

**UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO**

**Norberto Mazai**

**Natureza e Educação Natural em Rousseau**

**PASSO FUNDO**

**2008**

Norberto Mazai

## **Natureza e Educação Natural em Rousseau**

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de Mestre em Educação, tendo como orientador o Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

**Passo Fundo**

**2008**

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	3
1 O CONCEITO DE NATUREZA .....	8
1.1 A idéia de natureza .....	8
1.2 Imagens de natureza na história.....	9
2 O CONCEITO DE NATUREZA EM ROUSSEAU .....	34
2.1 Considerações Preliminares.....	34
2.2 Estado de Natureza: a natureza como fonte primeira .....	38
2.3 Os sentimentos de <i>amour de soi-même</i> e <i>amour-propre</i> : uma tensão criadora?.....	44
3 O CONCEITO DE EDUCAÇÃO NATURAL EM ROUSSEAU .....	50
3.1 Educação natural: equilíbrio entre o <i>amour de soi-même</i> e o <i>amour propre</i> .....	51
3.2 Do <i>amour propre</i> , do cuidado de si e de suas implicações pedagógicas: .....	57
CONCLUSÃO.....	63
BIBLIOGRAFIA .....	67

## INTRODUÇÃO

Falar sobre filosofia e educação, bem como investigar problemas que estão na fronteira entre ambas as áreas, constitui-se, em um viés do pensar e do fazer educacionais cada vez mais urgente e indispensável nos tempos de transição que se vivencia na sociedade contemporânea; pois, neste contexto fazem-se necessárias pessoas cada vez mais capazes de pensar de modo reflexivo a realidade humana e educacional na sua diversidade e complexidade. No entanto, para tal empreendimento, é de suma importância o diálogo com as tradições passadas, ou seja, com os clássicos que marcaram consideravelmente a história do pensamento da humanidade, para que se possa, então, compreender a própria gênese do fenômeno filosófico/educacional, com vistas a alternativas de esclarecimento e transformação da realidade.

A importante relação entre filosofia e educação é muito antiga, nasce por assim dizer com a própria filosofia, como preocupação com a formação do homem. Desde então, foram consecutivas as iniciativas em desvelar laboriosamente muito dos mistérios que envolvem a humanidade; muito se indagou e muito se descobriu, porém muito ainda temos a perguntar e a desvelar sobre o universo e a própria existência humana, dito de outra forma, faz-se urgente saber reelaborar a pergunta pelo sentido último das coisas, sem anular, evidentemente, o significativo diálogo com a tradição intelectual passada. Sabe-se, entretanto, que tal tarefa não é fácil e muito menos portadora de uma linearidade, dado que, a realidade, na sua necessária pluralidade, deixa-se compreender a partir de multifacetados ângulos. Desse modo, assume capital relevância fazer-se perguntas, aliás, é o que se busca com o presente trabalho de pesquisa: perguntar. Essa pergunta a que nos referimos não é aquela que aceita respostas prontas, rasteiras, impostas pela cultura imagética da atualidade, as quais, em sua grande

maioria, castram a aptidão para a problematização e, por fim, o espanto, característica marcante do processo de filosofar.

Perguntar não é somente levantar uma dúvida metódica, simplesmente pelo gosto de duvidar. A verdadeira dúvida é aquela que percebe a complexidade da realidade e a pequenez de muitas das respostas tidas como certas, fixas em um único sentido e enclausuradas em si mesmas.

A dúvida é assim, um processo, é a companheira fiel de nossa história humana que não caminha na clareza da evidência, pois, sendo companheira do humano, não é em sua totalidade infalível. Todavia, quando nos reportamos aos clássicos da tradição intelectual, não devemos assumir, como verdade absoluta, todo o cabedal de conhecimento por eles legado; por isso, tal legado não é algo acabado, devendo ser constantemente recriado e ressignificado. Embora a nossa afirmação assuma um cunho incisivo, isso não atesta em absoluto que estejamos relativizando a validade dos clássicos, muito pelo contrário.

É na tradição que encontramos importantes pensadores, que marcaram consideravelmente a humanidade; entre eles, prefigura o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, conhecido como o pensador que operou uma “revolução copernicana” na esfera social e pedagógica. A seu modo opôs-se a muitas das idéias da tradição e de seu próprio século, ressignificando muitas das idéias forçosamente tidas como verdades eternas.

Com isso, queremos ilustrar que o pensador genebrino, ao desferir a sua crítica a sociedade, estava reelaborando muitas das perguntas já feitas e tidas como respondidas. O passo decisivo de seu rompimento com a maneira de se pensar da época ocorreu quando respondeu, de forma negativa, a pergunta feita pela Academia de Dijon: “*Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuíram para o aperfeiçoamento dos costumes?*”. É também, a partir desse momento, que o filósofo passou a ser objeto de muitos estudos e críticas; assunto de presença obrigatória em temáticas sociais e antropológicas até hoje pertinentes, por tratar essencialmente do problema da condição humana. Tais estudos apresentam um conjunto bastante heterogêneo e diversificado de interpretações, resultado este, aliás, da riqueza e profundidade das pesquisas. Contudo, há que se reconhecer que muitos dos escritos de Rousseau não foram bem compreendidos ao longo do tempo, pois não foram poucos os que pensaram ser ele, um “apologista do irracionalismo”, o filósofo do “bom selvagem”. O genebrino contribuiu, ele mesmo, em certa medida, com essas errôneas conceitualizações sobre suas idéias e escritos por causa de seu estilo assistemático e impreciso. Porém isso não desvela na totalidade os próprios conceitos e idéias do autor e,

muito menos, o desqualificam como portador de uma mensagem original e sempre revitalizada. Faz-se mister, portanto, uma retomada de seus escritos, da própria problemática suscitada por ele, ou seja, uma retomada criteriosa dos conceitos por ele tratados que, indubitavelmente, são de extrema importância para a nossa contemporaneidade, a qual continua, apesar dos inúmeros avanços técnico-científicos, despercebida do motivo maior de tudo: o homem e suas relações.

Desse modo, nosso objetivo maior com o presente trabalho não é apresentar uma apologia da pessoa de Rousseau, mas tão somente tratar de alguns dos elementos normatizadores que dão sustentabilidade a sua concepção de homem e, conseqüentemente de suas relações no interior da sociedade. Na verdade, nosso problema de pesquisa se situa em diagnosticar o núcleo germinativo da crítica rousseuniana à sociedade de sua época e de como ela não veio a contribuir significativamente para o progresso da humanidade, evidenciando, ao mesmo tempo, o real entendimento da tese do autor referente ao “homem natural” e o “homem social”. Queremos perseguir essa crítica orientando-nos, especialmente, por uma problemática educacional e, nesse sentido, a análise de algumas passagens do *Emile* será de grande importância ao nosso trabalho. Nosso objetivo consiste em tratar da possível relação entre os conceitos de educação natural, *amour de soi-même* e *amour-propre* e, mais precisamente, em investigar o papel que estes dois últimos desempenham na formulação rousseuniana do “projeto” de uma educação natural. Formulado em forma de questão, nosso problema de investigação consiste no seguinte: em que sentido a tensão criadora entre esses dois sentimentos constitutivos do ser humano influenciam na constituição de sentido do conceito de educação natural? Sustentamos, a partir disso, a hipótese interpretativa de que essa mesma tensão criadora é o ponto cardeal, ou se preferirmos, o eixo diretivo a partir do qual ocorrerá a sustentabilidade da formação do homem rousseuniano. Considerada a tensão criadora entre os dois sentimentos, poder-se-á dar vazão à possibilidade da concretização de um projeto de educação natural, amparado no confronto permanente entre esses dois sentimentos constitutivos da natureza humana. Isso revela o fato então, que não é de menor importância à investigação pedagógica, de que todo projeto educacional que ignorar ou não compreender adequadamente a tensão constitutiva do ser humano entre os sentimentos de *amour de soi-même* e *amour-propre*, terá selado, já em seu começo, grandes possibilidades de fracassar. Justamente aí é que compete à educação natural, segundo o filósofo genebrino, “pressionar” o desvelamento dessa tensão nas relações pedagógicas dos envolvidos. Como afirma Dalbosco: “O papel da educação natural consiste, nesse contexto, em tornar sociável a

insociabilidade contida tanto pelo amor de si mesmo como pelo amor-próprio, e o seu ponto de partida reside em provocar, pedagogicamente, por meio da reflexão, que o indivíduo ‘possa sair fora de si mesmo’ (Dalbosco, 2005, p. 99).

Para tanto, a pesquisa assumirá um cunho bibliográfico e será desenvolvida com base na análise e na reconstrução de algumas passagens do texto de Rousseau, atendo-se em seu núcleo de investigação, especialmente em algumas passagens do livro IV do *Emile*.

Quanto à estrutura, o trabalho se divide em três capítulos. O primeiro versa sobre o conceito de natureza, onde se busca esboçar, ainda que de forma equacionada, um resgate histórico do referido conceito, concentrando-se em resumir alguns aspectos de tal conceito em Descartes e Hobbes. Desse modo, embora procurássemos resumir alguns traços de tal conceito em diversos períodos da história do pensamento humano, daremos especial atenção ao período moderno, mais especificamente, às teorias cartesiana e hobbesiana, porque formam, grosso modo, o pano de fundo contra o qual, em certo sentido, o conceito rousseauiano se voltará.

O segundo capítulo trata da questão do conceito de natureza em Rousseau, no qual procuramos evidenciar aspectos do pensamento antropológico e social do filósofo. Veremos que a relação entre estado de natureza e estado social não ocorre dissociada da dialética entre o individual e o social, sendo resultante desta relação à totalidade do homem rousseauiano. Para a concretização dessa totalidade, o filósofo insiste em um retorno às origens, mas isso, como veremos, não significa retroceder a um estado de selvageria e, muito menos, uma defesa romântica do retorno ao “bom selvagem”. A natureza é pensada por Rousseau a partir do processo de socialização do ser humano sem, por isso, desvincular-se por completo do próprio eu, o qual é a referência primeira de sua existência. Como ponto nodal da constituição humana, estão os sentimentos de *amour de soi même* e *amour propre*. Cada um desses sentimentos assume primordial importância para o desenvolvimento humano, no sentido de fornecer tanto a base do estatuto moral do indivíduo, como o conhecimento do bem e do mal. Aparentemente, o primeiro é por excelência a sede dos sentimentos benfazejos, e o segundo, a sede dos sentimentos odiosos. Mas, como veremos, este aparente contraste entre um sentimento do “bem” e outro do “mal” vai muito além, no pensamento de Rousseau, de uma leitura maniqueísta, transformando-se em uma tensão criadora, na qual ambos os pólos podem assumir ambas as dimensões, pois não está descartado, por exemplo, ao amor de si mesmo, embora seja sede na bondade natural, de se converter em egoísmo e também não ao amor-próprio, fonte do egoísmo racional, de transformar-se em solidariedade.

Por fim, o terceiro capítulo tratará de mostrar com mais detalhes a forma pela qual os dois conceitos em discussão sustentam a definição do conceito de educação natural rousseuniana, buscando expor o modo como o conceito de amor de si mesmo, enquanto sede dos sentimentos de candura e piedade, pode, juntamente com o amor próprio, sede das paixões irascíveis e odientas, assumir não uma forma excludente e/ou oposta e sim uma tensão criadora no desenvolvimento pedagógico do aluno fictício de Rousseau.

# 1 O CONCEITO DE NATUREZA

“O que há de mais cruel ainda é que, como todos os progressos da espécie humana distanciam incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, mais suprimimos os meios de adquirir o mais importante de todos; e que, num sentido, é à força de estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo” (Rousseau, 2000, p. 150).

## 1.1 A idéia de natureza

A discussão que ora objetivamos iniciar nos exige a adentrar em uma problemática que vem colossalmente instigando o homem em seu decurso existencial e que, ininterruptamente, vem sendo retomada pelas inúmeras áreas do conhecimento humano ao longo da história: o conceito de natureza. De fato, a humanidade sempre tentou de alguma forma entender não somente as suas origens, mas também a origem do mundo onde habitamos, o mistério da criação, do cosmos. Para tanto, no decorrer dos tempos, foram-se constituindo diferentes formas de natureza sempre com o intuito de desvelá-las por completo, relacionando-as evidentemente não raras vezes com aspectos mágicos, míticos, culturais e religiosos. Perguntas como: Por que há o ser ao invés do nada? Por que o mundo? O que é a natureza? Qual sua origem? Por que as coisas são como são? Quem criou todas as coisas? Parecem ser perguntas universais e sempre repostas por novas gerações e, por isso, parecerem eternas.

É a partir desses instigantes questionamentos que nos propomos, nas linhas subseqüentes, apresentar não uma *Summa scientiarum*, ou ainda, uma arquetônica sob o tema, mas apenas delinear um quadro teórico do conceito de natureza, ou seja, resgatar de tradições intelectuais passadas o importante processo de compreensão reconstrutivo-interpretativo do conceito supracitado, começando desde suas origens com os filósofos pré-socráticos da Grécia antiga, passando pela época medieval, chegando enfim, a época moderna, na qual se desenvolve o conceito mecanicista de natureza rigorosamente associado ao método científico. De modo especial, focaremos nosso olhar na problemática da filosofia natural de René Descartes<sup>1</sup> (1596-1650) e de Thomas Hobbes (1588-1679), por se tratarem de dois dos mais proeminentes filósofos a analisar a natureza humana sob o prisma mecanicista. Na seqüência, adentraremos no pensamento do filósofo genebrino Jean Jacques Rousseau (1712-1778), pensador este que utiliza a idéia de natureza e do que é natural a muitos aspectos da vida, mas de forma distinta ao pensamento cartesiano e hobbesiano. Rousseau argumenta contra o conceito mecânico de natureza (com referência a causa e efeito); a natureza humana vai além disso, tem haver com a liberdade. A “natureza”, portanto, é um dos temas de maior permanência nas obras do filósofo genebrino, além de propiciar um maior entendimento referente a sua filosofia e pedagogia, estudo este que procuraremos desenvolver no decorrer de nosso trabalho.

## 1.2 Imagens de natureza na história

Partimos inicialmente da máxima rousseauiana: “é necessário observar primeiro as diferenças para descobrir as propriedades”.<sup>2</sup> Indubitavelmente, para um maior entendimento da problemática supracitada, faz-se mister, pensamos, desvelar o conceito básico de natureza, dado que quase todos os problemas ligados ao campo filosófico<sup>3</sup> ou teológico<sup>4</sup> e, em outras

---

<sup>1</sup> O projeto filosófico cartesiano é uma continuação do novo modelo de ciência já inaugurado por grandes pensadores como: Copérnico, Kepler e Galileu. Tais pensadores revolucionaram a maneira de se considerar o mundo físico, dando origem a uma nova concepção de universo e de tudo que nele se encontra.

<sup>2</sup> Passagem do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, cap. VIII.

<sup>3</sup> No campo filosófico o problema acerca da natureza se constitui em um problema metafísico por excelência, é o problema do *ser* e do *sentido do ser*; aqui se cruzam todas as visões sobre o mundo, o conceito é um constitutivo essencial dos distintos sistemas filosóficos. Toda a filosofia não é outra coisa que a complexa resposta a mais

tantas áreas da história do conhecimento humano, estão, grosso modo, embasados em um conceito de natureza.

No entendimento de Lenoble (1990, p. 183), todas as palavras que designam uma idéia muito geral parecem claras quando empregadas sem uma maior reflexão sistemática, ao passo que tal reflexão nos desvelaria uma complexidade e até mesmo uma obscuridade da palavra. Prova disso são as acepções encontradas em dicionários e enciclopédias básicas, as quais procuram definir tais termos sem uma significativa sistematização, ocasionando, dessa forma, um círculo nada esclarecedor. Urge salientar, mesmo assim, que são conquistas laboriosamente obtidas ao longo dos séculos por um empenho árduo do pensamento e que nos conduzem, abruptamente, a revisitar os clássicos para assim, paulatinamente, tecer conceitos mais precisos e rebater falsas certezas.

O primeiro dos sentidos de natureza pertence, por direito próprio, ao significado etimológico do termo. Segundo os gregos, o conceito de natureza deriva da palavra grega *Physis*, que vem de *phyein*, e significa emergir, nascer, crescer, fazer nascer, fazer crescer e que, a partir de Aristóteles, se retomará constantemente tal conceitualização nas distintas correntes filosóficas. Designa, também, dessa forma, tudo o que brota, cresce, surge, vem a ser.<sup>5</sup>

Na raiz latina o conceito de natureza não se dá de forma incompatível com a conceitualização grega, e isso pela simples lógica de que a palavra latina não passa de uma tradução do grego. Ela é originária de *natura*, palavra que pode ser compreendida como nascer (*nasci*), ação de fazer nascer, ser nato. Desse modo, a acepção da palavra natureza configura-se como algo que procede do microcosmo (eu) e não do macrocosmo (mundo), que está intimamente ligada a algo, que é a causa, a fonte de seu ser, de seu comportamento.<sup>6</sup> A natureza é o grande ser vivo, a fonte fecunda pela qual cada ser existe ou da qual todos os existentes são constituídos, todavia, mesmo que isso possa soar como uma tautologia, no sentido de a natureza ser algo de certo modo mais verbalizado do que

---

simples pergunta: o que são as coisas? Ou ainda: o que é que constitui a natureza das coisas? A filosofia busca o sentido profundo da realidade.

<sup>4</sup> Em teologia toda a questão da existência, possibilidade e conhecimento dos milagres, a totalidade acerca da Graça e maior parte dos dogmas e heresias se apóiam em um determinado conceito de natureza. São exemplos: o pelagianismo, semipelagianismo, luteranismo, calvinismo, jansenismo, os problemas da santíssima trindade, da cristologia, da eucaristia, entre outros. Quem criou todas as coisas é uma pergunta eminentemente teológica.

<sup>5</sup> Segundo Tomás de Aquino a natureza seria nascimento, geração dos viventes, como afirma na *Summa Theológica*, I, q.19: *Nomen Naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas.*

<sup>6</sup> Para um estudo mais sistemático da questão Cf. a obra de COLLINGWOOD, R.G. *A Idéia de Natureza*. Lisboa: Presença, (S/E).

abordável, não é nosso intuito adentrar em tal discussão, e sim, tão somente, apresentar um panorama do entendimento da palavra natureza para nos auxiliar posteriormente na temática que articularemos, a saber: o conceito de estado de natureza rousseauiano no livro IV do *Emílio* e o conceito de educação natural a partir do conceito de natureza como liberdade.

A conceitualização da palavra “natureza”, como já salientamos, nem sempre foi entendida singularmente, pois, no decorrer da história da humanidade, ela assumiu várias concepções por se tratar de uma *questio disputata* muito problematizada. Usualmente podemos compreender a “natureza” como sinônimo de mundo, local por excelência onde habitam os seres, o universo com os seus fenômenos, enfim, podemos compreendê-la de forma multifacetada, justamente por se transvestir de várias formas, maneiras e materiais, o que a torna um objeto de estudo não abarcável na extensão de sua totalidade; mas, nas próximas linhas, o nosso foco conceitual estará centrado no sentido filosófico de natureza (*physis*), a qual se vincula estreitamente a essência do ser humano, o que, para os gregos, era o primeiro caráter desse conceito, diferentemente de *tèchné*, que seria a capacidade de produzir artefatos, coisas que uma vez produzidas, carecem da atividade natural.

A antiguidade grega começou por volta do século VI antes de Cristo, na Grécia, berço dos primeiros mestres da filosofia e da ciência grega, bem como, do vigor incontestável do pensamento lá iniciado e que, até os dias de hoje, permanece como herança sólida e perene às diversas áreas do conhecimento humano.

Antes de Sócrates, ocorre uma incursão investigativa de aproximadamente dois séculos,<sup>7</sup> em que os assim denominados filósofos da natureza (pré-socráticos) se dedicam ao estudo do cosmos e da natureza, mas não de maneira análoga e com resultados idênticos.<sup>8</sup> Por meio do uso da especulação racional, empreenderam a tentativa de compreender a realidade que se manifestava a sua volta procurando explicar a natureza, isto é, a realidade que tinham diante de si, através de uma nova maneira de pensar, contrária à explicação mitológica da realidade.<sup>9</sup> Para tais filósofos, a pergunta essencial era

---

<sup>7</sup> Faz-se impossível abarcar, na particularidade de nosso estudo, todo esse período, desse modo, nos restringimos essencialmente no período clássico grego.

<sup>8</sup> Partiam do *Peri phýseōs*, de um saber acerca do todo, através de uma cosmogonia.

