice.[49]

---

[47] Idem.
[48] DERATHÉ, Robert. *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*, 1949, p.151.
[49] Strong, Tracy B. *Jean-Jacques Rousseau: The politics of the ordinary*. Thousand Oaks: S Modernity and Political Though, 1994, p.126.

É por isso que o argumento de Derathé que subordina a moral necessariamente à religião é impreciso. Derathé alega que a subordinação da moral à religião é de "ordem psicológica": sem a ideia de Deus, o homem seria psicologicamente incapaz de vencer suas paixões. A razão parece eficaz, mas se demonstraria fraca demais para tal fim, pois, apesar de ser capaz de esclarecer ao indivíduo como ele deveria agir, não consegue dominar suas ações quando o apelo das paixões se demonstra muito forte. E as leis, apesar de coibirem as ações passionais, as fazem somente em um plano externo já que o indivíduo mantém seu desejo passional:

> Ayant ainsi insisté sur les méfaits des passions, dont le plus est d'étouffer en nous la voix de la conscience et d'y anéantir tout sentiment de bonté, Rousseau se trouve dans l'obligation d'indiquer à son tour quels sont les remèdes aux passions. (...) L'homme trouve dans sa raison un force capable de combatre victorieusement les passions. (...) La raison, qui governe tandis qu'elle est seule, n'a jamais de force pour résister au moindre effort. (...) Le pouvoir des lois ne s'étend qu'aux actions, elles laissent les coeurs aussi corrompus : elles contiennent les hommes sans les changer.[50]

A religião seria o único remédio eficaz para a corrompida alma humana, pois somente ela seria capaz, segundo Derathé, de impedir que os homens, na sociedade civil, vivam imoralmente, guiados pelas suas paixões. Derathé parece, no entanto, esquecer o contexto completo da obra na qual está inserida a *Profissão de Fé*, que é justamente o *Emílio*, obra na qual Rousseau defende que as crianças devem ser educadas de tal forma que jamais desenvolvam o *amour-propre* inflado, e, consequentemente, as paixões nocivas à alma. A religião como solução para impedir a proliferação das paixões nos homens só faria algum sentido, nos termos apresentados por Derathé, em homens já corrompidos cuja educação não foi apropriada. A um indivíduo propriamente educado desde sua infância, como Rousseau propõe que sejam educados todos os indivíduos, jamais seria difícil agir de acordo com a sua razão. Além disso, por sua enorme virtude, as leis não serviriam para impedir que suas paixões se materializem em atos imorais; pelo contrário, o indivíduo propriamente educado se sente livre e 1feliz ao cumprir a lei.

Masson aponta para o fato que de que o primeiro rascunho da *Profissão* não possuía quaisquer dissertações sobre substância, julgamento, movimento, vontade, sensação e

---

[50] DERATHÉ, Robert. *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*, 1949, p.147.

matéria[51]. Ele acrescenta ainda que esse primeiro rascunho, no qual o Vigário parece se preocupar apenas em dissertar sobre a natureza e a voz da consciência, corresponde com mais precisão ao pensamento de Rousseau. Reisert aponta para a dúvida em relação à congruência entre os ensinamentos do Vigário e entre as posições do próprio Rousseau:

> Rousseau's own statements about his religious beliefs are not sufficiently clear to say for certain what his views are. He also had a completely justified fear of persecution for his unorthodox views. Rousseau repeatedly asserts that the Vicar's profession is substantially the same as Julie's and that his own faith is substantially the same as theirs, but these rather qualified statements do not tell us very much. A more solid bit of evidence is that Rousseau never categorically affirms the Vicar's teaching as true, although he repeatedly characterizes it as useful. […]It seems only reasonable to suppose that the *Profession* is included in Emile because its teaching corresponds to the larger teaching Rousseau aims to communicate in the work. And in fact it is not difficult to see how the Vicar's teaching would be very encouraging to a couple who was aspiring to live a life of rustic virtue in accord with Rousseau's teachings. The Vicar's teaching is the link between Rousseau's teaching and traditional religious views; one who accepts the Vicar's version of Christianity (and who suspects Rousseau of accepting it – as many and perhaps most readers have done) will be much more willing to let himself be moved by the example of Emile.[52]

Tanto pelo dispositivo de ficção no qual ele se enquadra como pelo próprio discurso do Vigário saboiano, Rousseau constrói uma argumentação e uma prática céticas que tomam a forma do *ceticismo involuntário*, resultado de uma busca ardente e sincera da verdade que esbarra na complexidade do real e nos limites da sua razão. O ceticismo como sistema é aqui descartado, e é considerado como mecanismo de validação de conhecimento e como eliminação total de dúvidas, a exemplo de Descartes. O sistema próprio elaborado por Rousseau, por meio do *Vigário*, é bastante simplório. É baseado em premissas principais, preocupadas apenas com o aspecto pragmático de uma busca contra o ceticismo. Mesmo com um sistema simplório, Rousseau é capaz de prover embasamento suficiente para a validação de sua teoria. Esse ceticismo é oriundo, portanto, da religiosidade reacionária contra as forças teológicas dogmáticas do Cristianismo na época, e serve apenas como argumento negativo formador de uma crítica radical aos dogmas da religião revelada. Por esses motivos, o ceticismo de Rousseau pode ser considerado como uma ferramenta retórica que serve para ilustrar de maneira mais sistemática diversos dos temas que abordam a relação entre natureza

---

[51] MASSON, Pierre Maurice. *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*, 1914, p. 155.
[52] REISERT, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau – A friend of virtue*, 2003, p. 183.

humana e moralidade.

