

ROUSSEAU E A ÉTICA DA HIPÓTESE

Érica Gonçalves de CASTRO*

RESUMO: O artigo aborda o aspecto ético do pensamento de Rousseau e seu comprometimento com o dever histórico a partir de alguns conceitos desenvolvidos nos Discursos *Sur les sciences et les arts*, e *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, e ainda no *Contrat social*, tais como a visão negativa acerca das ciências e artes, as noções de estado de natureza, amor-de-si e vontade geral. Será analisada a originalidade deste pensamento que, em pleno racionalismo do século XVIII, não se pautava por dogmas nem por uma organização sistemática, mas sim por uma dinâmica própria e pela formulação de hipóteses que não podem ser comprovadas na prática, mas que se legitimam como expediente teórico e, sobretudo, ético, uma vez que vão ao encontro das necessidades do homem na sociedade moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau. Ética. Século XVIII. Modernidade. Filosofia.

Introdução

O pensamento de Rousseau incorpora, de modo radical, o principal pressuposto iluminista de partir da razão para buscar em si mesmo os critérios que fundamentam as ações humanas. O radicalismo desse pressuposto, em Rousseau, pode ser observado no fato de que ele não se engaja em tal busca visando atingir uma reflexão sistemática ou uma síntese. Ao contrário, Rousseau nunca pretendeu ser um enciclopedista, ou um filósofo com pretensões de explicar a existência humana a partir de leis gerais, elaboradas segundo rigorosas experiências e observações. O que move seu pensamento é, antes de tudo, uma preocupação de matiz ético: encontrar um caminho para uma existência se não mais feliz, ao menos mais digna e igualitária no seio da sociedade moderna. É nesse sentido que Cassirer (1989, p.69) vê em Rousseau “[...] o ético absoluto que o século XVIII produziu”.

* USP – Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas – Departamento de Letras Modernas. São Paulo – SP – Brasil. 05513-970 – ericastro@yahoo.com

No intuito de elaborar as leis que regulassem a moral e a vida em sociedade, Rousseau lança mão de conceitos e hipóteses que jamais se deixam confirmar na prática, mas que se justificam plenamente no contexto de seus propósitos. O presente artigo pretende mostrar que é justamente na singularidade do método hipotético rousseauiano que podemos identificar sua matriz ética, e também seu caráter dinâmico, uma vez que nele as idéias evoluem não segundo uma lógica sistemática, mas sim orgânica, em que o sentido da reflexão não é calculado de forma ideal, mas desenvolvido segundo seus próprios princípios. Para tanto, abordaremos alguns dos conceitos centrais presentes em suas obras que melhor ilustram esse pressuposto ético de que viemos falando: os dois *Discursos* (*Sobre as ciências e as artes* e *Sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*)¹ e, ainda, o *Contrato social*². Além da visão negativa da cultura, esboçada no primeiro *Discurso*, serão brevemente analisadas aqui as noções de estado de natureza, direito natural, vontade geral e amor-de-si, para que, da articulação entre elas, se evidencie a originalidade do pensamento de Rousseau e seu comprometimento com o devir histórico.

Cultura e estado de natureza

A necessidade de se recorrer a hipóteses sobre a natureza humana é justificada por Rousseau, no prefácio ao segundo *Discurso*, como um esforço de superar os recursos equivocados que nos impedem de julgar nosso “estado miserável” (ROUSSEAU, 1964b, p.127). Contudo, o ponto de partida desse processo de julgamento é dado no *Discurso* anterior, *Sobre as ciências e as artes*, em que o autor analisa o papel deturpador da cultura na vida do homem. Para Rousseau (1964c), as ciências, letras e artes corromperam a essência do homem, e mascaram aquilo que ele possuía de mais original. A partir dessa idéia, a primeira parte desse *Discurso* apontará a cultura não como índice de evolução, mas sim de uma degeneração da natureza humana. Já nas primeiras linhas, Rousseau afirma que as ciências são mais desprezíveis que a ignorância, expondo então as razões de tal desprezo, e refutando os supostos resultados da evolução cultural.

Para o filósofo, a cultura atua sobre o homem que tem acesso a ela como uma espécie de vício, fazendo com que ele a “ame”, e queira cada vez mais

¹ Confira *Discours sur les sciences et les arts* (ROUSSEAU, 1964c) e *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (ROUSSEAU, 1964b).

² Confira *Du contrat social* (ROUSSEAU, 1964d).

estar próximo dela. A cultura é considerada uma maquiagem, um disfarce das deformidades de uma alma:

[...] les Sciences, les Lettres et les Arts [...] étendent guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils sembloient être nés [...] c'est sous l'habit rustique d'un Laboureur, et non sous la dorure d'un Courtisan, qu'on trouvera la force et la vigueur du corps. La parure n'est pas moins étrangère à la vertu qui est la force et la vigueur de l'âme. (ROUSSEAU, 1964c, p.7-8).