<sup>9</sup> Comungamos da tese de Koyré (1991, p. 81-82), quando afirma que, para se tratar das teorias cosmológicas faz-se necessário inicialmente volver o olhar para a Grécia, pois parece ter sido lá que, pela primeira vez na história, surgiu a oposição do homem ao cosmo [...] pois foram os gregos que, pela primeira vez, conceberam e formularam a exigência intelectual do saber teórico: preservar os fenômenos, isto é, formular uma teoria explicativa do dado observável, algo que os babilônios jamais fizeram. Insisto na palavra “observável”, pois é certo que a primeira acepção da célebre fórmula é, justamente: explicar os fenômenos e preservá-los, isto é, revelar a realidade subjacente, revelar, sob a aparente desordem do dado imediato, uma unidade real, ordenada e inteligível. Não se trata, segundo uma equivocada

esta: O que é a natureza (*physis*)? Ou ainda: Qual é a força geradora das coisas? Iniciava-se, assim, a atividade de filosofar, pois, como nos lembra Aristóteles, é da natureza humana o desejo de conhecer.<sup>10</sup>

Os filósofos da natureza buscavam incansavelmente encontrar a essência, o princípio de cada ser singular, a *arché* (princípio, origem e fundamento) de todas as coisas, o que para eles era a *physis* e, no início a vincularam a algo material. A natureza será dessa forma, a autêntica realidade das coisas interpretada distintamente segundo as escolas deste primeiro período (600-450 a.C.).<sup>11</sup> A pergunta crucial era: qual é a substância que compõe o universo? A resposta dada por Tales de Mileto era que a água era a matéria constituidora de todas as coisas. Vejamos o que diz Aristóteles a esse respeito:

Tales, iniciador deste tipo de investigação filosófica, defende que é a água (visto que afirma que também a terra flutua sobre a água), e esta sua opinião foi-lhe talvez sugerida pela observação de que é húmido aquilo de que todas as coisas se alimentam e de que também o calor nasce da umidade e sobrevive através dela (Met., I, 3, 983 b, 20).

Anaximandro, no entendimento de Gleiser (1998, p. 46), levou as idéias de Tales a um nível superior de sofisticação, postulando que o universo era eterno e infinito em extensão, sem limites, e seu centro era ocupado pela Terra à qual atribuiu uma forma cilíndrica. Essa teoria de Anaximandro representa o primeiro modelo mecânico do universo e mesmo que possa parecer um tanto quanto bizarra, Gleiser afirmar que:

A Terra era circundada por uma grande roda cósmica, cheia de fogo, e o Sol, um furo na superfície dessa roda, que deixava o fogo escapar. À medida que a roda girava, o Sol também girava, explicando o movimento do Sol em torno da Terra. Eclipses se deviam ao bloqueio total ou parcial do furo. A mesma explicação era dada para as fases da Lua, que também era um furo em outra roda cósmica. Finalmente, as estrelas eram pequenos furos em uma terceira roda cósmica, que Anaximandro curiosamente colocou mais perto da Terra do que da Lua ou do Sol (1998, p. 47).

---

interpretação positivista muito em voga, apenas ligá-los por meio de um cálculo, a fim de chegar à previsão. Trata-se, verdadeiramente, de descobrir uma realidade mais profunda e que lhes forneça a explicação.

<sup>10</sup> Livro I da Metafísica.

<sup>11</sup> Floresceram quatro escolas, a saber: escola jônica, escola itálica, escola eleática e escola atomística. No fim deste primeiro período aparecem também os assim chamados sofistas, os quais não vieram a constituir propriamente uma escola.

Anaxímenes também postulou a existência de uma substância primordial na natureza que a seu ver era o ar, pois, à medida que ocorria mudança na sua densidade, compunham-se todas as coisas. Já Heráclito acentuava que “tudo está em mudança e nada permanece parado”. Há, segundo ele, uma tensão criadora entre os opostos como uma força a mover (fogo) o mundo à nossa volta. Uma das suas mais famosas máximas resume de certa maneira sua teoria dinâmica, sempre em transformação: “não se pode banhar-se duas vezes no mesmo rio”. Temos ainda a soma dos quatro elementos, teoria esta formulada por Empédocles de Agrigento. Outra teoria a respeito do cosmos provém de Parmênides, que defende que toda mudança é ilusória dado que, como salienta Casini, (1987, p. 32) o primordial é o Ser e não uma pluralidade de princípios, conflito e não-ser. Os pitagóricos cultivaram a idéia de que os números, a matemática, eram os princípios geradores do cosmos, como atesta Aristóteles,

Os chamados Pitagóricos foram os primeiros a dedicar-se às ciências matemáticas, fazendo-as progredir; e dado que encontraram nelas o seu alimento, foram de parecer que os princípios destas se identificavam com os princípios de todas as coisas. Os números ocupavam evidentemente o primeiro lugar entre esses princípios, e os Pitagóricos pensavam discernir neles, mais do que no fogo, na terra ou na água, um grande número de semelhanças com as coisas que existem e são geradas [...] (Met., 5, 585 b, 23-28).

O que prevaleceu nesse período foi à idéia de que a natureza (*physis*) é o ser profundo das coisas, que explica o que as coisas realmente são e como chegam a ser. A *physis* neste período, apesar de ser multifacetada de sentidos, conserva uma característica primordial, ou seja, a concretude, “uma ordem regida por leis universais, tomando forma a idéia de kosmos” (CASINI, 1987, p. 25). Ela é uma unidade que manifesta propriedades e/ou qualidades multiformes, dessa forma, também vem acarretar movimento e mudança. Ela é a ordem que unifica as propriedades que surgem de um ser, é o elemento permanente que assegura o círculo (*kyklós*) de surgir e desvanecer, é a unidade total do ser.

Todas essas afirmações naturalistas prepararam o caminho para outros importantes pensadores que pertenceram ao assim chamado segundo período da filosofia grega (450-300 a.C). Nesse período foram Sócrates, Platão e Aristóteles as grandes personalidades que

marcaram consideravelmente o período e, posteriormente, toda a história do pensamento humano.

Sócrates (470-399 a.C) busca a *physis* numa motivação ético antropológica, assim como seus antecessores a buscavam em algo material.<sup>12</sup> Para encontrar algo na ordem ética tem que buscar previamente uma ordem lógica como instrumental, para tanto, usava da maiêutica para atingir tal fim, o que, na verdade, era um processo pedagógico que aprendera da profissão de sua mãe<sup>13</sup>. Partia da natureza de cada indivíduo para a noção universal das coisas, o que fica bem claro em uma das suas famosas máximas filosóficas: “Conhece-te a ti mesmo”. É através dessa máxima que ele auxiliava as pessoas a irem se apossando progressivamente de sua natureza, dando à luz a si mesmos, pois inútil seria tentar entender o mundo sem antes entender a si mesmo. O interesse socrático estava mais voltado à busca daquilo que se encontra além dos fenômenos físicos e das meras ações. Na verdade, o método socrático era o do diálogo e esse dividido em duas partes: a *ironia* e a *maiêutica*. Através da ironia ele levava o seu interlocutor a reconhecer a sua *ignorância*<sup>14</sup> e a reformular os seus pensamentos, para num segundo momento, poder parir suas idéias (maiêutica). Para Sócrates, o conhecer deveria levar o homem necessariamente a “agir bem”.

Platão (427-347 a. C) procura explicar a situação do universo e dos seres por meio de causas intemporais (mundo das idéias), que venham a explicar continuamente por que cada coisa é o que é, diferentemente de seus antecessores.<sup>15</sup> As idéias são como a verdadeira natureza, as realidades engendrantes das coisas e os princípios germinais de toda a mudança. Segundo Abrantes (1998, p. 32), o Timeu - personagem que deu nome a um dos últimos diálogos de Platão – afirma que o *kósmos*, o mundo material ordenado, foi gerado, teve um princípio. Um artesão divino (o Demiurgo) moldou o mundo material com base na desordem originária (ataxia), tendo diante de si um modelo: o mundo das formas ou das idéias. Na verdade, Platão apresenta-nos o cosmo como uma cópia imperfeita do

---

<sup>12</sup> Segundo afirma Casini (1987, p. 36), Sócrates entra em conflito com as doutrinas dos que o precederam e orienta-se mais para a moral, ou seja, o seu entusiasmo inicial por aquilo a que chama ironicamente altíssima ciência dos físicos desaparecera quando viu que as suas explicações e descrições dos fenômenos naturais não passavam de uma névoa de palavras.

<sup>13</sup> Sua mãe exercia a profissão de parteira, daí o método socrático da maiêutica ou engenhosa obstetrícia do espírito, ou seja, a parturição de idéias do âmago de cada pessoa.

<sup>14</sup> O termo ignorância na filosofia socrática corresponde ao “princípio da sabedoria”, caminho para se alcançar a verdade.

<sup>15</sup> A problemática levantada por Platão é complexa e não é o nosso intuito desenvolvê-la sistematicamente. Vale a pena conferir o diálogo socrático do Parmênides, em que se trata a fundo o problema da imanência e transcendência das formas.

mundo perfeito, imaterial, imutável e eterno das idéias. É somente através do mundo das idéias, composto de formas perfeitas e imutáveis, que se pode representar a essência da realidade, embora para nosso pensador qualquer representação clara de uma idéia seja imprecisa. Vejamos um exemplo: um desenho de qualquer objeto jamais será tão preciso quanto a idéia deste desenho, a qual somente é perfeita em nossa mente. O desenho apenas pode existir no mundo das idéias, já que, no mundo dos sentidos, há uma representação não muito clara da perfeição abstrata de tal desenho. O problema da *physis* consiste, segundo Platão, em demarcar onde se radica o princípio gerador de tudo, se nos corpos primários ou na alma. A tese platônica sustenta que a *physis* está relacionada à alma humana (*anima mundi*) e, esta, no seu entendimento, é o primeiro princípio gerador das coisas, a força primária de tudo e, portanto, a genuína natureza. A filosofia platônica é centrada, dessa forma, na alma, pois é no interior dela que reside a suprema verdade.

É com Aristóteles (384-322 a. C), discípulo e crítico de Platão, que ocorre uma certa evolução do conceito de natureza, pois ele aponta cinco sentidos para tal conceito, sentidos estes que ele descreve na sua obra “Metafísica”.<sup>16</sup> Já no livro II de sua obra intitulada “Física”, defende a proposição de que a *physis* é o princípio de movimento e repouso imanente a todas as coisas e de forma autônoma, sem a intervenção humana. Nos seres vivos, o princípio de movimento é a *psykhé*, a alma, a *forma corporis* e que enquanto princípio de vida é também o princípio das capacidades, qualidades de cada ser vivo. O filósofo elabora uma hierarquização dos seres vivos: num primeiro estágio encontram-se os vegetais, possuidores da faculdade de nutrição e reprodução; em seguida os animais, que, além das capacidades anteriores, possuíam outras duas, a locomoção e a sensibilidade; por fim, o homem, que possui as quatro capacidades anteriores, além da razão, que lhe permite pensar e planejar as suas ações, colocando-o, dessa forma, no topo da escala dos seres vivos. A alma dava a cada ser vivo uma finalidade no cosmos. O mundo da natureza é para Aristóteles, no entendimento de Collingwood (s/e, p.119), um mundo de coisas que se movem por si mesmas, tal como é para os jônios e para Platão. Um mundo vivo caracterizado por movimento, mudança, processo. Todavia, a tese aristotélica tem como viés buscar encontrar a relação entre o geral e o particular, permitindo assim a unidade de nossa vida teórica dirigida ao geral e enraizada no particular. Desse modo, a natureza é o universal existente no particular e/ou a verdadeira realidade das coisas dentro delas

---

<sup>16</sup> De modo particular na passagem do livro V, c. 4. 1014, b.

mesmas, fazendo com que sejam o que realmente são.<sup>17</sup> Busca-se a verdade dos seres na busca de sua natureza. Na verdade, Aristóteles segue alguns pressupostos platônicos, mas discorda de seu mestre no sentido da separação do mundo dos sentidos com o da mente. Em Aristóteles, portanto, não há lugar para um criador (Demiurgo) do cosmo que é considerado eterno e, tampouco, o dualismo matéria e forma deixam de ter uma existência separada.

Toda a especulação tecida pelos gregos no século VI a.C em torno a *physis* significava, portanto, o que sempre significou, ou seja, a essência ou natureza das coisas. Tais significados influenciam o pensamento medieval e, consideravelmente, é a reflexão platônica e aristotélica acerca da filosofia da natureza que maior incidência terão sob o pensamento de alguns filósofos desse período, como Santo Agostinho (354-430) e São Tomaz de Aquino (1225-1274). Para Gleiser (1998, p. 73), a cosmologia de Aristóteles servia como uma luva a uma teologia baseada na separação entre a vida na Terra, decadente e efêmera, e a perfeita e eterna existência do Paraíso.

A Idade Média abarca um período histórico que se estende aproximadamente do ano 500 a 1500, um longo percurso de mil anos entre a queda do Império Romano (476) e a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453). Embora o medievo tenha sido considerado, não raras vezes, por interpretações pejorativas, como sendo a “época das trevas” ou como a “noite de mil anos” ele também foi berço, desde o século VIII com a expansão do islamismo, de grandes atividades intelectuais, época esta, portanto, extraordinariamente fecunda.

Nos primeiros séculos do referido período, as questões em torno da natureza foram quase que inexpressivas. Tal situação sofreu significativas mudanças a partir do século XII, após o contato com conhecimentos orientais alicerçados nos ensinamentos de Aristóteles.

O eixo principal da discussão acerca da natureza no período medieval se situa na fronteira da filosofia (razão) e da teologia (fé). Nesse período, descreve Gilson (2001, p. 1), a filosofia aparecia em cena somente quando certos cristãos tomavam posição em relação a ela, seja para condená-la seja para absolvê-la. A filosofia estava relacionada a um sentido de sabedoria pagã. O embate se situava entre os homens privados das luzes da fé com os Padres da Igreja, falando em nome da revelação cristã e, portanto, portadores da luz da fé, embora alguns tivessem posteriormente que levar em consideração as filosofias pagãs.

---

<sup>17</sup> Para um estudo mais detalhado cf. a introdução da *Física de Aristóteles*; Madrid: Editorial Cremos, 1998.

Essa fronteira é, indubitavelmente, um fenômeno altamente complexo,<sup>18</sup> justamente por acarretar uma *translatio studiorum*, ou seja, um deslocamento de saberes; saberes estes oriundos do pensamento árabe, grego, romano e depois cristão.

A Idade Média alicerça a sua idéia de *physis* em torno de uma mensagem cristã – espiritual, em que busca, mais particularmente, dissolver a concepção de *physis* do mundo clássico e antigo, pois, segundo este último, nada existiria fora da natureza. A sabedoria do passado dos sistemas clássicos vai aos poucos sendo esquecida e sendo atacada como a raiz do mal. Desse modo, o âmbito de desencadeamento da idéia de natureza se fortalece na esfera da criação, o sentido de *physis* é visto de acordo com as idéias de Casini (1987, p. 68), como o conjunto das coisas inanimadas ou vivas que o Deus da Bíblia havia criado nos seis dias da *Gênese*, que nada mais é que o produto dessa divindade que transcende o mundo físico e, esta, é a grande problemática que permeará toda a época medieval. Todavia, a esfera da criação denota fortemente a existência de um criador que, por sua vez, não se encontra atrelado ao mundo, transcende-o. Toda a natureza seja ela racional ou não é movida por Deus. A natureza, como ressaltou Hugo de Saint-Victor em seu *De tribus diebus* (apud GOFF; SCHMITT, 2002, p. 263) é, a modelo da Escritura, um livro escrito pelo dedo de Deus. Ele é o grande criador do universo, bem como de tudo que nele está. Ao abrirmos o livro do Gênesis, descortinamos a estrutura básica da afirmação supracitada, quando lemos:

Quando Deus iniciou a criação do céu e da terra, a terra era deserta e vazia, e havia treva na superfície do abismo; o sopro de Deus pairava na superfície das águas, e Deus disse: “Que a luz seja!” E a luz veio a ser. Deus viu que a luz era boa. Deus separou a luz da treva. Deus chamou a luz de dia e à treva chamou noite. Houve uma tarde, houve uma manhã: o primeiro dia ( Gn 1-5).

Aqui encontramos fortemente aspectos claros de uma teologia da criação elaborada pela fé cristã e fundamentada pelas Escrituras Sagradas. Isso não poderia ser diferente, como argúi Susin (2003, p. 31), visto que, para a fé cristã, a bíblia é um “cânone”, uma medida e uma norma para bem crer. São as escrituras que ajudam o cristão a decifrar também os enigmas e entender os mistérios e desígnios do universo, do céu e da terra; as

---

<sup>18</sup> Storck (2003, p. 8) em sua obra “Filosofia Medieval”, afirma que descrever a filosofia medieval é descrever um fenômeno complexo; contudo, a confluência da filosofia com a teologia é ao nosso ver também altamente complexa.

escrituras são, como afirma o documento *Dei Verbum* n° 24, a alma de toda teologia. Essa perspectiva denota abruptamente o caráter sagrado do cosmos como uma expressão direta da vontade e palavra de Deus, ou como salientou Santo Agostinho (354-430), na obra *Cidade de Deus*: “Não existe por isso, essência alguma contrária a Deus, ou seja, à suma essência autora de todas e quaisquer essências” (2001, p. 63). Deus como o sumo criador através de sua pedagogia divina comanda todo o cosmo, todas as coisas; se Deus é o criador do mundo e a força imanente que o sustenta, a verdadeira natureza, portanto, está em Deus, ou nas idéias de Deus, dirá Agostinho, adotando o conceito platônico. Para o platônico medieval, destaca Koyré (1991, p.30), Deus é a verdade eterna, fonte de toda a verdade, sol e luz do mundo inteligível. A verdade é Deus, ele é quem habita a nossa alma. Nas palavras de Santo Agostinho: *Deum et animam scire cupio* – não se pode conhecer um sem conhecer o outro. Ou, nesta célebre formulação do pensador de Hipona: *inquieta está o nosso coração enquanto não repousar em Deus*. Já Tomás de Aquino (1226-1274) fala de uma causa primeira (Deus-criador que sempre será a causa *prima*, uma causa primeira que denota as causas segundas) e uma causa segunda (pessoa-criatura); ambas as causas atuam de uma maneira indivisível, ainda que distintamente, a saber: como causa principal e como causa instrumental. Seguindo a mesma lógica, Deus é também conceituado como o motor “imóvel”, Ser Supremo, Substância Suprema, o uno que preside e governa (pantokrátor) o múltiplo, Ser necessário aos seres contingentes.<sup>19</sup> Faz-se mister aqui ressaltar que, embora a segunda causa tenha um caráter instrumental de natureza criada, isso não lhe acarreta a anulação ou perda de sua autonomia própria, em outras palavras, não implica que seja como um instrumento mecânico nas mãos de seu operador.<sup>20</sup> No entendimento de Cassirer (1992, p.69), o Reino da Graça não anula o reino da natureza. Para que aja uma verdadeira perfeição, há necessidade de uma assistência sobrenatural. Nas palavras de Koyré (1991, p. 36-37), o espírito aristotélico medieval não coincide com o platônico, justamente pelo homem ser uma natureza entre outras naturezas, uma natureza que está no ápice da hierarquização do mundo, um ser misto, um composto de alma e corpo.

Na verdade, o medievo é portador de uma novidade, a criatibilidade de toda a natureza. Isso se vincula diretamente a uma idéia de criação como já salientamos. Todas as coisas deste mundo são justamente porque foram criadas, participam incondicionalmente

<sup>19</sup> Isto representa a definição escolástica de: *creatio ex nihilo*.

<sup>20</sup> Essa questão é também tematizada por Santo Agostinho ao tratar do livre-arbítrio.

do Ser de quem dependem em seu ser e atuar. No livro dos Salmos encontramos uma passagem que relata nitidamente essa questão, quando o salmista canta:

Todos confiam em ti, que lhes dês alimento no tempo devido: tú das, ajuntam; abre as mãos, se saciam. Escondes tua face desfalecem; retomas-lhes o sopro, morrem e voltam ao seu pó. Envia o teu sopro, são criados, renovas a superfície do solo. Que a glória do Senhor dure sempre, que o Senhor se alegre com as suas obras (Sl 104, 29-30).