3.3 – O Cidadão Virtuoso

A educação proposta por Rousseau diz respeito ao plano privado do indivíduo. A extensão de uma educação apropriada é também visível, no entanto, no plano público, como pretendo mostrar a seguir. Rousseau busca elaborar um sistema político no qual os indivíduos possam realizar plenamente suas naturezas e obterem todos os benefícios da vida em sociedade. Os trabalhos políticos de Rousseau se dividem em duas grandes obras: o *Discours sur l'Économie Politique* (o Terceiro Discurso), de 1775, que inicialmente era um artigo publicado na *Encyclopédie* e o *Du Contrat Social*, considerado a mais sistemática das obras de Rousseau, publicada no mesmo ano do *Emílio*, em 1762. Ambas as obras especificam detalhes de como deveria ser uma sociedade legítima e justa e, por isso, muitos dos assuntos especificados em cada obra são complementares.

Rousseau se demonstra ciente, logo no início do *Contrat Social*, da necessidade da união dos homens em função da sua conservação em determinado ponto do curso da história. Aparentemente, o estabelecimento de um contrato social no qual o indivíduo concorda em seguir a lei para que obtenha proteção é uma troca de liberdade por segurança. Essa é, pelo menos, a visão hobbesiana do contrato: os indivíduos, por medo, desistiram de suas liberdades individuais (o direito de governarem a si mesmos) em troca da proteção do Estado, como afirma Rousseau no *Contrat Social*[53]:

> Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstables qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humaine périrait s'il ne changeoit de manière d'être. Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. [54]

[53] HOBBES, Thomas. *Leviathan*, 2006, p. 81.
[54] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*, 1796, p. 32.

Rousseau, diferentemente de Hobbes, apresenta como solução um contrato social igualitário. Isto é, um regime político no qual todos se reconhecem como iguais ao estabelecer e se submeter às leis da sociedade da qual participam e como indivíduos livres. Ele aponta, portanto, que o *amour de soi-même* dos indivíduos, traduzido no trecho supracitado por meio, justamente, dos seus aspectos de auto-conservação e auto-preservação, é, sem dúvida, um elemento fundamental à fundação de uma sociedade política. No entanto, para fundação de um pacto social legítimo, Rousseau também aponta como elementos principais a liberdade, sem a qual os homens não podem ser felizes, e a igualdade entre eles. Para tal igualdade, Rousseau demanda que os indivíduos parem de se enxergar como indivíduos que, de extrema má vontade, aceitam os limites impostos pelo Estado e que obedecem à lei com interesses privados recíprocos; o contrato social genuíno e legítimo demanda que os indivíduos se vejam, primariamente, como membros de uma comunidade na qual o bem comum seja um objetivo constante de todos. Segundo Reseirt:

> We must cease to see ourselves as independent *men* who define ourselves by our differences from (and superior to) others and instead see ourselves as *citizens* and co-legislators working together to forge a life in common under laws that we as citizens will as our general will. This is what it means to say that the establishment of the social contract state demands that all citizens possess civic virtue, understood as the conformity of particular will to general will.[55]

Aliar a vontade particular à vontade-geral é um dos pontos mais controversos da teoria proposta por Rousseau. Isso porque, dada a importância que a liberdade possui na teoria de Rousseau, sua alienação poderia resultar no fracasso da liberdade individual. Cohen sintetiza os três problemas cruciais inerentes a essa alienação: (1) ameaça à autopreservação, pois o indivíduo talvez seja obrigado a fazer algo contra si mesmo; (2) substituição desvantajosa e (3) responsabilidade moral. O primeiro problema diz respeito diretamente ao *amour de soi-même*: quando o indivíduo transfere para o soberano a sua liberdade, ele transferiria também o poder de julgar quais são os melhores meios para se preservar. Segundo Cohen, "*to alienate freedom, then, would be place one's preservation under the care of someone less capable of judging how best to secure it"*[56]. O segundo argumento, denominado "argumento da racionalidade", trata do status dado por Rousseau à liberdade. Cohen relembra que Rousseau se refere a ela, diversas vezes, como a mais nobre e preciosa das faculdades, justamente

[55] REISERT, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau – A friend of virtue*, 2003, p. 125.
[56] COHEN, Joshua**.** *Rousseau, a free community of equals,* 2010, p. 29.

porque, diferentemente dos animais, o homem a possui e pode utilizá-la para acatar ou objetar seus instintos naturais. Assim, ao alienar sua liberdade em prol de um soberano que teria direitos sobre sua conduta, o indivíduo estaria trocando algo de maior valor por algo de valor inferior. O terceiro argumento, correlacionado ao segundo, é o mais interessante. Cohen elabora a seguinte situação hipotética, bastante factível no ambiente social: um indivíduo cuja liberdade foi alienada em prol de uma autoridade soberana deve, se lhe for comandado, assassinar uma pessoa inocente. Mesmo que a ordem de tal ação tenha partido de outro agente, o indivíduo atribui a si mesmo a responsabilidade da ação pela culpa que sente por ela:

> That self-attribution express that [the individual] retain control of [his] conduct, [he is] bound by conducts from which [he] cannot escape by submitting [himself] to another person, and therefore that [his] efforts to alienate [his] freedom is unsuccessful. It is unsuccessful because, as the sense of guilt indicates, [he is] subject to and aware that [he is] subjects to norms that have priority over the will of the agent whose supreme authority I sought to place myself, and of an undiminished capacity to comply with those norms: [his] awareness that [he] ought to have and could have acted otherwise than [he] was told.[57]

No *Emílio*, salienta Cohen, Rousseau aponta para a relação entre o sentimento de liberdade dos indivíduos com sentimentos morais como culpa e remorso:

> Quand je me livre aux tentations, j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté ; je suis esclare par mes vices, et libre par mes remords ; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave, et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la loi du corps. [58]

A concepção dos indivíduos como livres estaria tão impregnada em suas concepções de si mesmos e em seus valores morais que fundar um estado no qual a liberdade individual não seja respeitada implicaria em um contrato ilegítimo:

> Renoncer à sa liberte, c'est renoncer à la qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à

[57] Idem, p. 31.
[58] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile,* 1851, p. 331.