Desse contexto, podem surgir no mínimo duas indagações: Qual é o ser dos entes criados? Esta mesma pergunta, outrora já havia sido feita pelos filósofos gregos, mas agora se reveste da seguinte maneira: O que é que as criaturas receberam do criador de modo que possam ser o que são e fazer o que fazem? O cristianismo responde a essa questão afirmando que nenhum ser contingente possui uma atividade essencialmente pura, de maneira própria e totalmente exclusiva, posto que sua existência e origem é *ab alio*. Essa pergunta pelo ser é a pergunta cristã pela natureza e perguntar pela natureza é, nesse âmbito, perguntar por tudo aquilo que não é Deus. De acordo com Cassirer (1992, p. 67), Deus, a alma e o mundo são os eixos do sistema do saber medieval, e a natureza está vinculada a esse tripé.

Uma maravilhosa obra poética que relata alguns aspectos já mencionados com relação ao lugar do homem na natureza é a *Divina Comédia*, de Dante, em que lemos:

A glória do criador, que a tudo anima, penetra no universo e resplandece menos abaixo e muito mais acima. Ao céu que mais de sua luz se aquece eu fui, e coisas vi que mencionar não sabe, ou pode, quem de lá regresso: porque, a ansiada meta a demandar, nosso intelecto se aprofunda tanto que a memória é incapaz de o acompanhar. Na verdade, quanto eu do reino santo pude na mente conservar, revel, matéria me dará ao novo canto... Ah! Muita coisa ali é facultada que aqui não se concede pertinente à esfera, à humana espécie só franqueada (...) As criaturas, às quais uma alma informa, sentem do eterno as marcas, nisto, expostas fim verdadeiro da predita norma. As várias naturezas vão dispostas nesta ordem, mas por modo variado, dele mais perto ou mais distante postas. E movem-se, por um ou outro lado, no vasto mar do ser, cada uma à frente, do instinto à feição, que lhes foi dado (ALIGHIERI, 1965, p.433).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Livre tradução do italiano: “La gloria di colui Che tutto move per l’universo penetra e risplende in una parte più e meno altrove. Nel ciel che più della sua luce prende fu’io, e vidi cose che ridire né sa né può chi di là su discende; perché appressando sé al suo disire, nostro intelletto si profonda tanto, che dietro la memoria non può ire. Veramente quant’io Del regno santo nella mia mente potei far tesoro, sara ora matera del mio canto. Molto

Em traços gerais, pode-se afirmar que a ótica cristã teocêntrica da natureza sustenta a tese de que Deus move e ampara todas as coisas e as encaminha ao seu próprio fim. Ao homem cabe somente conhecer as regularidades fenomênicas, não as causas ocultas. Essa intervenção está hierarquizada e se articula com a essência das coisas que, enquanto princípio de operação, como instrumento imediato de Deus, chama-se natureza. Essa concepção se concatena com as concepções anteriores de essência que com os gregos era gerada, no cristianismo criada, com Agostinho sustentadas e com o aquinate dirigidas por Deus. O medievo é, efetivamente, portador de um cosmo cristão intimamente unido à esfera do sagrado, cuja tarefa era como declara Cassirer (1992, p.67), essencialmente a de elaborar uma arquitetônica do ser e descrevê-la em seus largos traços.

Os historiadores da filosofia designam, normalmente, o período moderno como aquele saber que se desenvolve no decurso do século XVII, embora haja algumas divergências com referência à datação exata do início da modernidade por parte de alguns.<sup>22</sup> Contudo é certo afirmar que nem a filosofia, e muito menos a história da filosofia, terminam com a Idade Média.<sup>23</sup> A Idade Moderna é seguramente uma grande depositária de inúmeras páginas consagradas às idéias de natureza e razão; isso não ocorreu obviamente de modo abrupto e sim de forma lenta e processual em que foram reaproveitadas as múltiplas idéias e indagações dos antigos, como também abandonadas muitas dessas propostas. É mister afirmar que nesse período ocorre uma forte oposição à autoridade da fé pela razão humana e suscita-se a total supremacia da pessoa humana como um ser livre e autônomo; a luz e a clareza se opõem à escuridão e ao obscurantismo, há uma forte predominância no que concerne à idéia de progresso. É um tempo de transição

---

è licito là, che mi non lece alle nostre virtù, merce del loco fatto per proprio dell'umana spece. Qui veggion l'alte creature l'orma dell'eterno valore, il qual è fine al quale è fatta la toccata norma. Nell'ordine ch'io dico sono accline tutte nature, per diverse sorti, piú al principio loro e men vivine, onde si movono a diversi porti per lo gran mar dell'essere, e ciascuna com istinto a lei dato che la porti. ALIGHIERI, Dant. *La Divina Commedia*. Roma: Città Del Vaticano, 1965. p. 433.

<sup>22</sup> Para alguns, a modernidade tem início já no Renascimento, para outros muito antes e/ou como se encontra no dicionário de filosofia de Abbagnano: indica o período da história ocidental que começa depois do Renascimento, a partir do séc. XVII. Assim, a cronologia pode ser um critério ilusório como também conduzir a mais um equívoco, a saber: os acontecimentos não são lineares nem causais no sentido de que as idéias e criações podem estar além ou aquém do seu tempo.

<sup>23</sup> Não podemos abarcar a medida exata do papel da natureza e de todas as descobertas que a ela se integram pela reflexão da modernidade, dado que tal reflexão mereceria um estudo mais exaustivo de certos temas que se vinculam grosso modo ao Renascimento (destruição da ordem fixa do universo, surge o universo infinito aberto no tempo e no espaço, sem fim e começo o que levará Pascal a dizer: a esfera cuja circunferência está em toda parte e o centro em nenhuma), ao heliocentrismo (que é possível pela idéia anterior), as teorias de Galileu (o universo compreendido pelas figuras geométricas), as de Newton e a da mecânica como nova ciência da natureza cujo modelo é o relógio (leis mecânicas de causa e efeito). Para um melhor entendimento das questões levantadas cf. o artigo de Thomas Kesselring, intitulado: O Conceito de Natureza na História do Pensamento Ocidental, que se encontra na revista *Episteme*, n.11, jul./dez. 2.000.

em que uma nova ótica de mundo se prefigura. Ocorre uma releitura considerável no tocante à problemática que diz respeito à natureza. Casini (1987, p. 78) adverte que o sentido geral de tal viragem se realizou aproximadamente no decurso de dois séculos, começando por Copérnico e que se resumiria da seguinte forma: a descoberta de que a natureza é realmente dominada por leis, que são racionais, ou seja, que podem ser reconstruídas pela inteligência humana por via matemática e experimental. Na mesma direção pensa Cassirer (1992, p.30), quando diz que não se trata mais de contemplar a estrutura do cosmo e sim de penetrá-la, e o cosmo só se abre para essa espécie de penetração quando submetido ao pensamento matemático e ao seu método analítico.

É com Galileu (1564-1642) e Descartes (1596-1650) já envoltos pelas profundas descobertas de Copérnico<sup>24</sup> (1473-1543) que a ciência da natureza assume proporções multiformes e, ainda, como mencionam alguns estudiosos e mais particularmente Cassirer (1992, p. 66), é a partir dos séculos XVI e XVII que ocorre uma considerável ampliação *ad infinitum* da problemática em torno do cosmos; espaço e tempo ampliam-se infinitamente, não são mais concebidos de uma forma rígida e sólida, sendo que

a mudança essencial não reside nessa extensão ilimitada, mas, antes, no fato de que o espírito, até por causa dessa extensão, adquire consciência dessa nova forma cuja presença sente em si mesmo. Todo o aumento de extensão continuaria sendo estéril e só desembocaria, em última instância, no vazio se o espírito não adquirisse, ao mesmo tempo, por esse meio, uma nova intensidade, uma nova concentração em si mesmo. Tal concentração só o confirma em sua própria e verdadeira natureza (CASSIRER, 1992, p. ).

Isso nos autoriza, cremos, em defender a tese de que a criação produz efeitos *ad extra*, efeitos estes que desvelam paulatinamente ao homem a sua função mais elevada e autônoma: o conhecimento. É aqui que aos poucos se vai introduzindo o horizonte de que o homem não mais necessita da iluminação divina única e exclusivamente para conhecer, o homem moderno desenvolve uma nova originalidade consensual, não mais sedimentada no “fixismo” e no teocentrismo da tradição medieval em que Deus era o centro de tudo, a inexorável fonte criadora e detentora de todo conhecimento, o grande *pantokrátor*. A teoria cristã de contingência do ser se transforma na consciência de auto-suficiência e de

---

<sup>24</sup> Um breve mais interessante estudo sobre as teorias de Copérnico e traços de seu percurso existencial pode-se encontrar na seguinte obra: Gleiser, Marcelo. *A Dança do Universo. Dos Mitos de Criação ao Big-Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 101-108.

autonomia ontológica quanto moral. O homem é indivíduo e possui, portanto, uma individualidade, a *ratio cognoscendi* não tão somente se opõe a *ratio essendi*, como também se torna totalmente independente dela. Gesta-se a supremacia da razão em que o espírito vai adquirindo o autoconhecimento.

Qual será, então, neste período, a nova balística do entendimento de natureza? Agora o problema vincula-se fortemente à seguinte pergunta: se podemos conhecer a fundo as coisas e pela própria natureza deste conhecer, a pergunta não mais situa-se na esfera do porque o mundo funciona e, sim, em como o mundo funciona. Não se pode afirmar nada sobre as coisas sem uma prévia reflexão sistemática, prima-se pela ordem do pensamento, por uma matematização para livrar-se de supostos erros. O conhecimento permite, desse modo, que nos tornemos mestres e possuidores da natureza, compete ao homem dominar e modelar o universo: “saber é poder”, proclamava Francis Bacon.

A nova chave de compreensão dos aspectos do mundo se funda nas reflexões da filosofia mecânica a qual rompe consideravelmente com a tradição antiga que fundamentalmente tinha uma visão organicista do cosmos; imprime-se, dessa forma, uma nova maneira de pensar, configura-se a revolução científica. Na verdade, é a partir do século XVII, como afirma Abrantes (1998, p. 56) que surge uma forte tendência à adoção de uma imagem mecânica de natureza. Um dos recursos usados para apresentar o programa mecanicista de pensar a natureza é através da máquina. O homem inicia um processo de domínio de técnicas que outrora lhe eram interditas e isso o torna cada vez mais consciente de si, de sua dignidade e de seu poder perante o universo; o conceito de Deus-Criador lentamente desaparece para dar lugar ao homem-demiurgo, liberto de muitas das amarras apregoadas pelo período medieval tidas como certas, verdadeiras e vitalistas. Todavia, é necessário ter bem claro que a forma de pensar do mecanicismo nasceu da defesa que cientistas e filósofos empreenderam a favor da liberdade do homem frente a toda forma de determinismo que acabava engessando toda iniciativa de autonomia. Desse modo, a forma de pensamento (*Denkform*) característica do mecanicismo<sup>25</sup> situa-se numa efetiva aversão

---

<sup>25</sup> Segundo o dicionário eletrônico *HOUAIS* da língua portuguesa: doutrina filosófica, também adotada como princípio heurístico na pesquisa científica, que concebe a natureza como uma máquina, obedecendo a relações de causalidade necessárias, automáticas e previsíveis, constituídas pelo movimento e interação de corpos materiais no espaço [A física do sXX, esp. a teoria quântica, tornou o mecanicismo ultrapassado no âmbito científico.] Em Demócrito (460-370 a.C.), doutrina que atribui o surgimento de almas e mundos ao choque, agregação e desagregação mecânica dos átomos, sem qualquer intervenção divina nas origens da ciência moderna, com Galileu (1564-1642), Newton (1642-1727) e Descartes (1596-1650), doutrina que considera todos os fenômenos naturais passíveis de quantificação e geometrização, em decorrência de sua organização em leis universais de causalidade mecânica.

ao pensamento escolástico, mais propriamente no que diz respeito ao seu aspecto transcendente e determinista, pois, como acentua Henry (1998, p. 67), a filosofia mecânica<sup>26</sup> via o funcionamento do mundo natural por analogia com o maquinismo, como afirmamos anteriormente (...) como as rodas dentadas de um relógio. O universo nesta perspectiva é assemelhado a uma grandiosa máquina que é capaz de movimento como tendo sido construída por um sábio relojoeiro. Um outro viés muito elucidativo sobre tal filosofia é encontrado nesta explanação, quando o autor a conecta a uma

maneira especial de racionalizar a natureza, o desejo de experimentação e a necessidade de demonstrar que nela não há milagres. A matemática começa a vencer a natureza através da rejeição do espírito de autoridade e do recurso à experimentação e, sobretudo, pela vontade indomável de fazer do mundo um imenso relógio sem intenções próprias nem alma (MARQUES, 1993, p.39).

A verdade indubitável de onde se elevará toda essa discussão funda-se na máxima cartesiana: “Penso logo existo” (Cogito ergo sum)<sup>27</sup>; que na verdade é a desconstrução dos pilares do universo constituído pela filosofia antiga e que agora necessita ser reedificado sob as bases do universo racional da dúvida metódica<sup>28</sup>. É com Descartes, de acordo com Vaz (2001, p. 113), que aparece uma nova forma de inteligência e seu primeiro movimento dirige-se abruptamente ao ideal de uma ciência una, de uma *mathesis universalis*, em

---

<sup>26</sup> Aqui vale citar uma boa introdução a esta problemática no capítulo intitulado “filosofia mecânica” de ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Edusc, 2001. A assim chamada “filosofia mecânica” (que antes da época de Newton não coincidia de modo algum com aquela parte da física que hoje chamamos mecânica) é baseada em alguns pressupostos: 1) a natureza não é a manifestação de um princípio vivo, mas é um sistema de matéria em movimento governado por leis; 2) tais leis podem ser determinadas com exatidão matemática; 3) u número muito reduzido dessas leis é suficiente para explicar o universo; 4) a explicação dos comportamentos da natureza exclui em princípio qualquer referência as *forças vitais* ou às *causas finais*. Com base nestes pressupostos *explicar* um fenômeno significa construir um modelo mecânico que “substitui” o fenômeno real que se pretende analisar. Esta reconstrução é tanto mais verdadeira, isto é, tanto mais adequada ao mundo real, quanto mais o modelo for construído só mediante elementos quantitativos e aptos para serem reduzidos às formulações da geometria.

<sup>27</sup> Um dos mais famosos argumentos da tradição filosófica e que carrega consigo várias divergências com relação a sua interpretação e validade.

<sup>28</sup> Esta dúvida não é uma dúvida trivial, ela funda-se em um método e este tem por finalidade primordial pôr a razão no bom caminho, evitando toda forma de erro. A dúvida sob esse prisma assinala o nascimento do espírito crítico e do espírito científico moderno. O método, assim entendido, é um procedimento que visa a garantir o sucesso de uma tentativa de conhecimento, através de regras e diretrizes que sustentarão tal procedimento. Para um maior conhecimento de tal prisma, vale a pena consultar as seguintes obras de Descartes, as quais são consideradas na sua totalidade como obras metodológicas: *Regras para a Orientação do Espírito* e o *Discurso do Método*. Um estudo pormenorizado da temática que enunciamos encontra-se em BATTISTI, César Augusto. *O método de análise em Descartes*. Da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento. Cascavel: Edunioeste, 2002.

suma, a uma nova “ontologia do mundo”. O pensamento cartesiano assume como critério de verdade unicamente o que o espírito possa ver clara e distintamente, ou seja, algo será verdadeiro somente se o espírito humano pode entendê-lo com clareza e distinção. Isso é o que o filósofo enfoca na sua obra “Discurso do Método”<sup>29</sup>, que tem como objetivo central: “conduzir bem a razão do homem” e “procurar a verdade nas ciências.” Na verdade, o filósofo francês se contrapõe ao estilo obscurantista da tradição medieval. Deixemos que o próprio Descartes explique o que entende por uma percepção clara e distinta:

Chamo clara a que está presente e se manifesta para uma mente atenta, da mesma maneira que dizemos que vemos claramente aquilo que miramos, e que está presente perante nossos olhos afetando-os com suficiente intensidade. Chamo distinta a que, além de clara, é de tal modo precisa e separada de todas as demais, que não contém mais que o que é claro (DESCARTES, 1989, p. 50).<sup>30</sup>

Para o filósofo em questão, a intuição é um conhecimento direto e imediato, é ela que nos permite aceitar algo como verdadeiro; um conhecimento evidente é uma idéia clara e distinta. Uma idéia é clara quando se impõe a nós em sua verdade imediata, sem que possamos dela duvidar. Uma idéia é distinta quando não podemos confundi-la com nenhuma outra. Todavia, além da intuição, necessitamos do raciocínio discursivo, precisamos da dedução, que, em outras palavras, nada mais é que uma demonstração capaz de conduzir a uma conclusão certa a partir do encadeamento de proposições que se fundem necessariamente umas às outras, obedecendo assim a uma ordem. Cada proposição deve estar ligada àquela que a precede e aquela que a ela segue. Tudo isso acontece desde um ponto de partida especulativo, não experimental. Não se pode reconhecer como realidade aquilo do que não se pode duvidar, dado que o pensamento,

---

<sup>29</sup> As primeiras referências com relação ao método são encontradas nas *Regras para a Orientação do Espírito*, de modo especial na IV Regra em que o filósofo afirma: “Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam”. Segundo Vaz (2001, p. 278), o *Discurso do Método* se tornou como que a carta de identidade do cartesianismo, não sendo exagerado afirmar que nele se encontram todos os dados que permitem datar com segurança o registro de nascimento da filosofia moderna.

<sup>30</sup> Livre tradução do espanhol: “LLamo clara a la que está presente y manifiesta para una mente atenta, de la misma manera que decimos que vemos claramente aquello que miramos , y que está presente ante nuestros ojos afectándolos con suficiente intensidad. Y llamo distinta a la que, además de ser clara, es de tal modo precisa y separada de todas las demás, que no contiene más que lo que es claro.”

já não quer mais aceitar o mundo como um dado empírico; assume como tarefa penetrar o edifício e observar por si mesmo como a construção é realizada. Em suas próprias idéias, claras e distintas, encontra o exemplo e o modelo de toda a realidade. A evidência de seus princípios e de seus axiomas matemáticos o conduz com toda a segurança de um extremo ao outro do domínio da natureza (CASSIRER, 1992, p. 82).

O foco da racionalidade moderna parece ser emblemático: a submissão do homem à natureza deveria ser vencida, mudando a relação de domínio; a racionalidade do homem deveria servir de meio para nos liberarmos da dependência frente à natureza, submetendo-a, assim, aos nossos fins. O homem assume uma posição quase que divina frente à natureza, torna-se como que dono, dominador da natureza; a natureza que, antes era o âmbito da criação, torna-se objeto dele: objeto de sua Ciência e da sua manipulação (KESSELRING, 2000, p. 161). Na verdade, todo o século XVIII está imbuído da seguinte convicção:

acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ela como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la com todos os poderes do espírito (Ibid, p. 78).

A natureza, dessa forma, será o enunciado que nosso pensamento predica necessariamente de todas as coisas, para que estas, então, lhe sejam inteligíveis, o que no fundo demarca a explicação estritamente mecanicista e universal com relação à natureza, assumida por Descartes. A teoria do paradigma mecanicista assumida pelo filósofo é semelhante a uma peça teatral, em que a história da natureza se desenvolve num palco, como argumenta Cassirer (1992, p. 81), citando a obra de Fontenelle *Entretiens sur la pluralité des mondes*, na qual o espectador sentado em meio à platéia contempla a confusa seqüência que se desenvolve sem ter a preocupação de indagar como o espetáculo é feito na realidade. Mas, por ventura, se ali se encontrar um mecânico, este não se contentará única e exclusivamente a ser um mero espectador passivo e, logo, começará a investigar as causas que produzem essa sucessão de cenas, o seu mecanismo, a sua engrenagem engebrante. Essa analogia apontada por Fontenelle demonstra o alicerce de edificação do

conhecimento da natureza no século XVIII e da qual a filosofia cartesiana se apropriou imensamente, difundindo-se e condicionando em grande escala todo o período supracitado e, em especial, o espírito francês.<sup>31</sup>

Embora seja de difícil equacionamento, cremos ser oportuno ainda, mesmo que sucintamente, prestar particular importância em outro expressivo e fundamental aspecto da filosofia mecânica cartesiana, que diz respeito à problemática da *res extensa* e *res cogitans*;<sup>32</sup> essa problemática está alocada no crucial e extremado dualismo sujeito-objeto (alma e corpo), tratados na estrutura da medicina e antropologia cartesianas. Esse famoso dualismo é apresentado e desenvolvido lapidarmente pelo filósofo no conjunto das seguintes obras: *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*<sup>33</sup> (1637); *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*<sup>34</sup> (1641); *Principia Philosophiae*<sup>35</sup> (1644) e *Traité de l'homme*<sup>36</sup> (1662).

Descartes é fortemente influenciado em toda a temática que expomos pelas obras de dois eminentes médicos da época, W. Harvey e J. Fernel; ambos investigam, a sua maneira, sobre a natureza dos homens evidenciando fortemente aspectos do composto humano como máquina e também da junção corpo/alma, neste caso tendo o segundo supremacia sobre o primeiro (alma sob o corpo). Apoiado em tais posições, Descartes vê o corpo humano como uma máquina,<sup>37</sup> e as disposições de seus órgãos como o movimento de um relógio ou

<sup>31</sup> Isaac Newton irá se opor à teoria de Descartes com referência ao seu ideal dedutivo defendendo um ideal indutivo. Para uma abordagem mais pormenorizada de tais questões, consultar a obra: *Filosofia do Iluminismo* de Cassirer, da qual também fazemos uso dentro dos limites que nos propusemos abordar.

<sup>32</sup> Embora Descartes promova uma virada de saber em contraposição ao saber tradicional da escolástica podemos sustentar a tese de que o filósofo mantém elementos básicos de tal pensamento, ou seja, em suas idéias encontramos componentes novos e ao mesmo tempo velhos (nova et vetera). Exemplo do que afirmamos encontramos em um dos belíssimos trabalhos de MOLTSMANN, Jürgen. *A Doutrina Ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1993. Nesta obra ele afirma: em Descartes, entramos num outro mundo, ainda que o modelo básico de pensamento permaneça o mesmo. Na tradição cristã de Agostinho, Descartes entende a alma não mais como uma substância superior, mas como o verdadeiro sujeito no corpo humano, como no mundo das coisas.

<sup>33</sup> Edição brasileira: *Discurso do Método*, São Paulo: Martins Fontes, 1989.

<sup>34</sup> Edição brasileira: *Meditações Metafísicas*, São Paulo: Nova Cultural, (Os Pensadores) 1984.

<sup>35</sup> A obra citada encontra-se em língua espanhola contendo também uma crítica pormenorizada das partes dos Princípios por Leibniz: DESCARTES y LEIBNIZ. *Sobre los Principios de la Filosofía*. Madri: Cremos, 1989.

<sup>36</sup> O tratado do Homem encontra-se traduzido na seguinte obra: MARQUES, Jordino. *Descartes e sua Concepção de Homem*. São Paulo: Loyola, 1993.

<sup>37</sup> Podemos comprovar tal afirmação ainda em outras passagens: (...) suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua, ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível semelhante a nós (Descartes, 1993, p.140); (...) considerarão esse corpo como uma máquina que, feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis que qualquer uma das que podem ser inventadas pelos homens (Descartes, 1999, p. 62-63); (...) considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele (...) do mesmo modo, considerando a máquina do corpo humano como formada por Deus para ter em si todos os movimentos

autômato com suas rodas e engrenagens, sem uma outra faculdade especial a não ser das propriedades e de sua precisa ordem;

(...) todas as funções que atribuí a esta máquina, como a digestão dos alimentos, o batimento do coração e das artérias, a nutrição e o crescimento dos membros, a respiração, a vigília e o sono (...) Desejo que se considere que estas funções seguem todas naturalmente nesta máquina só a disposição de seus órgãos, nem mais e nem menos do que fazem os movimentos de um relógio ou outro autômato, seus contrapés e suas rodas (DESCARTES, p.200, 1993).

O homem na concepção cartesiana é composto de duas fundamentais entidades: alma e corpo; e, que, ao mesmo tempo são mutuamente independentes. A *Res Extensa* está calcada no corpo, cuja essência é a extensão que goza de inteira autonomia em relação ao consciente; esse mundo, como afirma Burt (1983, p.95), não é dependente em qualquer medida do pensamento. Para Descartes, cada substância possui um atributo, uma propriedade principal que se constitui em sua essência e natureza, neste caso, para a mente o pensamento e para o corpo, a extensão. Em uma passagem das *Meditações Metafísicas*, o filósofo esclarece tal sentença, ao pontuar:

(...) pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (DESCARTES, p.66, 1988).

Sendo a alma distinta ao corpo, o qual não é em sua totalidade uma entidade pensante e sim uma coisa estendida no espaço; o mesmo deve ser entendido como uma máquina, a saber, como um relógio, inferência esta que já apresentamos anteriormente.

---

que costumeiramente estão aí, eu tenha motivo de pensar que ela não segue a ordem de sua natureza quando a garganta está seca e que beber prejudica-lhe a conservação (Descartes, 1988, p. 70-71).

Diante desse representativo quadro de “recíprocas exclusões”, poderíamos suscitar a seguinte questão: é possível pensar uma unidade entre pensante e não pensante, extensível e não extensível? Primeiramente, faz-se necessário clarificar que não será o *cogito* exclusivamente que determinará a realidade do composto humano, embora seja ele inegavelmente importante. O que liga a *res cogitans* a *res extensa* é uma espécie de mistura e combinação, como destaca o próprio Descartes:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo (Ibid, p.68).

Assim, confirma-se a validade da unidade e ao mesmo tempo separação entre a *res cogitans* e a *res extensa* como constituidoras essenciais da totalidade do homem, dado que há um corpo estreitamente unido à mente que faz com que ela perceba que os sentimentos de dor, fome e sede não possam proceder unicamente dela e sim da estreita junção mente e corpo. A relação supracitada, no entendimento de Moltmann (1993, p.359), é descrita por Descartes como sendo uma relação unilateral de domínio e de propriedade: sou um sujeito pensante e eu tenho o meu corpo. O Eu se encontra como mandatário e usuário em relação a seu corpo, como sendo este sua propriedade. Para Marques (1993, p.105), tudo isso é fruto de um longo desenvolvimento de idéias, cuja posição inicial é o *cogito*, mas cujo coroamento é o homem concreto, no qual a alma e o corpo interagem. Assim, a idéia cartesiana acerca da natureza humana estrutura-se na articulação entre a substância pensante (alma) e não pensante (corpo) e tal iniciativa consagra uma nova fase do pensamento humano, fase esta que possui sua sustentação na teoria mecânica e que naturalmente sacode o jugo da tradição e da autoridade do medievo. Ocasiona-se, dessa forma, uma descomunal mudança na maneira de se conceber o mundo e conseqüentemente o homem, em que a evidência da razão possui supremacia sobre a teocracia.

Precisadas essas idéias cartesianas, podemos com probidade afirmar que elas tiveram um notável alcance por toda a Europa, despertando, evidentemente, o interesse por parte de alguns pensadores, assim como agudas críticas por parte de outros. Thomas

Hobbes (1588-1679) é um deles.<sup>38</sup> O filósofo inglês, a modelo de Descartes, também sustentava em seus pensamentos fortes elementos mecanicistas com relação à natureza humana, pois, em ambos o homem é concebido como uma máquina singular. Na introdução de uma de suas capitais obras, para não dizer a principal, ao menos no campo da teoria política moderna, o *Leviatã* (1651), ele assim se interroga e evidencia:

Pois vendo que a vida não é mais do que o movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão tantas outras rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice? (HOBBES, p.09, 1974).

Na perspectiva hobbesiana, a natureza do homem é constituída pelo conjunto acima descrito e/ou ainda pela soma de outras faculdades e poderes, tais como: as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão etc., conforme nomeado em sua obra *A Natureza humana* (Hobbes, p.48, 1983).<sup>39</sup> Sendo adepto dos ensinamentos de Galileu, nosso filósofo inglês vai acentuar fortemente que todo o desvelamento da natureza humana deve ser buscado nos termos corpo e movimento, dado que este era o fundamento típico da física da época, cuja problemática consistia em compreender a natureza dos corpos e seus respectivos movimentos. Esse fato é um contributo significativo que faz com que o filósofo se oponha e ao mesmo tempo teça críticas inflexíveis ao dualismo cartesiano.

Hobbes parte do seguinte pressuposto: sendo toda a atividade um movimento, o ato de pensar será o resultado de um tipo de movimento na medida em que é uma atividade: a de pensar. Interligada à atividade de pensar está a imaginação que exerce crucial importância em relação ao movimento, de maneira que é o elemento que fornece a sua perpetuação, como destaca o próprio Hobbes:

---

<sup>38</sup> Poderíamos elencar outros pensadores, mas dado que este não é o objetivo primordial de nosso trabalho não o faremos como já evidenciamos nas linhas introdutórias do mesmo.

<sup>39</sup> Nos primeiros capítulos do *Leviatã* em especial até o capítulo VI, o filósofo apresenta minuciosamente tal temática, a qual vale a pena ser conferida.

Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda. O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc.; pois após a desaparecimento do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. (..) por causa da imagem criada pela visão (Ibid, p.15, 1974).

Aqui se deve fazer um adendo importante, no sentido de salientar que, embora a idéia do filósofo prime por caracterizar a relação do corpo com o movimento, ou vice-versa, isso não absolutiza o primado de um para o outro e muito menos que a mente seja separada da substância corpórea, bem como de suas atividades, como acentuava a teoria cartesiana da *res cogitans* e *res extensa*. De acordo com Hobbes, tal teoria era injustificada por si só já que os processos mentais são somente movimentos de um tipo de atividade e nada mais. Para que ocorra movimento, deve haver algo, um corpo, dado que toda atividade parte de um determinado objeto (de sua imagem) e não do nada, o que desvela que inexiste a essência sem a existência; o ato de pensar desprovido do ser não possui um conteúdo ontológico. Contudo, o filósofo desaprova definitivamente qualquer espécie de dualismo já que não há nada fora do homem além de corpos em movimento e nada dentro dele além de movimentos orgânicos; a *res cogitans* nada mais será que uma combinação de certos tipos de movimento possuídos pela *res extensae* (BURTT, p. 103-104, 1983). Portanto, a matriz do pensamento do filósofo situa-se abruptamente em encontrar na ciência e em sua metodologia, mais especificamente nas ciências matemáticas, geométricas e físicas, o novo foro norteador para a construção de um novo tipo de homem e conseqüentemente de sociedade; isso denota a acentuação de um determinismo, materialismo e mecanicismo. O mundo é visto sem uma causa final, sem alma, e sim como corpos atraídos ou não unicamente por movimentos; afinal, o mundo para o mecanicista é uma máquina que uma vez criada se move com auto-suficiência. Toda realidade é explicada mecanicamente pois ela é movimento. A teoria hobbesiana reduz toda a realidade ao corpo e ao movimento, inexiste a *res cogitans* dado que todo espírito se limita à matéria<sup>40</sup>, o incorpóreo não é nada mais que nomes sem sentido, contradições. As conseqüências de seu legado podem ser assim resumidas: o mundo é um mecanismo e nele

---

<sup>40</sup> Todo o sistema hobbesiano pode-se resumir nas seguintes fases do estudo do corpo: o corpo em geral (*De Corpore*), o corpo humano (*De Homine*) e o corpo artificial/político (*De Cive*).

há uma ordem em que não se pode reconhecer sentido ou valor algum; como não há no mundo um sentido transcendente e muito menos metafísico com relação ao homem, este passa a ser um objeto de estudo que não necessita da existência ou interferência de poderes divinos.

Mesmo que haja controvérsias, devemos admitir que o século XVIII é eminentemente o século da filosofia francesa, embora Prado (1994, p.4) defenda a idéia de que a melhor origem da filosofia neste período seja inglesa e seus efeitos teóricos mais imediatos tenham sido alemães. É com Diderot (1713-1784) que, de certa maneira, permanece viva a doutrina cartesiana, pois o autor acentua fortemente a fé na razão e o exercício radical da dúvida. É com ele também que, segundo Abbagnano (1982, p. 178), o instrumento máximo de difusão das idéias iluministas a *Enciclopédia*<sup>41</sup> toma grandes proporções<sup>42</sup> e em torno da qual se aglutinou, especialmente a partir de 1753, um grupo de colaboradores destacados, entre os quais, figuravam Jean le Rond d'Alembert (Matemática), Jean Jacques Rousseau (Música), Grimm, d' Holbach (Ciências), Buffon (Ciências Naturais), Turgot (Economia), Voltaire e Condorcet (Filosofia). Segundo Diderot, a *enciclopédia* tinha como verdadeiro objetivo “reunir os conhecimentos dispersos sobre a superfície da Terra, expor o seu sistema geral aos homens com os quais vivemos, para que nossos descendentes, uma vez mais instruídos, tornem-se, ao mesmo tempo, mais virtuosos e felizes” (DIDEROT, p. 11 ss, 1983). Em suma, é um conjunto organizado do saber a ser ensinado a todos os homens. Vale aqui ressaltar que, embora a *enciclopédia* possuísse como foco primordial ater-se deliberadamente aos fatos, ela não é em definitivo como possa parecer,

[...] propriamente um toque de clarim contra a tradição, como comumente se julga; ela inclui numerosos artigos que deviam tranquilizar as almas piedosas e construir um alibi para os seus colaboradores. Nem tão pouco está isenta de incongruências e de erros, mesmo relativamente à cultura do tempo (Ibid, p. 179).

---

<sup>41</sup> Também conhecida como: Dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios por uma sociedade de letrados. Essa palavra tem raízes no grego enkyklopaideia, termo este, posto em circulação pelos humanistas, no início da Época Moderna.

<sup>42</sup> Inicialmente ela foi uma idéia modesta do livreiro Le Breton e, que, com Diderot e d' Alembert toma novos rumos (Diderot a traduziu do Inglês para o Francês), tendo como colaboradores inúmeras personalidades da época. Diderot desde o início fica como diretor da obra a qual, em 1772 para de circular.

Nessa perspectiva, nos é evidente que tal iniciativa foi uma alavanca propulsora de grandes inovações para a época, não somente no sentido de se opor a muito do saber convencional nutrido pela tradição clássica e pelo medieval; mas também porque essas mesmas inovações deixaram certas lacunas, o que de certo modo vai servir de alicerce para a crítica contundente tecida por Rousseau com relação à sociedade da época, dado que ele, além de ter sido exímio colaborador de tal empreitada é, também, o primeiro e o mais lúcido crítico do espírito do enciclopedismo (PRADO, 1994, p. 7). O filósofo genebrino parece ser um intelectual deslocado de seu tempo, justamente por operar uma severa crítica ao *modus vivendi* do século XVIII; ele refuta e abala os alicerces do mecanicismo e enciclopedismo interrogando-se pela exagerada segurança e potencialidade dada à razão, buscando assim o estado natural do homem e, desse modo, ocasionando um novo movimento de forças alicerçadas não mais no poderio desenfreado dado à razão, mas nos sentimentos e nas paixões. As idéias que até então eram convencionalmente tidas como certas e verdadeiras são descentralizadas pelo filósofo genebrino, o qual não dá prioridade ao *cogito* cartesiano. Rousseau vai ater-se nos sentidos e principalmente no confronto entre o *amour de soi même* e o *amour propre* como os sentimentos constitutivos da totalidade da humanidade. Rebate assim, de certa forma, a teoria mecanicista de causa e efeito que não vê nada além do prisma da objetividade. É somente a objetividade no conhecimento a única condição para a eficácia das ações, método este, aliás, da produção e/ou fabricação; não se dá ênfase ao fim que se pode alcançar e sim à causa e ao seu efeito, acarretando a ruína das relações humanas. O relevante é descobrir, controlar e manipular. Em contrapartida, Rousseau vai esclarecer que o ser humano não é algo dado, pronto, fixo e sim formado, construído mediante suas relações e não em laboratório, como máquina, capaz de auto – regulação, bastando-se a si mesmo.

Abrantes (1998, p. 128) ressalta que historiadores como Guerlac (1959), Williams (1959) e Dhombres e Dhombres (1989) tendem a enfatizar a grande influência de Rousseau como o primeiro a denunciar o “ídolo da ciência acadêmica” e teria inspirado uma série de discípulos, como Marat, Brissot de Warville e Bernardin de Saint-Pierre (nomeado a presidir o *Muséum d’Histoire Naturelle*). O sonho de Rousseau, de acordo com Benardin e Brissot era “um tipo de ciência primitivista, em que o homem trabalha melhor

solitariamente e em relação íntima com a natureza” (Abrantes APUD Guerlac 1959, PP. 319-320).<sup>43</sup>

A ruptura de Rousseau com o racionalismo não foi de forma alguma um repúdio a função da razão. O que ele percebeu foi que a faculdade de raciocínio, como os enciclopedistas a concebiam, era egoísta, cínica e desdenhosa para com os homens. Em seu pensamento filosófico, a razão não é um aspecto primordial da alma, mas uma habilidade adquirida, que irá emergir relativamente tarde no desenvolvimento do homem.

Conhecer e recorrer ao seu próprio íntimo, ouvir seu coração, seria o único antídoto para estabelecer a felicidade original para os homens.

---

<sup>43</sup> Para um estudo mais detalhado da temática é recomendável a leitura da seguinte obra: Guerlac, H. Commentary on the papers of C.C. Gillispie and L. P. Williams. In: Clagett, M.(Ed). *Critical Problems in the History of Science*. Madison: University of Wisconsin Press, 1959, p.317-320.

## 2 O CONCEITO DE NATUREZA EM ROUSSEAU

“O mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem, e ousou dizer que a simples inscrição no templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os grossos livros dos moralistas” (Rousseau, 2002, p. 149).

### 2.1 Considerações Preliminares

A tarefa de examinar o conceito de natureza no pensamento de Jean-Jacques Rousseau<sup>44</sup> (1762-1778) está longe de ser o simples registro de uma efeméride, ou ainda, mais

---

<sup>44</sup> Jean-Jacques Rousseau nasce em Genebra (Suíça), em 28 de junho de 1712, filho do Sr. Isaac Rousseau, homem simples mas com um certo grau de instrução e da Sra. Suzane Bernard, mulher culta e amante de bons livros. O filósofo genebrino não chega a conhecer a mãe, pois, a mesma morreu por ocasião do parto. Teve uma infância e uma juventude um tanto quanto conturbada, dado a desestruturação familiar. Seu pai logo após iniciar a sua alfabetização (lia muitos livros romanceados para o filho, livros estes, da biblioteca particular de sua mãe) o abandonou. Mais tarde, por conta do abandono e da urgente necessidade de sobrevivência no ano de 1742 parte para Paris em busca de fama e fortuna. Na nova cidade não obteve o êxito que almejava o que o levou a se sustentar copiando músicas. Rousseau viajou para outros inúmeros países e conheceu a cultura dos mesmos (Suíça, França, Itália, Inglaterra), ora atuando como professor de música, empregado doméstico, funcionário público, preceptor e secretário de ilustres famílias. Autodidata e dono de uma grande cultura começa, paulatinamente a estabelecer relações com Voltaire, Diderot e outros importantes literários e filósofos da França. Teve cinco filhos com uma jovem chamada Thérèse Levasseur; os quais foram entregues pelo próprio Rousseau ao orfanato Enfants-Trouvés de Paris, sob a alegação de não dispor de recursos para sustentá-los. Em 1750, alcança a fama vencendo o concurso da Academia Científica de Dijon, fato este, que acarretou significativas mudanças em sua vida e em seu pensamento. De acordo com GIOLO (Mímeo, 2004), o filósofo foi exemplarmente perseguido por muitas de suas idéias: em 1753, na França, foi enforcado simbolicamente e ameaçado de prisão; em 1762, em Paris, teve sua prisão decretada e sua obra *Emile*, condenada à fogueira; nesse mesmo ano, em Genebra, foram condenados os livros *Do Contrato Social* e *Emile*, por serem temerários, escandalosos, ímpios e pretenderem abalar a religião cristã e todos os governos. Posteriormente, em 1765, foi

um estudo relacionado à temática. É, sobretudo, um provocativo e desafiante trabalho intelectual que nos remete, no mínimo, ao seguinte enfrentamento: da exigência e rigorosidade de uma análise crítica em torno das suas meditações, o que de imediato não é nada fácil; considerando que a complexidade de seus escritos, a riqueza contrastante de seu estilo, bem como a força de suas intuições, excedem o que se pode depreender, até mesmo nas entrelinhas. Ainda que muitas das idéias rousseauianas apresentem não raras, às vezes, um viés assistemático, paradoxal e/ou poético<sup>45</sup>, elas não impedem o desvelamento de seus traços de exímio educador e filósofo do século XVIII que operou decisivamente uma “revolução copernicana” na história do desenvolvimento da civilização moderna, revolução esta que continua, ainda hoje, atual e não desvelada na totalidade de sua extensão.<sup>46</sup> Seu pensamento revolucionou pontos de vista sobre o governo, a religião e a vida social.