> ses actions, que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin, c'est une convenction vaine et contracditoire de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre part une obéissance sans bornes. [59]

Apesar de aparentemente contraditório, é a vontade geral que garante a liberdade do indivíduo:

> Mais on demande comment un homme peut être libre, et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas las siennes ; comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ? [...] Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale : c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres . Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur : chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus ; et du calcule des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu ; c'est alors que je n'aurais pas été libre.[60]

Rousseau reforça, novamente, que uma das ideias básicas em relação a ser um cidadão é observar o bem comum da comunidade. Ignorar o bem comum em prol do bem privado significa reorientar o *amour-propre* naturalizado – cuja virtude, nesse caso, é o patriotismo – ao *amour-propre* inflado. O único caso no qual o indivíduo estaria autorizado a desobedecer a uma lei seria se ela, a lei, não estivesse de acordo com a vontade geral. Em qualquer outro caso, como o Estado é autoritário e a vontade geral lhe provê soberania, o indivíduo deveria obedecer à lei. Por isso, quando o indivíduo se revolta quanto a qualquer lei criada a partir da vontade geral, mesmo aquelas que não se alinharam à sua vontade privada, ele estaria se submetendo a uma condição de dependência aos outros, pois estaria cumprindo a vontade de outrem. No entanto, no caso em que o indivíduo realmente não reconhece a vontade geral como alinhada à sua própria vontade, ele deve reconhecer que seu interesse privado de ver a sua concepção do que é melhor prevalecer é inferior à concepção de bem da maioria. Isso não significa que o indivíduo deva submeter a sua razão à razão alheia; o indivíduo deve, no entanto, quando a sua vontade particular não for alinhada à vontade geral, reconhecer que ele

---

[59] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*, 1796, p. 19.
[60] Idem, p. 242.

estava equivocado em relação à vontade geral e, dessa maneira, manter-se livre. Rousseau explica:

> Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagemens civils, lesquels, sans cela seroient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus. [61]

O curioso mecanismo elaborado por Rousseau pode ser, dessa maneira, resumido nos seguintes termos: as restrições sociais impostas pelo corpo do Estado, geradas pela vontade geral, são responsáveis pela liberdade do indivíduo. Assim, ele sempre é "forçado a ser livre"[62]. Logo, a liberdade moral é realizável na comunidade política. Cumpre ressaltar, porém, que essa liberdade só é possível em função da igualdade entre os indivíduos. Isso porque apenas aquele indivíduo que é capaz de reconhecer os outros cidadãos como iguais e está verdadeiramente, portanto, comprometido com o bem comum, é capaz de adequar a sua vontade particular à vontade geral. As leis, para quem atinge a virtude cívica, são expressões dos seus próprios desejos e, por isso, o indivíduo é plenamente capaz de ser feliz. Conforme o modelo de educação proposto por Rousseau, o cultivo de um indivíduo virtuoso é prévio à formação de um cidadão virtuoso. Apenas após a transformação, por meio da educação, das crianças e adolescentes em indivíduos virtuosos, é que existem condições à adequação da vontade particular à vontade geral, tornando assim os indivíduos virtuosos em cidadãos virtuosos. Desta forma, fica claro como o cultivo das virtudes no indivíduo é fundamental para a manutenção de um sistema político ideal. Por ideal, Rousseau entendia um Estado formado por cidadãos individualmente virtuosos, sem desigualdades, justo, com gastos

---

[61] Idem, p. 40.

[62] Marques, atento ao paradoxo, observa que, se um indivíduo deseja "os benefícios advindos de uma vida em uma sociedade estável, devo desejar também os meios pelos quais essa estabilidade é conseguida, o que inclui aceitar o estabelecimento de sanções penais que devem aplicar-se a todos e, consequentemente, também a mim mesmo." Dessa forma, quando o indivíduo rejeita a vontade geral estipulada em uma regra, ainda assim ele obedeceria a si mesmo por ter, inicialmente, concordado com os termos de um contrato social no qual ele obteria alguns benefícios. Outra maneira, ainda segundo Marques, mais eficiente de tratar o paradoxo é observar a distinção entre estar submisso à vontade de um homem e entre a vontade geral – o corpo político. Por esse viés, "se ser livre é estar imune à interferência arbitrária de sujeitos particulares, é fácil aceitar que o sistema de coerções, ao impedir que qualquer sujeito particular se coloque acima da lei, atua verdadeiramente como garantia essencial da liberdade de cada um dos membros da sociedade. Ver MARQUES, José Oscar de Almeida. *Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, n. 16, 2010, p. 99-114.

tornados públicos, que provê as necessidades básicas de seus cidadãos, e, principalmente, governado pela vontade geral. Por fim, e observando os elementos apresentados, conclui-se que a virtude política, que deu grande fama aos escritos de Rousseau, consiste na adequação da vontade privada de um indivíduo virtuoso à vontade geral, que é uma norma para guiar o Estado idealizado por Rousseau.

POR UMA TEORIA DAS VIRTUDES

4.1 – A unidade do pensamento

Uma dos principais objetivos dessa dissertação é unificar a teoria moral de Rousseau. Trata-se de uma tarefa bastante complexa, pois é possível encontrar elementos da filosofia moral de Rousseau em obras que ele legou em forma de teses, declarações, comentários, diálogos, peças, confissões pessoais, artigos enciclopédicos, e até em cartas de amor, distintas concepções sobre o mesmo assunto. Sobre esse problema, Prado Jr. afirma o que:

> Uma coisa é certa, e Rousseau é o primeiro a dizê-lo e a nos fornecer as razões: não se pode encontrar, em seus textos, uma *ordem linear de ações*. E isso porque tal ordem corresponde ao modelo mais evidente do discurso científico, ao passo que Rousseau jamais atribui a seu discurso tal estatuto. [1]

Apesar das obras de Rousseau não possuírem estrutura argumentativa linear (à exceção do *Contrat Social*), suas obras são pautadas por uma coerência de unidade que só se torna evidente diante de todo o conjunto da obra, e por meio de um elemento, a saber, a felicidade. Em outros termos, o conjunto da esparsa obra de Rousseau deve ser compreendido como uma unidade dispersa coerente, pautada pela busca da felicidade humana. Rousseau declarou que:

> Je ne tardai pas à sentir, en lisant ces livres qu'on m'avait trompé sur leur contenu, et que ce qu'on m'avait donné pour de fastueuses déclamations, ornées de beau langage, mais décousues et pleines de contradictions, étaient des choses pronfondément pensées et formant un sytème lié qui pouvait n'être pas vrai, mais qui n'offrait rien de contradictoire. Pour juger du vrai but de ces livres, je ne m'attachai pas à éplucher çà et là quelques phrases éparses et séparées, mais me consultant moi-même et durant ces lectures et en les achevant, j'examinai comme vous l'aviez désiré, dans quelles dispositions d'âme elles me mettaient et me laissaient, jugeant comme vous que c'était le meilleur moyen de pénétrer celle où était l'Auteur en les

[1] PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau.* São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 78.