Rousseau teve um passado peculiar se comparado aos demais iluministas, ou seja, sua vida foi pregressa, instável e tempestuosa. As experiências cumuladas em suas andanças e seus estudos de certa maneira desorganizados, com certeza permitiram uma visão viva da miséria revoltante dos camponeses franceses. Isso tudo serviu para familiarizá-lo com os problemas sociais, educacionais e filosóficos comuns que sacudiam os espíritos parisienses. O mundo cosmopolita de Paris como atesta Schilling (1979,p.31) que Rousseau chegou a freqüentar, sempre lhe foi avesso. Seu caráter plebeu impedia-o de aceitar a convivência com os freqüentadores dos salões da época. Gradualmente as temáticas ligadas ao governo e educação tornaram-se os temas centrais de suas reflexões.<sup>47</sup>

---

considerado o “anticristo”. Tendo as suas obras condenadas pela Faculdade de Teologia da Sorbonne e pelo Parlamento parisiense, passou a buscar exílio em vários lugares da Europa. Passou seus últimos momentos existenciais aos arredores de Paris, dedicando-se incansavelmente a defesa de suas idéias. Faleceu em Ermenonville, ao norte de Paris, a 2 de julho de 1778. Para uma biografia mais pormenorizada do filósofo, é válido conferir as seguintes obras: MAY, G. *Rousseau par lui-même*. Paris: Seuil, 1961; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Lisboa: Relógio de Água, 1988; TROUSSON, Raymond. *Jean Jacques Rousseau*. Gracia y Desgracia de una consciencia. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

<sup>45</sup> Até mesmo Starobinski (1991.p.280), um dos importantes especialistas em Rousseau, menciona que o seu pensamento possui um caráter inacabado e, isto, é um indício de um poder que não pôde ou não quis consumir-se inteiramente em sua explicação. Já para Dalbosco (2005. p.72), não há dúvida de que o estilo do autor contribui para uma interpretação simplista e, ao mesmo tempo, equivocada de seus escritos centrais.

<sup>46</sup> No livro de CASSIRER (1999, p. 39-41), encontramos um trabalho sério em torno à pessoa e as idéias de Rousseau, além de elementos que solidificam claramente o que viemos enunciando até agora. Assim atesta o autor da referida obra: “as questões levantadas por Rousseau em seu século não são, ainda hoje, de modo algum obsoletas; também para nós elas não estão simplesmente resolvidas”. O autor ainda ressalta que ninguém menos que Kant comparou Rousseau com Isaac Newton (1642-1727; matemático, físico, astrônomo e filósofo britânico), chamando-o de Newton do mundo moral (1999, p. 39-41).

<sup>47</sup> Podemos relacionar a isso o seu estudo da *República* de Platão que ele considerava como uma obra prima jamais vista sobre educação. Dentre outros livros que marcaram o pensamento de Rousseau estão: Os ensaios de Montaigne, o Ensaio sobre o Homem, de Pope e o Robinson Crusóé, de Defoe.

Urge salientar, todavia, que o presente capítulo não tem a pretensão de apresentar uma nova e colossal teoria acerca das idéias rousseauianas e, sim, o intuito de contribuir com as reflexões, discussões e críticas que vêm sendo tecidas em relação ao pensamento do filósofo bem como evidenciar que o seu caráter revolucionário e inovador não foram apenas para a sociedade européia daquele momento histórico, pois tais traços ultrapassaram os séculos e continuam a nos legar na atualidade uma significativa relevância para o contexto humano-educacional, os quais ensejamos, mesmo que embrionariamente, delinear na seqüência de nosso trabalho.

Sendo Rousseau um clássico<sup>48</sup>, um humanista<sup>49</sup> e ao mesmo tempo moderno, a unidade e coerência de seu pensamento decorrem, cremos não equivocarmo-nos ao sustentar tal hipótese, de uma nova maneira de encarar o homem e de situá-lo no universo; isso o faz um pensador de certa maneira estranho à sua época. Diferentemente de muitos intelectuais, ele lança uma aguda crítica à sociedade que o cercava, feita de aparências e com o poder de adulterar os impulsos naturais do homem. A força motriz do pensamento do século XVII e XVIII como esboçamos no capítulo anterior estava centrado na luta contra tudo o que pudesse impedir o desenvolvimento do progresso e, conseqüentemente, do bem-estar do homem. É um período marcado pela renovação e acima de tudo por um forte acento no poder da razão, que pretendia conferir ao homem a posição de senhor frente ao universo. Rousseau, embora um autor que figure no rol dos grandes pensadores do “Século das Luzes”, assume uma posição enfática e distinta frente aos sistemas defendidos por alguns dos filósofos da época, entre eles, Descartes e Hobbes. O filósofo genebrino parte dos mesmos problemas postulados por tais pensadores, porém toma um caminho distinto para resolvê-los. Não usa o critério da clareza e distinção para avaliar a certeza de uma idéia, ou ainda, não contempla o homem através do processo da *res cogitans / res extensae* ou *corpo e movimento*; dito de outra forma, não vê o homem como uma máquina de ossos e músculos estendida no mundo com suas “arruelas e

---

<sup>48</sup> A *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (1990), apresenta seis definições referentes à palavra clássico, das quais, nos interessam aqui, duas: 1) um escritor ou obra que pode ser considerado como modelo; b) escritor ou obra excelente e universalmente consagrado. Com isso, queremos salientar a importância do contato com os clássicos para que, assim, possamos efetivar o valioso e sempre urgente diálogo do momento presente com a tradição na busca de respostas sólidas para muitos dos problemas de nossa humanidade.

<sup>49</sup> Conforme Lalande (1999, p. 478), humanismo se refere ao movimento representado pelos “humanistas” do Renascimento e caracterizado por um esforço para realçar a dignidade do espírito humano e para o valorizar, reatando os laços, depois da Idade Média e da escolástica, entre a cultura moderna e a cultura antiga. Ainda, Blackburn (1997, p. 187), expõe que, o humanismo é o movimento que esteve aliado ao estudo renovado das literaturas grega e romana: uma redescoberta da unidade dos seres humanos e da natureza e uma celebração renovada dos prazeres da vida, dados como perdidos no mundo medieval. Na verdade, o cerne da preocupação de Rousseau consiste no desenvolvimento das potencialidades do homem em si mesmo, encarado como uma totalidade que está em relação com outros homens, com a sociedade e o universo.

contrapesos” aos moldes de um relógio. Ele valoriza as evidências e a experiência dos sentidos, analisando o homem em sua totalidade, ultrapassando a esfera unicamente intelectual. Examina o homem e a sociedade da qual faz parte de uma maneira emblemática, no sentido de apresentar o homem em face de si mesmo, em seu estado original e natural, com suas mazelas e grandezas. Na verdade, conclama a sociedade a rever suas posições, arrancar as suas máscaras e a reelaborar a pergunta pelo sentido primeiro da humanidade; evidentemente que sem voltar a “andar de quatro patas”, como o ironizou seu amigo e depois crítico, Voltaire. Essa suposição, além de ter sido uma suposição grotesca, falseia todo o pensamento e o sistema rousseauiano.

Não podemos negar que Rousseau tenha admitido um avanço no campo científico e técnico, que a arte ficou mais sofisticada, ou ainda, que a vida civilizada é mais suave. Mas o filósofo genebrino nega abruptamente que isso tudo tenha feito o homem melhor do ponto de vista ético. Todo o indiscutível avanço teria tornado os costumes mais artificiais introduzindo a hipocrisia nas relações sociais, como também, um artificialismo e degeneração da sociedade.

Impõe-se, assim, elucidar, nesse âmbito, a noção que Rousseau desenvolveu sobre os conceitos de estado de natureza, homem natural, estado social e homem social, noções estas que estão estreitamente conjugadas com o conceito de natureza a qual denota a raiz de todo o seu projeto filosófico-pedagógico. Dessa forma, a relação entre estado de natureza e estado social não pode ocorrer dissociada da dialética entre o individual e o social sendo que é desta tensão criadora que é constituído o homem rousseauiano. Entretanto, essa teia relacional nos conduz a outros dois elementos pertencentes ao cerne da problemática que ora apresentamos, ou seja, os conceitos de *amour de soi même* (amor de si mesmo) e *amour propre* (amor próprio). Ambos os conceitos, cada um no universo de sua particularidade, sustentam teoricamente uma interpretação linear dos outros importantes conceitos já mencionados. Por fim, tendo alinhavado tais idéias, somos impelidos ainda a desvelar algumas pistas sobre o seguinte questionamento: de que forma Rousseau conecta sua teoria antropológica e social com o processo de uma educação natural? Assim, pensamos poder dar conta de apresentar as bases fundantes dos traços de um projeto de educação natural no pensamento do autor, traços estes que iremos desenvolver em alguns de seus aspectos no capítulo final deste trabalho. Para tanto, faz-se imprescindível que nos detenhamos amplamente na reconstrução analítica de algumas passagens das principais obras do autor, que estão entre si concatenadas, para que, assim, obtenhamos esclarecimentos sobre sua tese referente à natureza e à educação, sem cair

no erro e no exagero das generalizações apressadas<sup>50</sup>. Vamos nos reportar, portanto, a passagens dos seguintes textos: *Discours sur L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>51</sup> (1755); *Émile, ou De L'éducation*<sup>52</sup> (1759-1762) e *Du Contrat Social, ou Principes du droit politique*<sup>53</sup> (1762).

## 2.2 Estado de Natureza: a natureza como fonte primeira

A têmpera de Rousseau como filósofo, pedagogo, moralista e pensador político se dá a partir do momento em que lê no jornal semanal *Mercure de France*, o tema do concurso proposto pela Academia de Dijon, para o ano de 1750: “*Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuíram para o aperfeiçoamento dos costumes?*”. Este é o momento por assim dizer que pode ser caracterizado como crucial, decisivo de seu pensamento, “a hora de nascimento das idéias fundamentais de Rousseau” (Cassirer, 1999, p. 47), momento de uma inevitável transformação interior que o marcará em definitivo. Embora Rousseau tenha lutado incansavelmente para adentrar nesta sociedade, como se comprova nos primeiros livros de sua obra *Les Confessions* (escrita em 1764-76 e publicada em 1782/1789),<sup>54</sup> isso não o impediu de se opor abertamente contra a mesma sociedade; aliás, esse seu conhecimento profundo de tal sociedade foi o que lhe conferiu autoridade para combatê-la. A partir de então, como que um vulcão antes adormecido, mas agora em plena atividade, ele desfere sua aguda crítica, até

---

<sup>50</sup> Concordamos com Cassirer (1999, p. 41), quando este afirma: isto só pode ocorrer se, irredutíveis diante dos preconceitos e das opiniões preconcebidas, consultarmos novamente a própria obra de Rousseau, e se a deixarmos ressurgir diante de nós de acordo com sua própria lei interna. Também Fortes (1989, p. 8), salienta que uma multidão de idéias preconcebidas dificulta o trabalho daqueles que se dispõem a ir ao encontro dos textos de Rousseau.

<sup>51</sup> Edição brasileira: *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>52</sup> Edição brasileira: *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>53</sup> Edição brasileira: *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>54</sup> Dado o estilo desta sua obra poderíamos levantar uma hipótese, a qual não seria em absoluto irrisória, ou seja, de compará-la as *Confissões* do pensador de Hipona (Santo Agostinho). Nesta mesma direção aponta um capítulo da volumosa obra: Taylor (1996). Dalbosco, ao reportar-se a essa obra, afirma que quando Taylor conecta o pensamento de Rousseau aos conceitos de natureza e consciência, “derivando deles o recurso à ‘voz interna’ como busca incessante do eu para identificar-se consigo mesmo”, está, de certa forma, colocando Rousseau “como um continuador de Agostinho, com a grande diferença, porém, de que Rousseau busca a fonte da unidade e da totalidade no próprio eu e, por isso, pode ser considerado um autor eminentemente moderno” (Dalbosco, 2006, mimeo).

então sufocada em seu interior. A mesma reflexão é feita por Cassirer, ao assegurar o seguinte:

Uma nova paixão moral desperta nele – e ao mesmo tempo provoca-lhe inexoravelmente uma torrente de novas idéias. A tensão interior sentida por ele até então como algo sombrio e escuro torna-se agora um saber claro e seguro. Num átimo seus sentimentos tornaram-se límpidos e perspicazes. Rousseau vê agora onde se encontra; não apenas sente, mas também julga e condena (Ibid, 1999, p. 49).

Na verdade, esta sua posição o conduz abruptamente a “reencontrar o caminho para as formas naturais e simples de existência” (Ibid, 1999,p.49), que no momento estavam sob um segundo plano de análise, para não dizer, inexistentes. Nosso filósofo é um dos primeiros pensadores que se propõe a enfrentar o fenômeno intelectual da época: a ilustração. Dessa forma, a sua resposta à pontual pergunta feita pela Academia de Dijon foi audaciosa e ao mesmo tempo negativa, e não poderia ser diferente. No seu entendimento, o progresso da ciência havia contribuído negativamente para o progresso moral da humanidade. A teoria defendida pelo autor está sustentada na afirmação de que, quanto mais a sociedade se desenvolve e se afasta de seu estado natural, mais artificialmente se refinam os costumes, despertando assim os vícios, a corrupção, a desigualdade. Nesse sentido, o autor pôde, com toda probidade enunciar: “*se nossas ciências são vãs no objetivo a que se propõem, são mais perigosas ainda pelos efeitos que produzem*” (Rousseau, 2002, p.26, grifo nosso). Rousseau chega a ser ainda mais radical, quando compara as ciências com uma arma, a qual, seria arrancada das mãos do filho por uma zelosa mãe dado a sua periculosidade.

A primeira expressão que denota a nova atitude de Rousseau frente à sociedade que o cercava foi o seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, o mesmo que fora laureado pela academia. Nesta obra, igualmente conhecida como o *Primeiro Discurso*, ele evidenciou tudo o que havia de negativo e aparente em sua época, principalmente no que se referia ao cultivo desenfreado de uma fé comum ao saber, isto é, na idéia de que somente pelo cultivo da ciência e do saber é que o espírito do homem poderia tornar-se melhor.

Tal obra, apesar de inicialmente ter sido elaborada sem uma solidez argumentativa e recebido inflamadas críticas de alguns dos importantes intelectuais do período, nem por isso deixou de ter seu real valor, pois através dela é que o filósofo vai dar os seus primeiros passos

na direção de sua análise antropológica e social, aprimorada posteriormente, no seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ou *Segundo Discurso*.<sup>55</sup>

Exige-se aqui, portanto, fazer uma importante observação, para que se evite mais um novo juízo deturpado da teoria rousseauiana: embora Rousseau teça uma crítica ao saber, isso não quer dizer, em última instância, que ele seja contra esse procedimento ou veja-o como menos importante para o homem, dado que a meta mais elevada do pensamento deveria ser o conhecimento de si, quer dizer, do próprio homem. Contrariamente ao que se pode pensar, ele não julga a ciência como um mal em si mesmo. Ele próprio nos atesta essa verdade ao afirmar que “a ciência é muito boa em si, isso é evidente, e seria preciso renunciar ao bom senso para dizer o contrário”(Rousseau, 2002, p.60). Diante dessa máxima, poder-se-ia, elaborar a seguinte pergunta: se a ciência não é má em si mesma, e isto é evidente, de que forma então, poderia sê-la? Há uma lógica em sua crítica? Evidente que sim. O cerne da crítica de nosso autor não repousa, como poderia aparentar em um primeiro momento, em um ataque desmedido às ciências; o que ele na verdade quer atacar é o simulacro que a vida social injusta e desigual viabiliza e sustenta ao homem, particularmente, o aspecto negativo, na medida em que corrompe os costumes de uma nação. Sendo que as “ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade, seria desejável que os homens se dedicassem a elas com menos ardor” (Rousseau, 2002, p.62) esse é o pensamento que postula Rousseau. Tal ponto é fundamental, pois permite o desvelamento do primeiro aspecto da formulação do pensamento do filósofo que através de sua crítica às ciências e às artes atinge a própria sociedade; preocupada estritamente com o exterior, com as aparências e com o brilho das ostentações, acaba por esquecer o primordial: o homem em seu estado natural, em sua manifestação primeira. Avança-se nas descobertas, aprimora-se o saber, mas “o mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos” (Rousseau, 2002, p.149), o homem, é deixado de lado. E continua, incisivamente, a fundamentar a importância da idéia que vem defendendo:

---

<sup>55</sup> No entendimento de Marques (2005, p. 249-272), esta obra é sem exagero algum um clássico nos estudos do homem e da sociedade. Vale a pena também conferir o ensaio de outros autores publicados nesta coletânea organizada por Marques.

ouso dizer que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os grossos livros dos moralistas. Por isso considero o tema deste Discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia pode propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas para os filósofos resolverem, pois como se conhecer a fonte de desigualdade entre os homens se não se começar por conhecer a eles mesmos? E como o homem conseguiria ver-se tal como o formou a natureza através de todas as mudanças provocadas em sua constituição original pela sucessão dos tempos e das coisas e distinguir o que pertence à sua própria natureza daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram ao seu estado primitivo ou nele mudaram? (Rousseau, 2002, p. 149).

E mais à frente:

O que há de mais cruel ainda é que, como todos os progressos da espécie humana a distanciam incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, mais suprimimos os meios de adquirir o mais importante de todos; e que, num sentido, é à força de estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo (Ibid, 2002, p. 150).

Não há, nesse ponto, como contestar que o que Rousseau delineia é efetivamente um esboço de seu projeto antropológico-social, ou seja, da valorização de um retorno às origens, do retorno do homem ao seu estado natural, sem por isso ter de afastá-lo por completo da sociedade e do saber. Essa linha de argumentação ficará bem clara, mais tarde, no *Émile*, onde ele, em uma conhecida passagem, afirma o seguinte: “É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas” (Rousseau, 2004, p. 325). Diante disso, poderíamos, levantar outros questionamentos: não estaria Rousseau, já aqui, dando indícios de uma nascente ciência do homem?<sup>56</sup> Poderíamos ainda, e com razão, multiplicar essa pergunta: de que forma viabilizar esse retorno às origens, sendo que o homem é homem em sociedade? Seria o homem, unicamente homem, de si mesmo? Seria ele um Ser individualista? Ou o homem faz-se homem somente pelo contato com os seus semelhantes? Não estaria o homem anulando o seu estado natural adentrando na vida social? Como entender essa difícil e estreita junção? Estaríamos perante uma problemática indissolúvel?

Com certeza, estamos diante de uma problemática que, ao menos, se revela complexa e, ao mesmo tempo, não raras às vezes, contraditória. Nosso pensador, em certa medida, não

---

<sup>56</sup> Para uma informativa discussão sobre esta temática vale a pena consultar os seguintes textos: LÉVI-STRAUSS (1973, p. 45-56) e Marques (2005, p. 249-272).

torna compreensível de imediato a totalidade de sua idéia, não apresentando assim o *modus operandi* que conduz à concretização desse ideal, a saber: do possível retorno às origens. Com isso, fornece uma abertura para muitas interpretações. Embora estejam entrelaçados conceitos difíceis e problemas complexos que denotam inevitáveis paradoxos e perplexidades, isso não impede que suscitemos pistas de que esse empreendimento acena para o estabelecimento de uma condição de possibilidade ou, se preferirmos, de uma propedêutica a totalidade do homem rousseauiano que se consolida na tensão do estado de natureza com o estado civil. Estamos, por assim dizer, descortinando o problema e isso seguramente nos conduz para mais perto do desvelamento da unidade de sua tese antropológica e social, embora devamos ainda cultivar uma certa cautela em nossas reflexões antes de assumirmos uma posição em definitivo.

Enfim, o que representa essa propedêutica? Representa que nem tudo está perdido e que o “estado de natureza” é um estado de possibilidade, de transitoriedade.<sup>57</sup> ; é um estado regulador e orientador usado para expressar todas as inflexões de sua crítica à sociedade. Daqui nasce um decisivo imbricamento para o entendimento de nossa temática que ocorre, necessariamente, na passagem do estado de natureza para o estado civil ou, se preferirmos, na distinção entre o estado de natureza e o estado civil ; distinção esta que também demonstra nitidamente que a natureza não pode ser pensada como algo fora da sociedade, embora seja um estado *apriori* para tal empreitada. Não adentraremos de imediato no desenvolvimento dessa idéia, sobre a qual nos ateremos no seguimento sistemático de nossa exposição.