> écrivant, et l'effet qu'il était proposé de produire. Je n'ai pas besoin de vous dire qu'au lieu des mauvaises intentions qu'on lui avait prêtées je n'y trouvai qu'une doctrine aussi saine que simple qui sans épicurisme et sans cafardage ne tendait qu'au bonheur du genre humaine.[2]

Rousseau, despretensioso, reconhece as dificuldades de compreender a unidade de sua obra, mas defende que a felicidade humana é o fio condutor de seus escritos como uma unidade. Rousseau é, portanto, enfático ao afirmar que sua obra constitui um sistema disperso, mas inter-relacionado.

4.2 - O projeto moral

Conceber a filosofia moral rousseauniana como uma unidade coerente é possível por meio da junção de três elementos: indivíduo amoral ou corrupto, virtude e felicidade. Para Rousseau, todos os homens nascem para serem felizes. Mas o que é ser feliz? Ser feliz é ser bem-ordenado, em semelhança à natureza; no homem, isso consiste em equilibrar seus desejos e suas faculdades. Para o homem natural, esse equilíbrio é bem simples e facilmente alcançável; para o homem civil, o equilíbrio depende de diversos fatores:

> Tout homme veut être hereux; mais pour parvenir à l'être, il faudrait commencer par savoir ce que c'est que bonheur. Le bonheur de l'homme naturel est ausse simple que sa vie, il consiste à ne pas souffrir : la santé, la liberté, le nécessaire le constituent. La bonheur de l'homme moral est autre chose.[3]

Rousseau, por "outra coisa", referiu-se exatamente à moralidade. Em outros termos, ser feliz no estado civil, quando o homem tem todas as suas faculdades desenvolvidas, não é tão simples. Conforme descrito nos estágios da evolução do estado de natureza para o estado civil, a partir do momento em que a noção de propriedade advém, o conceito de justiça surge e o homem passa a conviver com a sua moralidade, pois, paralelamente, o homem desenvolve tanto sua razão quanto sua consciência. A razão e a consciência agem em conjunto: o homem

---

[2] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Dialogues*, 1999, p. 358.
[3] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 195.

racionaliza sua possível ação e consulta sua consciência para decidir sobre a ação mais apropriada. Ao escolher esta ação, mesmo que ela vá de encontro com suas inclinações passionais, o indivíduo é virtuoso e apto a se tornar um cidadão igualmente virtuoso. Ser virtuoso, no entanto, requer o domínio do *amour-propre* inflado, a paixão quase inevitável no estado civil. É por isso que as distintas, porém complementares definições de virtude apresentadas por Rousseau, em maior ou em menor grau, denotam cuidado e aversão ao *amour-propre* inflado.

A primeira concepção de virtude mencionada por Rousseau é descrita como a habilidade de ser indiferente às convenções e valores sociais, pois, para Rousseau, no *milieu* do séc. XVIII, elas eram extremamente corrompidas. A segunda concepção foi descrita como a habilidade do indivíduo de, por meio da educação, dominar suas paixões para, com o uso da razão e da consciência, se tornar um indivíduo moral. Essas concepções, apesar de distintas, não são contraditórias entre si. Para dominar suas paixões no ambiente civil corrompido é necessário ser impassível aos valores que podem despertar vícios. E vice-versa: para que o indivíduo seja capaz de ignorar os valores sociais corrompidos ele necessita ser bem-educado. A terceira concepção de virtude recorrente na obra de Rousseau é a virtude cívica, segundo a qual o indivíduo deve adequar sua vontade à vontade geral; isto é, ele deve adequar a sua vontade privada à vontade do conjunto de vontades que forma o Estado. Essa terceira concepção, aparentemente, contradiz totalmente as duas primeiras. Como o indivíduo deveria ser indiferente às convenções sociais – nas quais, com certeza, se incluem a própria noção de sociedade e Estado – e, simultaneamente, participar de forma tão ativa de uma comunidade política? A resposta está, como já foi indicado neste trabalho, em compreender essas virtudes como conceitos complementares.

Delaney unifica esses conceitos retomando as características que definem o homem natural: (1) são dispersos; (2) são amorais; (3) se identificam com sua espécie por meio da compaixão (*pitié*); (4) são indiferentes às opiniões dos outros, pois são guiados pelo *amour de soi-même*; (5) são tímidos, mas sem ansiedade; (6) são indolentes; (7) possuem comunicação restrita a gritos de aviso; (8) sexualidade casual e (9) não consideram as desigualdades naturais importantes. No estado civil, é impossível replicar o (1) isolamento. Delaney aponta que, desde as primeiras comunidades, mesmo as que ainda nem eram civis, replicar essa característica do estado de natureza é impossível; como as primeiras tribos foram formadas de pequenos núcleos familiares, a (8) sexualidade casual também parece impossível de replicar no estado civil. (7) Restringir a comunicação por meio de uma linguagem sofisticada, assim como a (2) amoralidade e a (6) indolência do homem natural também características

irreprodutíveis no estado civil. As características replicáveis, são, portanto, a identificação por sua espécie por meio da *pitié* (3), (4) a indiferença à opinião alheia, (5) a falta de ansiedade e (9) a irrelevância das desigualdades naturais. Delaney aponta que o item (4), que diz respeito ao homem selvagem ser indiferente à opinião alheia, deve ser compreendido levando em conta o item (3). Para Delaney, embora Rousseau repudie a opinião pública, nós não devemos ser completamente indiferentes à opinião dos outros, conforme o autor insinuou em suas *Confessions*. Devemos estar atentos àquelas que nascem do *amour de soi-même,* que não visam à competição e à comparação entre indivíduos. Para Delaney, o aspecto (5), que trata da timidez sem ansiedade dos homens no estado de natureza, também deve ser discutido:

> It's correct to include (5) as an element of social virtue, but only to a certain degree. Human beings in society have a certain rational foresight that natural human beings lack, thus making some degree of anxiety inevitable. However, we can again understand the kind of aggression and anxiety that stems from amour-propre as contributing to vice, while the perspective of proper self-love allows anxiety to be considerably minimized in civilized people.[4]

O item (9), acerca da irrelevância das desigualdades entre os homens no estado de natureza, é de simples compreensão: no *Terceiro Discurso* e no *Contrato Social*, Rousseau condena veementemente as desigualdades entre os homens. A eliminação das desigualdades permite o fim da competição gerada pelo *amour-propre,* sendo assim essa uma condição necessária ao cultivo das virtudes. A volta da indiferença às desigualdades, portanto, é outro aspecto do estado de natureza desejável para que o homem civilizado possa cultivar a virtude. Delaney conclui que, por meio da educação e do retorno a algumas características do homem no estado de natureza, é possível a existência de um indivíduo civilizado e virtuoso. Ele prossegue alegando que o indivíduo virtuoso se tornaria um cidadão virtuoso vivendo em um contrato social legítimo.

A estrutura do argumento de Delaney é, em parte, acertada, já que concebe os distintos conceitos de virtude como um só, que fazem parte, na verdade, de um processo. O cidadão virtuoso seria advindo de um indivíduo propriamente educado ou de um homem outrora corrompido, mas que foi capaz de se abster dos valores viciosos da sociedade. Algumas inserções e ressalvas se fazem necessárias, no entanto, ao desenvolvimento da unificação proposta por Delaney. Ele parece optar pela solução apontada por Derathé para a vida feliz do

[4] DELANEY, James. *Rousseau and the ethics of Virtue*, 2006, p. 139.

homem civil: o simulacro de características do homem natural no homem civil. A proposta de Rousseau no *Emílio* é, contrariamente, moldar, por meio da educação, as potencialidades abstratas intrínsecas da natureza humana em expressões determinadas que sejam virtuosas, e, assim, manter o homem natural. Em outros termos, Rousseau pretende, no *Emílio*, educar o pupilo de tal maneira que ele desenvolva todas as suas potencialidades e paixões da melhor maneira possível, que é mantendo, e não simulando, seus aspectos naturais. Rousseau não pretende, por meio da educação, emular *per si* características do homem natural; seu objetivo é utilizar a *perfectibilité* para manter o pupilo natural.

> Plus l'homme esr resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins, par conséquent, il est éloigné d'être heureux.[5]

Delaney ignora que algumas das características do homem natural que não são reproduzíveis no estado civil são, apesar de aparentemente negativas, positivas. A união dos homens em comunidades foi o que possibilitou o desenvolvimento da razão, imaginação e consciência, atributos sem os quais os homens jamais poderiam desenvolver qualquer forma de moralidade. A amoralidade do homem natural o permitia viver livre com seus desejos e suas paixões equilibradas; por isso, ele era relativamente feliz. No entanto, Rousseau admite que essa amoralidade do homem natural o caracteriza como um animal estúpido e limitado, enquanto o homem civil é inteligente e verdadeiramente um homem[6]. Assim, a união dos indivíduos em comunidades não é, necessariamente, ruim.

Ao indicar como negativo o surgimento da dor, Delaney ignora a importância que ela representa tanto na educação quanto na teoria moral proposta por Rousseau:

> L'homme qui ne connaître pas la douleur ne connaitrait ni l'attendrissement de l'humanité, ni la douceur de la commisération ; son coeur ne serait ému de rien ; il ne serait pas sociable, il serait un monstre parmi ses semblables.[7]

O aspecto psicológico da dor é fundamental à manutenção e à ampliação da forma rudimentar da *pitié* presente no homem natural, além de ser elemento crucial ao nascimento do *amour-propre* (seja ele inflamado ou naturalizado) no estado civil. Relembrando as lições

[5] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, 1851, p. 62.
[6] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*, 1796, p. 17.
[7] Idem, p. 71.

exemplificadas contidas no *Emílio*, tanto no caso do jardineiro Robert quanto no do ilusionista, o pupilo aprendia por meio da identificação da própria dor com a dor alheia; o tutor provocava e assistia, conivente, ao sofrimento do Emílio. A dor é um mecanismo que estimula, no ambiente social, os desdobramentos da *pitié,* e permite o desenvolvimento do tipo inofensivo do *amour-propre.* Delaney, além disso, ignora a divisão bipartida do *amour-propre*, referindo-se a ele apenas na sua versão negativa. Cumpre ainda relembrar que o *amour-propre* é a fonte da sociabilidade humana; são elementos circunstanciais que determinam se seu desenvolvimento será positivo (*amour-propre* naturalizado) ou negativo (*amour-propre inflado*). Finalmente, Delaney compreende mal o sistema criado por Rousseau. Para ele, a boa vida corresponde a ser tanto um indivíduo quanto um cidadão virtuoso diante da sociedade corrupta, pois a *perfectibilité* seria o *telos* humano:

> Through a long historical process [...], human beings move from the pure state of nature to the world of present-day civil society, linked together by a specious social contract. This society is designed by the powerful to keep their power; human beings in this community are motivated by self-interest, competition and public opinion: in a word, amour-propre. Virtue is still possible, however. […] The imaginary pupil Emile is the model for how a virtuous individual can be cultivated within this unjust society. The cultivation of individuals is one of the first steps toward overcoming a society plagued with amour-propre, and once this evil can be eliminated on a social-scale, all citizens will recognize their proper places among each other. […] citizens will conform their particular wills to the general will, and virtue will replace *amour-propre* in the form of the ideal political regime. […] This threefold process is the context in which we must understand Rousseau's notion of virtue. [8]