Faz-se mister, ainda, insistirmos no esclarecimento da problemática que envolve o conceito de homem natural rousseauiano, justamente para não incidirmos em uma confusão conceitual ou elaborarmos uma leitura superficial em torno da temática. Tal leitura levou um

---

<sup>57</sup> Essa propedêutica pode tranquilamente ser tratada como um processo formativo da espécie humana que evidencia, como atesta Dalbosco (2005, p. 70), “os traços principais do próprio processo de socialização do ser humano”; traços estes, que o próprio Rousseau aplica no seu aluno fictício *Émile*. Nesta sua importante obra, para não dizer a principal, ele pensa um processo educativo progressivo para o seu aluno desde seu nascimento até o momento de seu casamento que deve ocorrer aos 22 anos de idade. Divide a sua obra em 5 partes, que denominou: “Livro Primeiro”, a idade da necessidade e dos cuidados (o bebê); “Livro Segundo”, a idade da natureza (2 a 12 anos); “Livro Terceiro” a idade da força (12 a 15 anos); “Livro Quarto” a idade da razão e das paixões (15 a 20 anos), finalizando com o “Livro Quinto”, a idade da sabedoria e do casamento (20 a 25 anos). Nessas etapas é apresentado e desenvolvido um processo pedagógico com o intuito de ingressar o jovem *Émile* na sociedade; desse modo, ele não é educado por muito tempo na solidão, pouco a pouco Rousseau o coloca em contato com crianças da sua idade e o introduz na sociedade dos homens, o prepara para viver a vida de um cidadão. O problema filosófico/educacional do *Émile*, ocorre justamente quando se precisa pensar o seu ingresso na sociedade. Trata-se assim, do período onde ele busca sua autonomia para poder viver em sociedade e defronta-se com suas paixões; é também caracterizado o período onde ocorre à junção entre a concepção de homem com a teoria da sociedade, que faz com que a moralidade dependa desta conexão, pois, a moralidade do homem nasce com a sua socialização.

filósofo do porte de Voltaire a cometer um erro grotesco e irresponsável, na ocasião em que ridicularizou o filósofo genebrino com as seguintes palavras, que encontramos no *Segundo Discurso*: “Jamais se empregou tanto espírito em querer tornar-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas...” (Rousseau, 2002, p. 245). Para tanto, devemos tecer uma justificativa, espelhando-nos no próprio Rousseau<sup>58</sup>. Partimos de uma premissa negativa. O homem natural não é um selvagem, um primitivo, um Ser pré-histórico anterior à civilização ou ainda um habitante das mais recônditas florestas a andar de quatro patas. A rigor, isso reforça mais uma vez o que já vínhamos descrevendo, ou seja, nosso filósofo de modo algum reduz ou deduz a figura do homem natural da descrição supracitada; a descrição do conceito de estado de natureza é estritamente especulativa e orientadora; coíbe qualquer redução a um estado primitivo ou selvagem. Rousseau crê, inclusive, que caracterizar tal homem dessa forma é incorrer em uma inverdade, pois analisar o homem em seu estado de natureza é, evidentemente, algo complexo, dado que

não é de pouca monta o empreendimento de distinguir o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e de bem conhecer um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente não existirá, e do qual é necessário, porém ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente (Ibid, 2002, p.151).

O homem em estado de natureza não é, como pode parecer, um homem histórico e/ou real, é antes uma abstração lógica, um conceito, uma hipótese necessária para conhecer e explicar a realidade da humanidade. Como entendê-la sem enveredar-se para um paradoxo? Na verdade, Rousseau a usa para mostrar o desastre da exacerbada confiança depositada no saber, das odientas relações por ele (pelo saber) desencadeadas e do caos instalado, a partir de então, em meio aos homens; e mais, do desuso da originalidade das relações e da forte tendência ao artificialismo, como bem retrata no Livro IV do *Émile* : “O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele” (Rousseau, 2004, p. 315). Nesse sentido, Dalbosco (2005, p. 78), afirma que tal reflexão nada mais é que uma antecipada crítica ao alto nível da aparência, do jogo e

---

<sup>58</sup> Com referência ao tema proposto pela Academia de Dijon: *se o restabelecimento das ciências e das artes contribuíram para o aperfeiçoamento dos costumes?*

do faz- de- conta das relações sociais modernas: os homens comparam-se uns aos outros, fingem, fazem o jogo artificial do agrado e da adulação para conseguir seus interesses individuais. Isso desnuda, por assim dizer, o sentido atribuído por Rousseau ao homem natural ou em estado de natureza.

É justamente no confronto entre o “homem natural” e o “homem social” que ocorre o marco fundacional do homem rousseauiano em sua inteireza, caso contrário, se estaria criando um ser deficiente, incompleto e inadaptado. Dessa forma, a natureza nos moldes apresentados por Rousseau é pensada a partir do processo de socialização do ser humano e, enquanto tal, não pode de maneira alguma ser cogitada desconectada do próprio conceito de sociedade. Isso, delineado, nos permite dizer que há uma base antropológica clara na constituição da natureza humana como uma natureza social, a qual irá se expressar por meio do cotejo entre o *amour de soi même* e o *amour propre*, estes dois sentimentos constitutivos do ser humano.

### **2.3 Os sentimentos de *amour de soi-même* e *amour-propre*: uma tensão criadora?**

As idéias esboçadas até aqui nos remetem necessariamente a descrever em detalhes o significado dos sentimentos de *amour de soi même* e *amour-propre*, sentimentos estes, que se tornam uma categoria cardeal na constituição do homem rousseauiano, além de descortinar a viabilidade de um projeto de educação natural para a formação do homem. Ainda na seqüência, queremos apropriarmo-nos mais eficazmente da tese que até então vínhamos alinhavando, de que a teoria antropológica de Rousseau dá sustentação para a sua teoria da sociabilidade humana e ambas constituem a totalidade do homem rousseauiano; ao mesmo tempo, contemplam a crítica de nosso autor para com o conceito mecanicista de natureza.

Para Rousseau, os sentimentos já mencionados estão intimamente ligados ao homem e são como que as bases normativas da constituição da natureza humana; na realidade, são duas disposições necessárias para a conservação do homem e da espécie como tal. Desse modo, seria impossível querer bani-las da vida humana, pois “Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las” (Rousseau, 2004, p. 287). O autor esclarece essa normativa em uma outra

passagem, especificamente no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, em que destaca:

Deixando, pois, todos os livros científicos que só nos ensinam a ver os homens tais como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, dos quais um nos interessa ardentemente ao nosso bem-estar e à conservação de nós mesmos e o outro nos inspira uma repugnância natural a ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, principalmente os nossos semelhantes (Rousseau, 2002, p. 154).

Dessa passagem, podemos aduzir dois pontos já bem conhecidos da escrita rousseuniana, pelos quais constatamos a existência dos dois tipos de sentimentos por ele trabalhados: o primeiro é originariamente natural, pertencente à natureza do homem e direcionado para a sua conservação e o segundo um sentimento tardio que nasce com a socialização dos homens, aparentemente nocivo e negativo mas, sem por isso, portador de menor validade para o desenvolvimento humano, como procuraremos mostrar nas linhas subseqüentes.<sup>59</sup> O *amour de soi-même* direciona o indivíduo para o encontro com o próprio bem e é, portanto, uma disposição naturalmente saudável, totalmente benéfica para o homem, ou seja, “o amor de si é bom e sempre conforme a ordem” (Rousseau, 2004, p. 288); contrariamente ao primeiro, o *amour-propre*, assume uma perspectiva de estranhamento ao indivíduo na medida em que se afasta de seu estado original pela socialização. Assim, quanto maior o contato do homem com a sociedade maior é o cultivo do *amour-propre*, dado que

mil riachos estranhos somaram suas águas à dela; é um grande rio que se engrossa sem parar e no qual com dificuldade encontraríamos algumas gotas de suas primeiras águas. Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjugam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia (Rousseau, 2004, p. 287).

Evidencia-se aqui a normatividade reguladora do *amour-propre*; a qual provém do contato do homem com o exterior, vem de fora do indivíduo não sendo algo intrinsecamente seu, decorre de sua sociabilidade. Além disso, esse sentimento é a sede das paixões odientas e

---

<sup>59</sup> Para um estudo mais pormenorizado destes e de outros conceitos rousseunianos é de grande valia uma consulta ao dicionário de Dent (1996).

irascíveis que, uma vez desenvolvidas pelo homem, acabam por gerar idéias de comparações e, por conseguinte, artificialidades, bem como, um alto grau de inautenticidade e necessidades desnecessárias à existência humana. O sentimento do amor próprio é, assim, um sentimento impetuoso que arranca o homem de seu estado original, do seu eu interior lançando-o ao encontro de novas sensações até então desconhecidas. Rousseau no Livro IV do *Émile*, já nas primeiras páginas, deixa bem claro a tendência dos respectivos sentimentos, consolidando, em certa medida, o que até agora viemos delineando.

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor – próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor - próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião (Rousseau, 2004, p. 289).

Disso resultaria, então, a suposta consistência argumentativa em querer afirmar que o conceito de amor de si mesmo é uma referência única para a constituição de um caráter íntegro, verdadeiro e responsável da pessoa humana. Indubitavelmente é um sentimento relevante e contribui para o bem da humanidade e do próprio indivíduo; mas isso não o faz, em toda a extensão do termo, o único a ter um significativo grau de importância para a vida do homem. Em contrapartida, o amor próprio seria um obstáculo à constituição autêntica da pessoa humana, dificultando a edificação de sua autêntica identidade e de um caráter benevolente. Essa afirmação, embora cabível, não pode ser admitida em sua inteireza. Cabem aqui algumas perguntas: teria Rousseau pensado esses dois sentimentos de modo bipolar? Ou teria ele somente mostrado o lado excessivo do amor próprio? Poderíamos pensar em uma tensão criadora<sup>60</sup> entre os dois sentimentos? Seria plausível tal hipótese? De que forma?

Aqui, porém, é preciso elaborar uma separação entre o que há de correto nesta interpretação, pois, surpreendentemente, essa conhecida descrição de Rousseau a respeito do

---

<sup>60</sup> Tensão criadora no sentido de apresentar os sentimentos de amor de si mesmo e amor próprio através de sua correlação, como constituidores da singularidade do homem rousseauiano. Posteriormente, poderíamos então, descrever o projeto de uma educação natural a qual, sedimentaria a unidade criadora dos dois sentimentos para a contemplação da totalidade do homem, sem portanto, excluir o amor próprio da vida humana. Aqui também, pensamos, contemplaríamos a crítica de Rousseau com relação ao mecanicismo, ou seja, de ver tudo pelo prisma de causa e efeito.

amor próprio permite o esboço de multifacetadas teorias; algumas mais e outras menos aceitas e, ainda, evidencia que estamos diante de conceitos que revelam um certo grau de ambigüidade e, portanto, merecem uma atenção especial. De fato, como já frisamos, isso se deve ao estilo assistemático de nosso autor, permitindo, desse modo, suposições generalizadas por parte de muitos de seus interlocutores.

Frente a essa consideração, comungamos com a tese de Dalbosco (2005, p. 83), a qual afirma que certa leitura linear encobriria ou negaria simplesmente a possibilidade de o *amour-propre* também ser fonte normativa indispensável para a própria formação de um caráter digno e solidário. Outra contribuição lapidar é a desenvolvida por Dent (1996, p. 41), quando sugere que o *amour-propre* pode ser avaliado por um prisma edificador, ou seja, esse sentimento também pode ser apreciado quando a forma do amor de si mesmo (que nos dirige para a fruição do nosso próprio bem) adota quando o bem pessoal procurado é aquele de que necessitamos em nosso trato com outros. É o desejo de ter o que nos é próprio (*proprius*), o que nos pertence, como membros iguais em nossa associação com outros.<sup>61</sup> Rousseau combate a artificialidade das relações mas isso não evidencia que ele negue a importância do outro na vida do indivíduo, o que resultaria em um erro, dado que o homem necessita do outro para a sua existência, não há uma força estranha que tudo providencie a sua existência como a exemplo dos animais. O homem precisa tanto do amor de si mesmo quanto do amor próprio. Limitar-se exclusivamente ao *amour de soi même* seria, ao nosso ver, algo ineficiente a formação humana pelo simples fato de que o homem estaria anulando todas as suas possibilidades de crescimento, ficando assim preso unicamente ao esforço de sua autoconservação, que em nada lhe distinguiria de um animal; seguramente não era esse o ideal rousseauiano quando insistia sobre o retorno às origens.

As posições, acima elencadas, nos conduzem ao vislumbamento de uma outra marcante e decisiva característica atribuída por Rousseau ao *amour-propre*, a qual repousa na conscientização do indivíduo. É justamente pelo amor próprio que se adquire a reflexão que por sua vez leva o homem adquirir e assumir o seu caráter de moralidade, gerando “humanidade e virtude”. Aqui reside, no fundo, o início de todo o drama humano: determinar a via da moralidade e propor a solução do problema da eticidade das relações humanas. Há uma passagem no *Contrato Social* bem elucidativa com relação ao que pontuamos e que merece ser tratada.

---

<sup>61</sup> Dent também sugere, em sua obra já referida, que o amor próprio pode assumir no *Contrato Social* uma forma de sociedade humana que pode ser criativa, benéfica e engrandecedora para todos os envolvidos.

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concebidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem (Rousseau, 2003, p. 26).

Esse é, portanto, o momento pelo qual acontece a real socialização do indivíduo, que se amplia paulatinamente do “centro” (amor de si mesmo) para a “periferia” (amor próprio)<sup>62</sup>; esse processo assegura a superação da candura do primeiro sentimento e da presunção do segundo, criando uma otimização, um equilíbrio entre os dois sentimentos.<sup>63</sup> Entretanto há aqui, seguramente, um outro atributo importante: sem descobrir no outro o seu semelhante, o homem acabaria por não descobrir-se. Ocorre uma transformação crucial proporcionada pela vida social que eleva o homem de seu “ser natural” ao seu “ser moral”. Em face da nascente situação criada pela aproximação com o semelhante, o “animal estúpido e limitado” se converte verdadeiramente em homem. Esse dado revelador desnuda, por assim dizer, a essência do homem que se encontra como liberdade frente a outras liberdades semelhantes a sua. Perde a inocência anterior e assume a responsabilidade frente as suas atitudes; torna-se senhor de si mesmo o que antes lhe era vedado dado a sua condição nula perante si e os outros.

Desse modo, a vida social confere ao homem a sua hominização e lhe põe diante de situações inusitadas, jamais vistas, o que vai lhe impor o exercício de sua liberdade, bem como de sua responsabilidade frente à vida.

---

<sup>62</sup> No entendimento de Marques (2006, p. 12), a efetividade da socialização se expande “do centro para a periferia” – do eu para a companheira, para a família, para a comunidade e para a nação. Nada disso envolve uma “recusa de seu próprio eu” – ao contrário, trata-se de uma expansão e auto-afirmação do eu, pelo qual esse eu se vê refletido e recriado em tantos outros, e é só assim que as idéias de “comunidade” e “nação” deixam de ser puras abstrações e tornam-se o solo no qual sua identidade finalmente se enraíza.

<sup>63</sup> Diversas outras passagens similares poderiam facilmente ser encontradas nas obras rousseauianas para ilustrar essa idéia, porém uma em especial é merecedora de ser incluída em nosso estudo: “Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada de moral em suas ações. Somente quando ela começa a se estender para além dele, é que ele adquire primeiro os sentimentos, depois as noções do bem e do mal, que o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie” (Rousseau, 2004, p. 299).

Apossados dessas idéias, pensamos ter dado conta de apresentar a hipótese anteriormente levantada, de que a totalidade do homem rousseauiano se constitui por intermédio da unidade do estado de natureza (teoria antropológica) com o estado social (teoria social). Assim, o homem rousseauiano deixa de ser pura abstração e torna-se, por meio da junção desses dois estados com todas as suas implicações, uma realidade. É também através da complementaridade do *amour de soi-même* e do *amour-propre* como uma tensão criadora que tal processo acontece. Inclusive não se pode atribuir a esses sentimentos características unicamente positivas ou negativas, sendo que ambos, com um grau maior ou menor, contribuem para a formação humana; isso desvela, aliás, a plausibilidade da idéia de um projeto de educação natural que viria a proporcionar ao homem uma superação com relação à ênfase de uma ou de outra paixão em sua existência; o que de certa forma ocasionaria um equilíbrio sadio nas relações humanas. Nós mesmos somos os responsáveis por nossa sociedade e pelo tipo de educação por ela veiculada, pois, como afirma Dalbosco (2005, p. 89), em última instância, somos nós mesmos, seres humanos, não outras entidades estranhas, responsáveis pela formação de indivíduos egoístas e/ou solidários. Mesmo convivendo com essa sociedade artificial, cabe ao próprio homem buscar a condição mais apropriada para o cultivo de uma existência equilibrada e comprometida para o bem de toda a humanidade.

Aqui também pensamos ter esclarecido que as teorias do célebre genebrino estão longe de serem tachadas de sentimentalistas e/ou românticas; por esse motivo, não se pode atribuir a ele o título de “apologista do irracionalismo” ou defensor extremado dos instintos. O pensamento de Jean-Jacques Rousseau continua atual e com um forte poder em desmascarar a artificialidade das relações humanas, o exacerbamento cada vez maior do cuidado com a individualidade e com as aparências, em que o homem não é o que realmente é em essência e, sim, uma miscelânea de interesses privados em detrimento do bem maior da civilização.

Se a leitura de Rousseau que apresentamos é a melhor, não o sabemos em definitivo, porém, podemos assegurar que possui um viés, no mínimo, provocativo e não tanto dogmático.

### 3 O CONCEITO DE EDUCAÇÃO NATURAL EM ROUSSEAU

“Mas considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens” (Rousseau, 2004, p. 341).

Vínhamos alinhavando até aqui, argumentativamente, a tese de que o *amour de soi même* e o *amour propre* constituem-se em uma tensão criadora do homem rousseauiano e, inclusive, que ambos os sentimentos fornecem a solidificação tanto da teoria antropológica, como social do pensador genebrino; teoria que, ao nosso entendimento, viabiliza a plausibilidade da justificativa de um projeto de educação natural. Trata-se agora, portanto, de investigar efetivamente a forma pela qual os dois conceitos em discussão interferem e, ao mesmo tempo, contribuem para a definição do conceito de educação natural rousseauiana. Aduzindo de forma mais precisa: de que maneira o amor de si mesmo, enquanto sede dos sentimentos de piedade, pode, juntamente com o amor próprio, sede das paixões irascíveis e odientas, assumir não uma forma excludente e/ou oposta e, sim, um confronto criador no processo pedagógico de Emilio.

Acertadamente, encontramos-nos mais uma vez diante de uma árdua tarefa reflexiva, a qual, num primeiro momento, pode parecer incompreensível e inconsistente, dado a aparente ambigüidade dos conceitos originada do próprio cunho assistemático da escrita rousseauiana. Entretanto, julgamos que esse fato não inviabiliza a coerência de nossa tese, pelo contrário, nos impulsiona a esclarecer como veicular, positivamente, tais sentimentos e de que maneira

um “confronto equilibrado” entre os dois sentimentos pode, de fato, cooperar para o cultivo saudável das relações humanas. Outro importante fator consiste em evidenciar que tanto o emprego adequado da razão quanto da sensibilidade podem efetivar a sabedoria do saber viver bem consigo mesmo e com os semelhantes, sendo importante também ao cultivo de um mundo mais humano e, conseqüentemente, mais justo. Aqui temos que analisar cautelosamente, na exposição deste capítulo, em que sentido a interpretação de Rousseau sobre a tensão criadora evita os dois extremos, tanto um otimismo como um pessimismo exagerado e, caso afirmativo, baseia-se já numa dialética da razão (Dalbosco, 2005, p. 74, nota 4).

### **3.1 Educação natural: equilíbrio entre o amour de soi même e o amour propre**

Afirmamos antes, em traços gerais, que tanto o amor de si mesmo quanto o amor próprio podem assumir, cada um na esfera de sua particularidade, uma conotação excludente e/ou de equilíbrio. Para além de qualquer extravagância de interpretação, faz-se mister nos reportarmos, em específico ao contexto do *Émile*, em que o filósofo genebrino nos fornece argumentos que falam a favor de nossa tese, dado que é também ali onde ele pensa a efetivação do processo educativo de seu aluno fictício, deixando claro também a importante assertiva de que é somente pelo contato com a sociedade que o homem pode formar sua moralidade. Desse modo, fica-nos evidente um aspecto decisivo: a viabilidade de um equilíbrio na tensão entre o amor de si mesmo e o amor próprio efetiva-se no interior da sociedade, no contato com o semelhante e não exclusivamente consigo mesmo.

Rousseau afirma, no início do Livro I do *Émile*, que “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (Rousseau, 2004, p. 7). Surge aqui um primeiro entrave. Como entender tal afirmação sem cair em uma contradição? Não seria um erro, nesse sentido, sustentar nossa hipótese de trabalho? Cremos que não. A máxima de nosso autor pode, frente a um olhar desatento, representar e assumir, em certa medida, um caráter predominantemente românticista, no entanto pensamos ser ela portadora

de um viés distinto a este.<sup>64</sup> Não devemos alimentar a compreensão ingênua de que Rousseau esteja afirmando que a sociabilidade seja um mal irreversível ao homem e que este deveria permanecer, para o seu bem e o da espécie, no estado de natureza. Portanto, que o *amour de soi même* seria o único contributo positivo à formação do caráter humano. Incurreríamos em outro erro, ainda, se afirmássemos indelevelmente que tudo degenera nas mãos do homem, vindo ele a dar primazia ao *amour-propre*, sendo que este sentimento assume uma conotação negativa, nada sublime para a formação humana. A rigor, é justamente nesse ponto que pensamos residir um equívoco, ou seja, em querer sedimentar a idéia de que a solução de todos os problemas humanos se resolveria pelo afastamento do homem do convívio social ou de seu enclausuramento em si mesmo. Não é por meio da fuga do confronto entre o “eu” e o “outro” que resolveríamos essa questão. Frente a isso, poderíamos então indagar: esse enclausuramento em si mesmo já não seria, de certo modo, uma espécie de individualismo? Viver à margem da socialização é algo inviável, pois “o estudo que convém ao homem é o de suas relações (...); é o trabalho de sua vida inteira” (Rousseau, 2004, p. 290). *Émile* é o “selvagem feito para habitar as cidades”. Há outra passagem em que nosso filósofo enfatiza a importância do contato com o semelhante como ponto de referência para o nosso próprio conhecimento e crescimento, não deixando de lado, porém, a própria natureza:

É verdade que o gênio dos homens reunidos ou dos povos é muito diferente do caráter do homem em particular, e que seria conhecer muito imperfeitamente o coração humano não examiná-lo também na multidão; no entanto, não é menos verdade que é preciso começar por estudar o homem para julgar os homens, e quem conhecesse perfeitamente as inclinações de cada indivíduo poderia prever todos os seus efeitos combinados no corpo do povo (Ibid, 2004, p. 332).

Rousseau deixa claro nessas breves linhas um dado significativo, ou seja, vai direto ao ponto que nos interessa: é necessário tanto o “voltar-se a si mesmo” quanto o sair de si mesmo para o conhecimento e avanço da humanidade. Aqui, já se começa a delinear uma primeira exigência central da educação natural, a saber, o valor do convívio social como um princípio exemplar de educabilidade, pois, “tornando-o benéfico aos outros (o educando), trabalho para

---

<sup>64</sup> Em oposição à idéia muito difundida de que Rousseau fazia apologia ao irracionalismo e, por conseguinte, evocava o homem a “andar de quatro patas”. Esta opinião é totalmente equivocada, como já vínhamos delineando no capítulo anterior. Há uma passagem no Livro IV do *Émile* em que o próprio Rousseau mostra o absurdo desta afirmação: “O mesmo homem que deve permanecer estúpido nas florestas deve tornar-se razoável e sensato nas cidades” (Rousseau, 2004, p. 356); evidencia-se aqui, o valor tanto do cultivo do “homem natural” quanto do “homem social”.

a sua instrução” (2004, p. 353), declara Rousseau. Dalbosco (2005, p. 90) tem razão quando afirma que um argumento importante para a educação natural reside em não renunciar por completo ao *amour propre*, mas em transformá-lo na referência da inclusão do outro em nossa ação.

Um segundo problema a ser resolvido é com relação à idéia de que o *amour propre*, sendo a sede dos sentimentos racionais e odiosos, seria um sentimento que em nada contribuiria para a formação humana e, portanto, negaria por completo uma proximidade produtiva ao sentimento de *amour de soi même*. Essa alternativa esboça uma ótica reacionária e, ao mesmo tempo, dogmática. É uma postura extremista e pessimista, pois alude ao processo civilizatório atributos exclusivamente negativos, tais como: depravação do indivíduo, formação de um caráter inevitavelmente artificial, violento e maldoso. Tem-se a impressão de que o processo de sociabilidade apresentado nesses moldes assume uma proporção ilusionista, ou até mesmo, diabólica; por mais estranho que pareça, podemos retirar do *amour propre* conseqüências pedagógicas eficazes para uma educação centrada em valores de solidariedade e autonomia. Um deles consistiria em fazer com que o educando percebesse que não é a única criatura existente no mundo e que deve, portanto, saber respeitar o seu semelhante, bem como trabalhar os seus próprios limites para a conquista da equidade e do respeito mútuo.

Cabe aqui, ainda, uma nova pergunta: de que forma isso se realizaria? É o próprio Rousseau quem nos fornece a explicação: “basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja-o pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão” (Rousseau, 2004, p. 356). Insistimos, aqui, num outro elemento, o da proibição do papel da razão, ou seja, há no amor próprio duas atividades exemplares: a reflexão e o julgamento; atividades que por sua vez elevam o homem a um plano superior de universalização e, pela mesma, o homem desenvolve o sentimento de piedade, pois “Só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal” (Rousseau, 2004, p. 56). Temos, portanto, mais uma pista que corrobora com a tese que viemos sustentando, a de que é na tensão entre os dois sentimentos que encontramos um requisito extremamente indispensável para o processo de uma educação natural, o equilíbrio entre os dois sentimentos constitutivos do ser humano.

Urge, agora, tornar mais clara a plausibilidade de nossa tese, a de que é por meio do equilíbrio e/ou sintonia entre os sentimentos de *amour de soi même* e o *amour propre* e não pela exclusão de um ou de outro, que alcançaremos êxito para com um projeto de educação natural. O que Rousseau efetivamente postula com a proposta de uma educação natural é, na

verdade, revelar o auto grau de responsabilidade do homem com relação ao tipo de educação que produz, dito de outra forma, somos nós mesmos e não qualquer outra entidade os reais responsáveis pela formação de pessoas solidárias ou tirânicas. Tal sintonia deve otimizar uma educação no mínimo mais equilibrada que proporcione um balanço adequado tanto dos sentimentos quanto da razão. Esses conceitos se encontram profundamente imbricados na vida do homem sendo impensável a separação de ambos, bem como a acentuação exagerada de um em detrimento do outro. Concordamos com a argumentação de Dalbosco, quando salienta:

Contra a ‘secura’ da razão e, portanto, contra um racionalismo pedagógico sem limites, é preciso opor a sensibilidade do coração e seu sentimento de *amour de soi-même*. Contra uma pedagogia do sentimentalismo e do emocionalismo radicalizados, é preciso opor a capacidade imaginativa e de julgamento, tornando-se clara, com isso, a necessidade de que o sentimento do coração também deva ser submetido, permanentemente, a uma avaliação reflexiva. Enfim, esse balanço **equilibrado** entre manifestação da sensibilidade e o uso da razão tem como finalidade maior contrapor-se às paixões odientas e racíveis do *amour-propre*, que se intensificam como possibilidade da formação do caráter do jovem adolescente na mesma proporção em que também se intensifica o seu processo de socialização (Dalbosco, 2005, p. 90-91, grifo nosso).

A análise que até aqui empreendemos a respeito da plausibilidade de um equilíbrio sadio entre a tensão do *amour de soi-même* e do *amour propre* para com o cultivo de uma educação natural, bem como à luz da passagem acima citada, leva-nos sem exagero algum a considerar que a nossa tese apresenta uma conseqüência pedagógica capital. Embora independentes um do outro, os sentimentos (consciência) e a razão (juízo) apresentam uma complementaridade possível. O papel da educação natural, neste sentido, seria o de tornar “sociável a insociabilidade” presente tanto num como em outro sentimento.

Em resumo, poderíamos evidenciar aqui os dois caminhos principais e/ou método da educação natural: a) conhecer-se a si mesmo e b) conhecer os outros. Rousseau de maneira muito clara em uma passagem do livro IV do *Émile* aponta, assim o pensamos, os dois caminhos e/ou método.

Se se tratasse apenas de mostrar aos jovens o homem por sua máscara, não precisaríamos mostrá-lo, pois eles sempre o veriam. Mas já que a máscara não é o homem e é preciso que seu verniz não os seduza, ao representar-lhes os homens representai-os tais como são, não para que os odeiem, mas para que os lamentem e não queiram parecer-se com eles. Este é, na minha opinião, o sentimento mais inteligente que o homem pode ter sobre a sua espécie. Com esta intenção, importa tomar agora um caminho oposto ao que percorremos até agora, e instruir o jovem mais pela experiência dos outros do que pela sua própria. Se os homens o enganarem, ele os odiará; mas se, respeitado por eles, ele os vir enganarem-se uns aos outros, terá pena deles. O espetáculo do mundo, dizia Pitágoras, assemelha-se ao dos jogos olímpicos: uns fazem seu comércio e só pensam em seu lucro, outros não poupam esforços e buscam a glória, outros ainda contentam-se com ver os jogos, e estes não são os piores (...) seja elevado (o educando) a estimar cada indivíduo, mas despreze a multidão; veja que todos os homens carregam mais ou menos a mesma máscara, mas saiba também que existem rostos mais belos do que a máscara que os cobre (Rousseau, 2004, p. 326-327).

É nesta estreita articulação, pensamos, que Rousseau visualiza o processo de uma educação natural, em que Emílio é o protótipo por excelência. Inicialmente, o jovem pupilo deve nutrir a sua própria identidade, a começar pela infância, buscando conhecer-se a si mesmo em seu estado primeiro e, consecutivamente, aprender a viver consigo mesmo; o que para Rousseau é uma tarefa primordial, já que o educando deverá também, posteriormente, durante os estágios pedagógicos aprender a viver com os seus semelhantes, e atingir aí o seu ser moral, através da reflexão.<sup>65</sup> Na seqüência, nosso autor apresenta o segundo modo, ou seja, a importância do sair de si, do contato com os outros indivíduos da sociedade que “(...)o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie”(Rousseau, 2004, p.299).<sup>66</sup> De todo modo, o que devemos ter por evidente aqui é, que Rousseau, está descortinando a importância da inter-relação entre conhecer a si mesmo e conhecer o outro. No entendimento de Reis (2005, pg.70), nesse sentido fica claro também as duas faces da compreensão rousseauiana desse conhecimento: de um lado, saber o que é em si mesmo; de outro, saber o que é em relação a outra coisa.<sup>67</sup>

Em face do que apresentamos, poderíamos ainda insistir na seguinte tese: que tal procedimento desvela em sua amplitude, de certa forma, a debilidade da natureza humana, no

---

<sup>65</sup> Poderíamos aqui, afirmar que Rousseau estaria se apoiando na máxima socrática: “uma vida que não for refletida não merece ser vivida”; pois, a busca e o cultivo da identidade são um dos principais atributos da educação natural. Notamos também a forte acentuação dada pelo pensador genebrino à experiência, presente tanto na ação consigo mesmo, quanto com o semelhante. Com referência a Sócrates, podemos encontrar no pensamento da filósofa Hanna Arendt (2004, p. 226-257), uma interpretação laboriosa com respeito à direção da temática que ora pontuamos.

<sup>66</sup> Em outra passagem no início do livro I do *Émile*, Rousseau assim assegura: “O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante” (Rousseau, 2004, p. 11).

<sup>67</sup> Reis também aponta nesta sua obra a questão de Rousseau ser o “fundador das ciências do homem”.

sentido de que “Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação”<sup>68</sup> (Ibid, 2004, p. 9). Frente a isso, é irrefutável a idéia de que pela tensão entre os conceitos de *amour de soi même* e *amour propre* se configura uma educação natural produtiva; sedimentada pelo equilíbrio criador do confronto entre eles. Com a plausibilidade desse equilíbrio como viemos esboçando, ruiriam as monumentais críticas atribuídas a Rousseau, no quesito de acusá-lo de ser um propagador exagerado do sentimentalismo e da volta da humanidade a estágios anteriores à civilização. Contudo, pensamos que nosso filósofo, apesar de sua escrita assistemática, nos brinda efusivamente que ele não confere uma primazia a nenhum dos sentimentos humanos e, sim, fornece uma justa medida entre ambos em prol de uma humanização com forte teor de universalização, através da qual o humano se constrói como humano na interação com o meio físico e social no qual se insere. É na tríplice relação com a natureza, consigo mesmo e com o seu semelhante, que o ser humano se faz, se constrói e se completa. É essa capacidade de fazer-se, de deliberar sobre a ação que o distingue dos animais e, conseqüentemente, do estereótipo mecanicista de humanidade; fundamentalmente voltado para as causas e efeitos e não para metas e fins e, nesse contexto, somente um corpo jogado no universo. A única realidade é ele mesmo, cuja função primordial é exercida pelo pensamento, por meio de uma “coisa pensante”, o cérebro.

Reside aí a crítica rousseauiana: evidenciar a grandeza e a miséria humana. É no equilíbrio das capacidades de sentir e de discernir que está posta a diferença fundamental entre o humano e o puramente animal e mecânico. Contrariamente ao animal, o homem não só existe, mas se sabe existido, não só age, mas é capaz de planejar a ação, sentir, refletir sobre o passado, transcender o momento presente projetando o futuro; não estando, assim, engessado ao imediato ou em um sistema de produção sem identidade e, portanto, sem uma contribuição paupável para o melhoramento da espécie humana.

---

<sup>68</sup> Neste ponto podemos perceber a forte influência de Rousseau no pensamento kantiano, de modo especial em sua segunda crítica e nos escritos sobre pedagogia. A educação para Kant deve levar o educando a desenvolver a capacidade de pensar e isto a coloca muito além da posição de ser um saber que domina técnicas e didáticas de ensinar e aprender: “não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar” (Kant, 1996, p. 28). Assume esta idéia de Rousseau, que vê a educação como algo maior que uma mera instrução. Para Kant, a tarefa da educação segue o mesmo caminho proposto por Rousseau, que consiste no desenvolvimento de toda as potencialidades humanas para o processo de melhoramento da espécie. Para um maior esclarecimento da temática vale a pena consultar as seguintes obras: CARRACEDO, J.R. *Rousseau em Kant*. Madrid: Tecnos, 1984; VELKLEY, Richard, L. *Freedom and the End of Reason. On The Moral Foundation of Kant's Philosophy*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1989; também Dalbosco (2006, mimeo).

### **3.2 Do amour prope, do cuidado de si e de suas implicações pedagógicas:**

Planejar o projeto de uma educação natural implica, entre outras coisas, saber delinear o vínculo entre o amor próprio, o cuidado de si e de suas implicações pedagógicas. Diante dessa tarefa, não podemos deixar de lançar a seguinte interrogativa: como o aspecto reflexivo do amor próprio, ao impulsionar o eu a sair de si mesmo, leva-o ao cuidado de si e, por meio do conteúdo moral, implica necessariamente a inclusão do outro?

No Livro IV do *Émile*, nosso autor retrata com precisão o momento em que *Émile*, não tendo até o presente olhado senão para si mesmo, precisa conhecer os homens, pela observação de suas diferenças. Se até o momento o discípulo fora instruído pela sua própria experiência, trata-se agora de instruí-lo pela experiência com outros, isto é, o problema do *Émile*, portanto, será o aprendizado da desigualdade. É um momento crítico que poderá acarretar riscos, pois o fato de comparar-se com outros acabará por transformar o amor de si mesmo em amor próprio. Esta mesma linha de reflexão é tecida por Reis (2005, p. 75), ao concluir que este contato com o outro está além de toda experiência que o aluno fictício de Rousseau já teve. No entanto, como essa situação é um tanto quanto nova, dever-se-á examinar os efeitos que possa desencadear sobre os sentimentos do educando. O ato de comparação dará, acertadamente, origem a um sentimento de preferência por si mesmo, que é a marca indelével do amor de si mesmo em amor próprio, como já alinhavamos anteriormente. O amor próprio é quem possibilitará o surgimento de novas paixões. Essas paixões são “odiantas e irascíveis” como atesta Rousseau no início do Livro IV do *Émile*. As perguntas que surgem agora são: que sentirá *Émile*, ao comparar-se com os outros homens? Não correrá o risco de cultivar em si paixões desprezíveis para o desenvolvimento de seu caráter? Não seria isso uma aventura fatal, dado que a comparação com os outros é que torna o homem mau? Rousseau salienta que, para *Émile* conhecer os homens, é necessário vê-los agir. É por meio da relação com os outros que *Émile* começará a “sentir seu ser moral” que deverá ser o trabalho de “sua vida inteira”. Há uma passagem bem ilustrativa com relação a essa reflexão:

Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada de moral em suas ações. Somente quando ele começa a se estender para além dele, é que ele adquire primeiro os sentimentos, depois as noções do bem e do mal, que o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie (Rousseau, 2004, p. 299).

Ou como retrata em outra passagem do Livro IV:

Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo (op. Cit., p. 411).

Rousseau dá ênfase ao aspecto sensível do ser humano, ele preconiza o primado do coração humano, porém não descarta a importância de um conceito de razão distinto do advento da modernidade, entendido como um fim em si mesmo.<sup>69</sup> Sua concepção de razão não é reducionista está intimamente ligada também à dimensão sensível do homem, no sentido de que como salienta Dalbosco (mimeo, 2008), na tese forte de ouvir a voz da consciência como critério do julgamento moral das ações do ser humano. Esse encaminhamento mostra em detalhes que não se pode negar que Rousseau seja um iluminista e, como tal, amplie o conceito de razão, afastando-se da taxativa de ser um irracionalista. Uma obra intitulada *Le rationalisme de Jean – Jacques Rousseau* publicada em 1948 por Derathé, solidifica nossa reflexão ao retratar que o filósofo genebrino não renega o papel da razão na formação do homem - na verdade, Rousseau mostra os limites da razão. Assim retrata Derathé (1948, p.176), “Le rationalisme de Rousseau est un relativisme: Rousseau est un rationaliste conscient des limites de la raison”.<sup>70</sup> Mesmo tendo a noção dos limites da racionalidade, Rousseau pensa sobre a relação dela com os sentimentos, de forma a dar a ela um papel decisivo no projeto de uma educação natural. A razão tocada pelo sentimento possibilitaria dessa forma a capacidade de compreensão, dito de outra forma, o controle dos fatores emocionais pelo bom uso da racionalidade. Como atesta o próprio autor, no Livro IV do *Émile*, “minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela

<sup>69</sup> Aspectos que já trabalhamos no capítulo I e II de nosso trabalho.

<sup>70</sup> Para maiores detalhes sobre a obra de Derathé conferir o livro de Reis: *Unidade e Liberdade: o indivíduo em Jean – Jacques Rousseau*. Editora UNB, 2005. Nesta mesma obra de Reis podemos encontrar um comentário em que ele comunga com a tese de Derathé, quando este, faz uma crítica a Cassirer acusando-o de fazer de Rousseau um kantiano.

própria razão”. Emile será, dessa forma, como salienta Boto (1996, p. 30), um espírito formado pelo contraponto com a ilustração – educado não pelas Luzes, mas dirigido para poder adquiri-las, pois como salienta o próprio filósofo, “seu espírito não deve permanecer tão passivo diante de tudo (...) é preciso que ele possa pensar: Eu compreendo, eu entendo, eu ajo, eu me instruo” (ROUSSEAU, 2004, p. 345).

A razão quando despertada no homem cria a consciência – a sua tarefa, quando bem regida é a de suscitar as disposições naturais em regras reflexivas da conduta, conferir a ele a faculdade do juízo. O homem, mediante a razão se faz livre. Dessa forma, o papel da razão está muito distante da idéia de ser considerada menos importante no pensamento rousseauiano, dado que ela introduz no sentimentalismo moral de Rousseau um elemento propriamente racional. O homem não é uma espécie de marionete mandada pela natureza, ele é dotado de consciência e de liberdade, pode aceitar ou resistir a certos comandos, “dissipar, pelas luzes de sua razão, as trevas em que o envolve a natureza” (ROUSSEAU, 2002, p.11).