Para Delaney, o *telos* humano consiste em se aperfeiçoar. A *perfectibilité,* no entanto, designa apenas a capacidade humana de transformar, até certo limite, a sua própria natureza. De fato, existe relação entre moldar sua natureza, paixões e faculdades de tal modo e ser virtuoso, mas apenas nos termos que mantém a *perfectibilité* como a capacidade de se modificar e se moldar de modo a ser possível que, diante das possibilidades, o indivíduo se torne virtuoso. O erro de Delaney talvez decorra de sua inabilidade de perceber que a *perfectibilité* possibilita o surgimento de diversas faculdades nobres, mas ela não garante, necessariamente, o bom uso dessas faculdades. Todos os homens naturais possuem a capacidade de desenvolverem suas potencialidades abstratas intrínsecas; no entanto, suas expressões determinadas são circunstanciais. Isto é, apesar de todos serem capazes de se

[8] DELANEY, James. *Rousseau and the ethics of Virtue*, 2006, p. 139.

tornarem virtuosos, alguns indivíduos não direcionam o desenvolvimento de suas paixões de maneira adequada a se manterem alinhados com a natureza. O uso específico da *perfectibilité* para esse fim é, como descrito no *Emílio*, bastante minucioso e requer muita atenção no ambiente civil. A reconstrução unificada da teoria de Rousseau proposta por Delaney ignora, desse modo, um aspecto fundamental: a felicidade como o verdadeiro *telos* humano. Minha intenção neste trabalho foi, portanto, reconstruir a teoria de Rousseau apenas com base em alguns dos elementos propostos por Delaney.

Rousseau postula que a natureza humana é, originalmente, dotada de duas paixões: o *amour de soi-même* e a *pitié*. No estado de natureza, todos os desejos gerados por essas paixões estão em equilíbrio com as faculdades dos homens; assim, eles são felizes. Graças à *perfectibilité*, essas paixões são maleáveis e dinâmicas. Em função de distintos eventos históricos que ameaçavam a sobrevivência dos indivíduos que viviam isolados no estado de natureza, os homens começaram a conviver em grupos que lhes asseguravam melhores condições de sobrevivência. A vida em sociedade alterou as paixões humanas. Em primeiro lugar, o contato com outros indivíduos fez com que, inevitavelmente, parte do *amour de soi-même* se transformasse em *amour-propre*, que é essencialmente comparativo. Junto com o *amour-propre*, diversas faculdades surgiram, como a razão, imaginação, consciência e linguagem.

A felicidade, o fim último do homem, depende, tanto no ambiente civil quanto no estado de natureza, do equilíbrio entre seus desejos e suas faculdades. Como diversas faculdades se desenvolveram no homem civil e suas paixões se modificaram, é razoável presumir que o equilíbrio entre esses desejos e essas faculdades seja mais complexo. Ele existe, no entanto, e depende de uma série de esforços e cuidados dentre os quais se inclui, em primeiro lugar, a educação bastante estrita. A proposta elaborada por Rousseau estabelece que, desde recém-nascidas, as crianças sejam criadas em um ambiente monitorado que controle como as paixões e as faculdades serão desenvolvidas. Assim: o *amour de soi-même* é preservado e sua parcela que inevitavelmente se transforma em *amour-propre* conterá uma forma naturalizada dele ao invés da forma artificial (inflamada); a *pitié* rústica do estado de natureza é mantida, nutrida e, aliada à consciência, incita as virtudes. A prática das virtudes visa, claramente, o equilíbrio entre as paixões e as faculdades. A prática das virtudes mantém o homem alinhado e ordenado pela natureza, de modo que suas paixões e faculdades se equilibrem e, assim, o homem possa atingir ao estado pleno e duradouro de contentamento consigo mesmo e com sua vida.

Rousseau apresenta três noções de virtude (como apontou Delaney), todas elas

relacionadas a tipos de vida diferentes: (1) virtude como a indiferença a valores corrompidos, do caminhante solitário; (2) a virtude de dominar as paixões por meio da razão e da consciência, como no *Emílio*; e 3) a virtude cívica, praticada pelos cidadãos que adequam sua vontade particular à vontade geral. Assim, quando o indivíduo nasce, ele deve ser propriamente educado; se este não for o caso, o indivíduo pode ser esforçar e ignorar os valores sociais. Em ambos os casos, os indivíduos serão capazes de praticar as virtudes, e, em algum momento, alinharem suas vontades privadas à vontade geral. É nesse sentido que os conceitos complementares de virtude fazem parte de um processo. Os tipos de vida e suas correspondentes virtudes visam, em maior ou menor grau, eliminar os efeitos – ou até mesmo o nascimento – do *amour-propre* inflado, considerado a fonte de todos os vícios e, também, fonte das angústias humanas. O processo que cria indivíduos virtuosos é análogo ao processo que tentar mantê-los naturais; o homem civil, desde que inserido na ordem natural da natureza, é um homem ainda mais feliz que o homem natural.