A liberdade bem regrada (liberdade moral), como atesta Dalbosco (mímeo, 2008), significa, pois, o autodomínio de si mesmo e dela brota o cuidado de si como núcleo da autenticidade do caráter. Antes disso, Émile vive sob o jugo da liberdade natural, em que a sua vontade está submetida ao comando de uma liberdade desregrada. Porém, essa liberdade natural (desregrada) da qual Dalbosco discorre em seu texto será, segundo o nosso entendimento, a grande escola em que o homem aprenderá a praticar a sua liberdade bem regrada (liberdade moral), que é, na verdade, a forma mais elevada e plena da liberdade ou, como salienta o filósofo genebrino no Livro I do *Contrato Social*: “ a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo” (Rousseau, 2003, p. 26). Aqui se desnuda um elemento significativo, o de quanto é forte a idéia de liberdade, bem como podemos melhor compreender o que anteriormente vínhamos alinhavando que ao elaborar o seu conceito de homem natural Rousseau não estava condenando a humanidade a viver de forma primitiva, isolada, ou “a andar de quatro patas” como pensava Voltaire; pelo contrário, estava buscando um homem real, verdadeiro, nobre e virtuoso.

A pergunta que devemos precisar de forma mais incisiva agora é: como essas questões se articulam no Émile? É no Emile que vamos poder encontrar de forma enfática o aspecto pedagógico para alcançar o projeto de uma educação natural. Comungamos com a tese de Dalbosco (mímeo, 2008), quando afirma que o “natural” de seu projeto consiste, neste caso, em fazer seu educando Emílio ser aquilo que é, movendo-se por pensamentos próprios, sem se deixar influenciar exagerada e irrefletidamente pela opinião dos outros.

É dessa forma que Emíle, estando livre da vã preocupação das opiniões dos outros, da necessidade de parecer em detrimento de ser e de tantos outros sentimentos fictícios que poderão se desenvolver nele os atributos de um ideal de humanidade, com ênfase na moralidade e na autenticidade “do si mesmo”. É esse tipo de desenvolvimento que a educação natural deve instaurar no educando. Essa tarefa é difícil, porém não impossível de ser realizada. É preciso consagrar um tempo primoroso e paciente já que tudo em sociedade tende a impedir esse modelo de educação – tudo em sociedade tende a deformar o homem, a corrompê-lo. O primordial é que Emíle seja educado na esfera de sua subjetividade, que possa viver bem consigo e com os outros. Essa educação tem como objetivo criar nele o caráter e, posteriormente, criar um cidadão alcançando, assim, a plenitude da humanidade. A relevância dada ao “cuidado de si” como um fio condutor da educação natural é dada não pelo acaso ou na artificialidade das relações e, sim, porque é no cerne da autenticidade que repousa a “moralidade das ações humanas”.

O importante para o filósofo genebrino não é que Emíle adquira belos conhecimentos e, sim, que pratique os bons costumes, a honestidade e desenvolva as suas potencialidades no tempo propício. O que Rousseau está enfatizando nesse caso é o perigo de uma educação ou pedagogia do verniz, da aparência a que muitos educandos são fadados. No ano de 1740 em seu *Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie*, nosso filósofo afirmava:

Le but que l'on doit se proposer dans l'éducation d'un jeune homme, c'est de lui former le cœur, le jugement, et l'esprit; et cela dans l'ordre que je les nomme: la plupart des maîtres, les pédans sur-tout, regardent l'acquisition et l'entassement des sciences comme l'unique objet d'une belle éducation, sans penser que souvent comme dit Moliere – Un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant. (...) A quoi sert à un homme le savoir de Varron, si d'ailleurs Il NE sait pas penser juste: que s'il a eu le malheur de laisser corrompre son cœur; les sciences sont dans sa tête comme autant d'armes entre les mains d'un furieux (Rousseau, 1994. p. 45-47).

Aqui se destaca mais uma vez o cuidado, a solicitude de Rousseau para com a educação e, principalmente a educação da consciência para formar uma moralidade autêntica e não de aparência, podendo assim cuidar bem de si mesmo. Na verdade, o pupilo de nosso pensador passa agora de um animal estúpido e limitado a um ser inteligente, um homem autêntico que descobre a totalidade de sua essência que se encontra como liberdade diante de seus semelhantes. Nesse momento não é mais um ser moral nulo dado que somente o homem moral pode conhecer de fato a imoralidade. É a partir desse momento que Emíle de posse de

sua liberdade e de sua responsabilidade enfrentará o destino humano. Somente por meio da atividade do juízo, é possível ao homem determinar o que é o bem; só por intermédio do sentimento, ele pode amá-lo.

A consciência e a razão assumem uma conotação de complementaridade no projeto de uma educação natural dado que o homem rousseauiano age moralmente no conjunto de sua alma com todas as suas faculdades. No *Émile*, Rousseau esclarece que após uma idade pré-racional, há a idade da razão propriamente dita. Antes da manifestação desta, não tem sentido falar em moralidade, isto é, não há moralidade em nossas ações.

*Émile* mostra como é necessário agir para que os homens não se tornem maus e ajam moralmente. No entanto, a vasta obra de Rousseau não é um manual prático de pedagogia. O que nosso filósofo genebrino pretende por meio de uma educação natural é fazer de *Émile* um homem genuíno. Esse homem não é um homem qualquer, alienado à aparência, às necessidades, voltado a posições sociais ou a modismos “abandonado a si mesmo (...) como um arbusto que o acaso faz nascer no meio de um caminho e que os passantes logo fazem morrer, atingindo-o em todas as partes e dobrando-o em todas as direções” (ROUSSEAU, 2004, p.07), mas um homem íntegro e moral. No Livro I do *Émile* assim destaca Rousseau:

Viver é o ofício que quero ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, concordo que não será magistrado, nem soldado, nem padre; será homem, em primeiro lugar; tudo o que um homem deve ser, ele será capaz de ser, se preciso tão bem quanto qualquer outro; e, ainda que a fortuna o faça mudar de lugar, ele sempre estará no seu (Ibid, 2004, p. 15 ).

Rousseau nessa passagem ilustra bem a questão do ofício de viver, de tornar-se homem, que em outras palavras representa a grandiosa tarefa de moralizar-se. Essa tarefa não pode como possam pensar alguns leitores desatentos estar desvinculada do convívio com a sociedade. Dito de outra maneira, tanto o amor de si mesmo como o amor de si próprio como alinhavávamos no item anterior não assumem em absoluto uma postura excludente na formação do homem. É necessário essa dialética de revisitar o seu interior e ao mesmo tempo saber sair de si mesmo o que ocasionará a valoração da inclusão do outro em nossa existência. O isolamento de *Émile* nada mais é que condicionante. Com a consciência iluminada pela razão o aluno fictício de Rousseau poderá viver onde quiser e de forma alguma poderá ser

inútil ou incabível a ele a experiência do contato com a sociedade, afinal, somente a sociedade justa ou injusta, corrompida ou não, abre a possibilidade para a liberdade e a moralidade.

É esse, portanto, o marco de uma educação natural, tornar o educando capaz de moralidade, de autodomínio, de ouvir a voz da consciência em meio às paixões. Para atingir os fins que nos propusemos, é imprescindível buscar os meios apropriados e estes somente podem ser equacionados a partir do desdobramento da educação natural.

## CONCLUSÃO

Afirmar que se tenha chegado a uma conclusão seria demasiadamente uma atitude um tanto quanto insensata. O produto de nossa investigação não pretendeu dar um fim ao interesse e à curiosidade de investigar a filosofia rousseuniana. São muitos os prismas pelos quais podemos apreender o pensamento de Jean-Jacques Rousseau e muitas das proposições aqui desenvolvidas mostraram o nosso empenho em encontrar e compreender alguns dos grandes temas e suas articulações, de modo especial a temática da natureza e da educação natural bem como o destaque de tais conceitos no pensamento do filósofo genebrino. Além do mais, buscamos elencar um certo número de textos e dar referências suficientes para que o leitor descubra com maior facilidade as obras e sua riqueza. Tentamos também salientar o que, em nossa ótica, faz de Jean-Jacques Rousseau uma personalidade à parte na galeria dos filósofos de sua época: a idéia de primazia dos sentimentos.

Se nosso trabalho foi capaz de provocar tais questionamentos com relação à temática abordada, além de estimular a discussão sobre as hipóteses que foram expostas, seu objetivo terá sido alcançado. Desse modo, o percurso de nossas investigações nos permite alinhar algumas interpretações.

Buscando compreender o sentido do estado de natureza em Rousseau foi imprescindível revisitar na história da filosofia o próprio conceito de natureza. Começamos pela Idade Antiga com os filósofos pré-socráticos, em seguida com Sócrates, Platão e Aristóteles, passando pela Idade Média e por fim, chegamos à Idade Moderna analisando algumas idéias do pensamento cartesiano e hobbesiano. A filosofia de René Descartes inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno propriamente dito, juntamente com o pensamento de Thomas Hobbes. É nesse período da história do pensamento ocidental que ocorreram grandes transformações no modo de balizar o entendimento de natureza. A

primordial pergunta nesse período é saber como o mundo funciona. A chave de compreensão do período está alicerçada nas reflexões da filosofia mecânica que rompe com a tradição antiga e medieval. Ocorre a revolução científica moderna. A natureza passa a ser vista como um mecanismo e a função da ciência é descrever a natureza desses elementos e as leis e princípios que explicam o seu funcionamento. A crença no poder da razão humana e da busca de progresso que norteia a própria atividade da filosofia são alguns dos traços marcantes da modernidade.

É nesse cenário de grandes inovações que despontou a crítica contundente de Jean-Jacques Rousseau com relação à sociedade artificial da época. Rousseau opera uma severa crítica ao *modus vivendi* do século XVIII refutando os alicerces do mecanicismo e da exagerada segurança dada à potencialidade da razão. O filósofo genebrino não dá prioridade ao *cogito*, mas destaque aos sentidos e principalmente no confronto entre o *amour de soi même* e o *amour propre* como os sentimentos constitutivos da totalidade da humanidade. O ser humano não é algo dado, pronto, engessado ou fixo. O homem é construído mediante suas relações não se bastando a si mesmo como uma máquina com suas “arruelas e contrapesos” capaz de auto-regulação.

Rousseau desenvolve uma nova maneira de compreender o homem e de situá-lo no mundo e isso o faz um pensador distinto da sociedade que o cercava, sociedade essa, feita de aparências e com o poder de adulterar os impulsos naturais do homem em nome do progresso. Ele reelabora a pergunta pelo sentido primeiro de humanidade que no momento estava sob um segundo plano de análise, para não dizer, marginalizado. Avança-se nas descobertas, aprimora-se o saber, mas o homem é deixado de lado. A tese defendida por Rousseau é de que quanto mais a sociedade se desenvolve e se afasta de seu estado natural, mais artificialmente se refinam os costumes e os vícios. Aliás, foi essa a sua negativa a pergunta feita pela Academia de Dijon com relação ao progresso das ciências.

Na verdade o filósofo está conclamando a importância de um retorno às origens, do retorno do homem ao seu estado natural, sem ter a necessidade, no entanto, de afastá-lo por completo da sociedade e do saber, já que, “é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade” (Rousseau, 2004, p. 325). Essa máxima rousseauiana nos colocou diante de uma problemática justamente por não evidenciar de imediato o *modus operandi* ou se preferirmos, o fio condutor que conduz à concretização desse ideal do possível retorno às origens. O estado de natureza é um estado de possibilidade, é um estado regulador e orientador usado para expressar todas as suas inflexões de sua crítica à sociedade.

É no confronto entre o “homem natural” e o “homem social” que ocorre o nascimento do homem rousseauniano em sua totalidade. A natureza é pensada a partir do processo de socialização do ser humano e, desse modo, não pode ser cogitada desconectada do conceito de sociedade. Através do cotejo entre o *amour de soi même* e o *amour propre* que se alicerça o ser social do homem. Os sentimentos supracitados são o referencial normativo da constituição do ser humano e as disposições necessárias para a conservação do homem e da espécie como tal.

O primeiro sentimento é originariamente natural, pertence à natureza do homem e é direcionado para a sua conservação. Já o segundo sentimento, é tardio, nasce com a socialização dos homens, aparentemente nocivo, mas nem por isso, portador de menor validade para o desenvolvimento humano. O *amour propre* é um sentimento que arranca o homem de seu estado original lançando-o ao encontro de novas sensações até então desconhecidas libertando-o do cárcere do esforço da autoconservação, que em nada lhe diferenciaria de um animal. Seria então o amor próprio dispensável para a formação do caráter do aluno fictício de Rousseau, o *Émile*? Evidentemente que não. Absolutizar um ou outro sentimento seria cair em um erro fatal. O homem precisa tanto do amor de si mesmo quanto do amor próprio para a edificação de sua socialização e moralidade. Desse modo, a socialização confere ao homem a sua hominização e lhe confere o exercício da liberdade e de sua responsabilidade frente à vida. A totalidade do homem rousseauniano se constitui em uma tensão criadora onde se define a teoria antropológica e a teoria social do filósofo genebrino.

A tensão criadora entre os dois sentimentos viabiliza a plausibilidade de um projeto de educação natural. No entanto, caímos mais uma vez em uma árdua tarefa reflexiva: de que maneira o amor de si mesmo, enquanto sede dos sentimentos de piedade, pode, junto com o amor próprio, sede das paixões irascíveis e odientas, não assumir uma conotação excludente e, sim, um confronto criador no processo pedagógico do *Émile*? Não seria uma ambigüidade defender tal tese? A viabilidade de um equilíbrio na tensão entre o amor de si mesmo e o amor próprio efetiva-se no interior da sociedade, no contato com o semelhante e não unicamente consigo mesmo. Rousseau evidencia ser necessário tanto o “voltar-se a si mesmo” quanto o sair de si mesmo para o conhecimento e o avanço da humanidade. O convívio social é parte integrante e exemplar da educabilidade. Nesse contexto, o papel da educação natural seria o de tornar “sociável a insociabilidade” presente tanto num como em outro sentimento. O constitutivo da educação natural esta no binômio conhecer-se a si mesmo e conhecer os outros. É sob essa ótica que Rousseau funda o processo de uma educação natural, em que o *Émile* é o protótipo.

Seu jovem aluno deve nutrir a identidade desde a infância, buscando conhecer-se a si mesmo em seu estado natural, aprendendo a viver consigo mesmo. Posteriormente, deve aprender a viver com os seus semelhantes. É justamente no Livro IV do *Émile* que vamos poder encontrar de forma enfática o aspecto pedagógico para alcançar o projeto de uma educação natural onde *Émile* é levado a nutrir tanto a razão que desperta a consciência e a faculdade do juízo quanto o sentimento.

## BIBLIOGRAFIA

- ABRANTES, Paulo. *Imagens de Natureza, Imagens de Ciência*. São Paulo: Papirus, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- ALIGHIERI, Dante. *La Divina Commedia*. Roma: Citta' Del Vaticano, 1965.
- ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición Trilingüe. Trad. Valentín Garcia Yebra. Madrid: Editorial Cremos, 1982.
- ARISTÓTELES. *Física de Aristóteles*. Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Editorial Cremos, 1998.
- BATTISTI, Augusto César. *O Método de Análise em Descartes. Da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BOTO, Carlota. *A Escola do Homem Novo. Entre o Iluminismo e a Revolução Francesa*. São Paulo: Unesp, 1996.
- BURK, Peter. *Uma História Social do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- BURTT, A. Edwin. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Dei Verbum*. Petrópolis: Vozes, 1882.
- CHÂTELET, François. *História da Filosofia*. Vol.2. de Galileu a J. –J. Rousseau. Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- CASSINI, Paolo. *As Filosofias da Natureza*. Lisboa: Presença, 1987.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.

- CASSIRER, Ernst. A questão Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Unesp, 1997.
- COLLINGWOOD, R.G. A Idéia de Natureza. Lisboa: Presença, s/e.
- DALBOSCO, C. A. (Org.). Filosofia prática e pedagogia. Passo Fundo: UPF Editora, 2003.
- DALBOSCO, C. A. “Vom disziplinierten Zwang zur moralischen Verbindlichkeit. Zur Bedeutung und Rolle der Pädagogik bei Kant”, in: *Pädagogische Rundschau*, 58 (2004): 385-400.
- DALBOSCO, A. Cláudio; FLICKINGER, Hans-Georg(Org.). Educação e Maioridade: Dimensões da Racionalidade Pedagógica. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Ed. Da Universidade de Passo Fundo, 2005.
- DALBOSCO, C. A. Determinação racional da vontade humana e educação natural em Rousseau. Passo Fundo, 2006. (Mimeo).
- DENT, N.J.H. Dicionário Rousseau. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- DERATHÉ, Robert. Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau. Paris:Puf, 1948.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DESCARTES, René. Regras para a Orientação do Espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DESCARTES, René. Meditações Metafísicas. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- DESCARTES Y LEIBNIZ. Sobre los Principios de la Filosofía. Madrid: Cremos, 1989.
- DIDEROT. Enciclopédia ou dicionário raciocinado das ciências, das artes e ofícios por uma sociedade de letrados. Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto.Edição Bilíngüe. São Paulo: Unesp, 1989.
- CERIZA, Beatriz. Rousseau. *A Educação na infância*. São Paulo: Scipione, 1990.
- FORTES, Luiz R. Salinas. Rousseau: O Bom Selvagem. São Paulo: FTD, 1987.
- GARCIA, Cláudio Boeira. Rousseau: homem natural, crítica à civilização e passeio pelas florestas. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 14, p. 661-674, 2004.
- GILSON, Étienne. A filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GLEISER, Marcelo. A Dança do Universo. Dos Mitos de Criação ao Big-Bang. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GIOLO, Jaime. Rousseau, A Lei e a Educação. Passo Fundo, 2005, (mimeo).
- HENRY, John. A Revolução Científica. *As origens da Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998.
- HOBBS, Thomas. A Natureza Humana. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- HOBBS, Thomas. Leviatã. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

- LALANDE, André. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LENOBLE, Robert. História da Idéia de Natureza. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa: Editorial Verbo, 1990.
- MARQUES, Jordino. Descartes e a sua concepção de Homem. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARQUES, J. O. A. Autobiografia e referencialidade: o caso das Confissões de Rousseau. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Autobiografia\\_e\\_referencialidade.pdf](http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Autobiografia_e_referencialidade.pdf)>. Acesso em: 18 maio 2006.
- MARQUES, J.O.A. Rousseau e os perigos da leitura, ou por que Emílio não deve ler as fábulas. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Fabulas.pdf>>. Acesso em: 18 maio 2006.
- MARQUES, J.O.A.(org.) Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean –Jacques Rousseau. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- MARQUES, J.O.A. Rousseau, fundador das ciências do homem? Disponível em: <http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Rousseau.pdf>. Acesso em: 18 maio 2006.
- MOLTMANN, Jürgen. A Doutrina Ecológica da Criação. *Deus na Criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- PRADO, Bento. Razão e Iluminismo ou os limites da Aufklärung. Cultura Vozes, n°5, setembro-outubro, Petrópolis, 1994.
- POLIS. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado. Lisboa: Editorial Verbo, 1985.
- KANT, Immanuel. Sobre a Pedagogia. Trad. Francisco C. Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.
- KESSELRING, Thomas. O Conceito de Natureza na História do Pensamento Ocidental. *Episteme*, Porto Alegre, n. 11, p. 153-172, jul/dez. 2000.
- REIS, Araújo, Cláudio. Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau. Brasília: Editora UNB, 2005.
- ROSSI, Paolo. O nascimento da ciência moderna na Europa. Baurú: Edusc, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. O Contrato Social. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emílio ou DA Educação. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Confissões. Lisboa: Relógio d' Água, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto para a Educação do Senhor de Sainte-Mariae. Edição bilíngüe. Porto Alegre: Editora Paraula, 1994.

- SANTLLÁN, José F. Fernández. Hobbes y Rousseau. *Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- SCHÄFER, Alfred. Jean-Jacques Rousseau. Ein pädagogisches Porträt. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 2002.
- SCHMITT, Jean-Claude, Goff, Jacques L. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru: Edusc, 2002. Vol I.
- SUSIN, Carlos, Luiz. A Criação de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TAYLOR, C. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- TROUSSON, Raymond. Jean Jacques-Rousseau Gracia y desgracia de una conciencia. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- VAZ, Henrique, C. de Lima. Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Loyola, 2000.
- VELKLEY, Richard L. Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy. Chicago & London: University of Chicago Press, 1989.