4.3 – Por uma ética das virtudes

A crítica às teorias morais modernas feita por MacIntyre em *After Virtue* é baseada na presunção de que, durante o Iluminismo, houve uma ruptura na produção de uma ética concisa. Isso significaria dizer que as filosofias morais modernas, apesar de terem herdado a linguagem e alguns conceitos da ética, eliminaram um de seus elementos fundamentais, a saber, a noção de *telos* humano. Sem essa noção como parte integrante dos objetos da ética, todo e qualquer projeto moral é fadado ao fracasso. O sistema ético ternário clássico (1) indivíduo-como-ele-é, (2) os meios pelos quais o indivíduo se (3) torna como-ele-poderia-ser foi desfeito e a solução seria a reconstrução desse sistema, como mostrou também MacIntyre. Rousseau é amplamente conhecido como precursor do romantismo, inspirador da Revolução Francesa, e como um dos maiores representantes da tradição Iluminista. Como demonstra este trabalho, no entanto, o conjunto da obra moral de Rousseau melhor o classifica como pertencente à tradição das éticas das virtudes. O próprio MacIntyre conhece que:

> Rousseau [...] cannot be discussed simply as one among others with the writers of the Enlightenment, partly because he deliberately set

> himself against the whole trend of the Enlightenment, and partly because he exists as a moral philosopher on an incomparably higher level than any other writer of the eighteenth century except for Hume and Kant.[9]

Rousseau, diferentemente da crítica generalizada ao Iluminismo feita por MacIntyre, não ignora a noção de *telos*. Em oposição a seus contemporâneos, Rousseau estabelece, aos moldes clássicos, que o objetivo da vida humana é a boa vida, é realizar plenamente sua natureza de modo a ser feliz. Isso não é, no entanto, razão suficiente para classificá-lo como expoente da ética das virtudes. Nos termos apresentados por MacIntyre, ainda mais considerando sua conivência com as distintas concepções de virtude e com os distintos contextos nos quais a tradição que descreveu se encontra, Rousseau integraria essa tradição. Delaney observa também que, para pertencer à tradição denominada ética das virtudes, existem três elementos. O primeiro diz respeito, como MacIntyre também aponta, à necessidade da concepção de um *telos*[10]. Como foi observado, Rousseau defende a existência de um telos humano. De fato, a concepção de *telos* adotada por Rousseau corresponde à mesma noção apresentada por outros filósofos como Cícero, Plutarco e, evidentemente, Aristóteles. O segundo elemento apresentado por Delaney, em concordância com Annas, salienta que a teoria da ética das virtudes, em oposição às teorias modernas, não se estabelece por meio de um sistema hierárquico e completo no qual existe uma regra da qual derivam outras proposições[11]. Rousseau jamais elaborou um princípio, seja ele racional ou não, segundo o qual as ações devessem ser relativizadas. Ao esclarecer que o indivíduo produz a sentença moral por meio da junção da consciência e da razão, Rousseau responsabiliza o indivíduo inteiramente pela ação moral. Mesmo a vontade geral não é um princípio moral que engendra outros princípios: a vontade geral é apenas a união de vontades particulares de indivíduos virtuosos. Assim, temos o terceiro critério: a ênfase na disposição do agente moral:

> In some way, the agent must be held accountable, not only for what he does, but also for how he feels about it. Because virtue ethics that there is some overarching rule for actions that grounds notions in right and wrong, the agent's disposition cannot simply be useful for acting rightly in the future. […] Virtue is not a good in and of itself.[12]

---

[9] MACINTYRE, Alasdair. *A short history of ethics,* 1996, p, 183.
[10] DELANEY, James. *Rousseau and the ethics of Virtue*, 2006, p. 152.
[11] ANNAS, Julia. *The morality of happiness*, 1995, p. 10.
[12] DELANEY, James. *Rousseau and the ethics of Virtue*, 2006, p. 153.

No E*mílio*, fica clara a preocupação do tutor em nutrir a disposição do agente. A dedicação do tutor em criar um ambiente estrito e fazer com que o pupilo aprenda a agir corretamente por meio da sua própria experiência evidencia o cuidado de Rousseau com a disposição do agente. A preocupação em fazer com que o pupilo se sinta sempre livre e em controle tanto da situação quanto do raciocínio por trás dela se deve justamente à necessidade desses aspectos para o desenvolvimento moral apropriado.

CONCLUSÃO

Os textos sobre moral de Rousseau encontram-se esparsos em suas diversas obras, e, isoladamente, são apenas fragmentos incongruentes. A obra moral de Rousseau constitui, no entanto, um sistema completo. A coerência da obra moral de Rousseau se torna clara quando ela é analisada como um conjunto guiado por um conceito fundamental: a felicidade do gênero humano. Para Rousseau, o *telos* do ser humano consiste em ser feliz e sua teoria moral visa elucidar os elementos para que o homem civil possa, a despeito do ambiente corrupto no qual ele vive, realizar seu *telos*.

O sistema moral proposto por Rousseau é elaborado não só a partir do que ele presume serem as paixões que compõem a natureza humana, mas também a partir de algumas expressões determinadas das potencialidades abstratas intrínsecas ao homem, e a partir da liberdade. O homem natural, segundo Rousseau, era livre e amoral, suas necessidades e desejos eram simples e facilmente realizáveis no estado de natureza. O equilíbrio entre seus desejos e suas faculdades o tornava bem-ordenado e, portanto, feliz. Durante os eventos que culminaram com o advento da vida em sociedade, as potencialidades abstratas intrínsecas ao homem natural se desenvolveram por meio da capacidade humana natural de se transformar, denominada *perfectibilité*, gerando expressões determinadas, como imaginação e razão, por exemplo. A capacidade de se transformar da natureza humana não garante, no entanto, que os elementos gerados pela transformação sejam positivos. Rousseau é bastante pessimista, inclusive, em relação ao advento das expressões determinadas das potencialidades intrínsecas do homem. No *Discours sur les sciences et les arts,* ele se declarou inimigo das ciências e das artes por julgar que elas propiciavam o ambiente social extremamente corrupto, imoral e vicioso no qual a França do século XVIII se encontrava. Para Rousseau, assim, apenas o surgimento da razão não é capaz de tornar o homem moral. A razão deve estar aliada à *pitié*, primeira virtude e fonte de todas as outras, ao *amour de soi-même*, à consciência, e, também, ao *amour-propre* naturalizado para, por meio do uso da liberdade, dominar suas paixões e estar apto a escolher as ações que beneficiam tanto a sua felicidade quanto a felicidade dos outros indivíduos que fazem parte da sociedade. O papel da ética, para Rousseau, é evidenciar que o indivíduo dotado de *perfectibilité* deve utilizar seus atributos naturais e sua liberdade de uma maneira determinada para se tornar bom, equilibrado e, consequentemente, feliz. A maneira proposta por Rousseau é a prática das virtudes. A virtude é a realização do

homem mais natural possível: um homem que domina suas paixões, que age por compaixão (*pitié*), que é capaz de ignorar seu *amour-propre* inflamado e que também é capaz de ignorar as opiniões efêmeras da sociedade para realizar sua natureza equilibrada e feliz. A missão educacional com a qual Rousseau se compromete é a de garantir, por meio de uma educação bastante austera, que o indivíduo aprenda a dominar e utilizar suas paixões e potencialidades para se tornar um indivíduo e um cidadão virtuoso.

A conclusão final a que chega esta dissertação é a de que, embora a crítica de MacIntyre seja relevante e de fundamental importância para o debate moral contemporâneo, ela não pode ser dirigida ao sistema moral elaborado por Rousseau, cujas características o classificariam como pertencente à tradição da ética das virtudes. Rousseau, a despeito de seu vínculo com o Iluminismo, não compartilha dos elementos morais que compunham as teorias de sua época, pois compreende o homem como um ser teleológico cuja plena realização consiste em sua felicidade.

BIBLIOGRAFIA

ANNAS, Julia. *The morality of Happiness.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. In: CRISP, Roger; SLOTE, Michael. *Virtue Ethics.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

ARAUJO, Marcelo de. *Scepticism, Freedom, and Autonomy: A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*. Berlim / Nova York: De Gruyter, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985.

BENTHAM, Jeremy. *Principles of Morals and Legislation*. Nova Iorque: Prometheus Books, 1996.

BLUM, Carol. *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

BROWN, Diane B. *The Constraints of Liberty at the scene of instruction*. In: MCDONALD, Christie; HOFFMANN, Stanley (org.). *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant and Goethe – Two essays*. Tradução: James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall Jr. Nova Jersey: Princeton University Press, 1970.

CASSIRER, Ernst. *The Question Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Peter Gay. Nova Iorque: Harper and Row, 1963.

COHEN, Joshua. *Rousseau, a free community of equals*. Nova York: Oxford University Press, 2010.

COOPER, Laurence. *Rousseau: nature and the problem of the good life*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999.

DELANEY, James. *Rousseau and the Ethics of Virtue*. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2006.

DELANEY, James. *Starting with Rousseau*. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2009.

DENT, Nicholas; O'HAGAN, Timothy. "Rousseau on amour-propre". *Proceedings of the Aristotelian Society* - Supplementary Volumes, Londres, vol. 71, p. 57 - 75, 1998.

DERATHÉ, Robert. "La Dialectique du Bonheur chez J.-J. Rousseau". *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, n. II, p. 81-96, 1952.

DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Presses Universitaires de France, 1948.

DERATHÉ, Robert. "Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* Paris, t. 139, p. 143-173, 1949.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

DEVETTERE, Raymond J. *Introduction to Virtue Ethics - insights on the ancient greeks*. Georgetown: Georgetown University Press, 2002.

DI PALMA, Marco. "The Ethics of the Lettres Morales and Rousseau's Philosophical Project". *Modern Philology,* Chicago, Vol. 100, n. 2, p. 227-257, 2002.

EMBERLEY, Peter. "Rousseau and the Domestication of Virtue". *Revue*

Canadienne de Science Politique, Montreal, vol. 17, n.4, p. 731-753, 1984.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Nova Iorque: Dover Publications, 2006.

KANT, IMMANUEL. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2010.

LOUDEN, R. *On some vices of virtue*. In: ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. Nova Iorque: Touchstone, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue - A study in moral theory*. 3.ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACKIE, J. L. *Can There Be a Right-based Moral Theory?* In: ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. Oxford : Oxford University Press, 1995.

MASSON, Pierre Maurice. *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Paris: Hachette, 1914.

MARQUES, José Oscar de Almeida. "Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, p. 99-114, 2010.

MAUZI, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe Siècle*. Paris: Slatkine Reprints, 1979, publicado originalmente em 1960.

MELZER, Arthur. *The Natural Goodness of Man: on the system of Rousseau's Thought*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

MILL, John Stuart. *Utilitarianismo*. Tradução: Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. Londres: Routledge, 2003.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POLITZER, Robert. "A detail in Rousseau's Thought: Language and Perfectibility". *Modern Language Notes*, Baltimore, vol. 72, n. 1, p. 42-47, 1957.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PROVENCHER-GRAVEL, Alexandre. *The Ambiguities of Rousseau's Conception of Happiness*. 2008. 418f. Tese (Doutorado em Filosofia). The Graduate School of Arts and Sciences, Boston, Massachusetts.

REISERT, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau – A friend of virtue*. Nova York: Cornell University Press, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confessions.* Paris: Gallimard, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Flammarion, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *De l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Paris : Flammarion, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou de l'Éducation*. Paris: Libraire de Firmin Didot Frères, 1851.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à M. de Beaumont*. Paris: Gallimard, Œuvres Complètes, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres Morales*. Paris: Gallimard, Œuvres Complètes, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Narcisse*. Paris: Gallimard, Œuvres Complètes, 1979.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Paris: Flammarion, 1999.

SALKEVER, Stephen G. “Rousseau and the concept of happiness”. *Polity*, Connecticut, Vol. 11, n. 1, p. 27-45, 1978.

SCHINZ, Albert. “La théorie de la bonté naturelle de l’homme chez Rousseau”. *Revue du XVIIIe siècle*, Paris, vol. 1, p. 434-447, 1913.

STRONG, Tracy B. *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary*. Thousand Oaks, SAGE Publications, 1994.

VAUGHAN, C. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambrigde: Cambrigde University Press, 1915.

VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. 5.ed. Nova Iorque: Zone Books, 1996.

VOKLER, Robert. *Rousseau – A very short introduction*. Nova York: Oxford University Press, 2001.

WINTER, Michael. *Rethinking Virtue Ethics*. Nova Iorque: Springer, 2011.