Note-se que as imagens e comparações utilizadas por Rousseau dão contornos mais nítidos do juízo que está sendo feito acerca da cultura e do efeito desta sobre as mentalidades. Na sua visão, as ciências, letras e artes “acorrentam”, limitam a liberdade como o governo e as leis, e ocultam a verdadeira essência dos seres, como o faz uma vestimenta de luxo. A vaidade e o orgulho em parecer sábio aos demais não permitem que o homem se dê conta de que não é mais livre, como nos tempos primitivos. A tentativa de sair da ignorância é vista, neste primeiro *Discurso*, como um “esforço orgulhoso” do homem viciado e vaidoso. Rousseau (1964c, p.15) observa que a natureza é tão pródiga, que nos fez ignorantes: “[...] *la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant. [...] Les hommes sont pervers; ils seroient pires encore, s'ils avoient eu le malheur de naître savants.*” Nos exemplos que ilustram essa visão negativa, Rousseau elenca os vários povos que reagiram às tentativas de conquista, permanecendo primitivos (como a Grécia das “letras nascentes”) e os que, ao sucumbirem ao fascínio das ciências, perderam definitivamente o que tinham de mais genuíno (como é o caso do Egito).

Essa visão negativa acerca das artes e da cultura será aprofundada ao longo de sua obra posterior, como no *Emílio*, no *Discurso sobre a origem das línguas*, e também no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, sendo que, neste último, o autor estabelece uma distinção entre artes de luxo e artes úteis. Enquanto as artes úteis, como o nome indica, possuem uma utilidade social concreta, pois obedecem às necessidades básicas (como a metalurgia e a agricultura, por exemplo), as artes de luxo seriam as belas artes, que obedecem a uma necessidade artificial, são produto da imaginação do homem socializado, e acabam por lhe trazer infelicidade, pois são uma necessidade impossível de ser inteiramente suprida. As belas artes, na medida em que tendem ao embelezamento artificial das sociedades, são também um modelo contrário ao de sabedoria

política. Assim, é a imaginação o critério que torna uma arte fútil, contribuindo para a degenerescência das comunidades³.

Ao condenar as ciências, letras e artes, o autor demonstra como cada área do conhecimento surgiu a partir de um vício:

L'Astronomie est née de la superstition; l'Eloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge; la Géométrie, de l'avarice; la Physique, d'une vaine curiosité; toutes, et la Morale même, de l'orgueil humain. Les Sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices: nous serions moins en doute sur leurs avantages, s'ils la devoient à nos vertus (ROUSSEAU, 1964a, p.17).

Desta forma, a reflexão desenvolvida acaba por demonstrar que as noções de virtude e de ignorância são perfeitamente compatíveis. Uma vez a que virtude é associada ao agir, à idéia de ser útil ao bem comum (como ocorria nas antigas repúblicas da Grécia), a cultura prejudicaria a moral na medida em que desvia o homem de seus deveres de cidadão, atraindo-o para o ócio.

Nesse sentido, Rousseau evoca um tempo em que os deuses eram as testemunhas mais importantes dos feitos humanos, e não os próprios homens. É o desejo de “se deleitarem uns aos outros” que os leva a almejar a cultura, a sabedoria e a glória, renegando, assim, a “simplicidade dos primeiros tempos”, e afastando-se desse “sentimento de liberdade original”: “*A quoi bon chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui si nous pouvons le trouver en nous-mêmes? Laissons à d'autres le soin d'instruire les Peuples de leurs devoirs, et bornons-nous à bien remplir les nôtres, nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage.*” (ROUSSEAU, 1964a, p.30). Vemos, assim, que o primeiro *Discurso* é encerrado com uma espécie de apelo à simplicidade e à modéstia das ambições intelectuais. O próximo passo em direção a essa felicidade que se encontra “em nós mesmos” será, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, a reconstrução hipotética do estado originário. O propósito dessa reconstrução é conhecer o homem tal como a natureza o formou, e não como ele se apresenta em meio à sociedade, uma vez que nesse estágio ele já se encontraria deformado pelos conhecimentos adquiridos, pelos erros e pelas paixões. Rousseau deixa claro que está se propondo a identificar o que há de natural e de artificial na natureza do homem a partir de um estado natural hipotético – “[...] *qui n'existe plus, qui n'a peut-être jamais existé, qui probablement n'existera jamais*” (ROUSSEAU, 1964a, p.124) – mas necessário de ser considerado para o julgamento do estágio atual, bem como

³ Um paralelo entre as concepções de arte em ambos os Discursos de Rousseau é estabelecido por P. Robinson no *Dictionnaire Rousseau* (2001, p.54-56).

para o estabelecimento de uma noção de lei que se aproxime de uma lei *natural*, condizente com as reais necessidades humanas e perante a qual todos os homens seriam iguais:

De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle (ROUSSEAU, 1964a, p.132).

Para Starobinski (1991, p.302), Rousseau constrói, nesse segundo *Discurso*, uma complexa “genealogia do mal”, pois percebe que “não se pode simplesmente incriminar o saber e as técnicas”: “O mal, que veio de fora, é a paixão pelo de fora. Logo que o homem abandona a autarcia do estado natural, sente-se vulnerável em sua aparência e deseja *parecer* para assegurar-se de sua própria existência.” Desta forma, a cultura, assim como o luxo e a riqueza, são âmbitos externos ao homem, que passa a se apegar a eles na tentativa de preencher o vazio instaurado pela separação de si. Suas necessidades não são mais imediatas e genuínas, passando a ser também da ordem do artifício. Rousseau pensa tanto a sociedade quanto a cultura e as artes como refúgios para o homem, pois o contato com sua verdadeira imagem, o conhecimento autêntico de si e de sua pobreza interior, lhe impingiriam desespero, como explica Cassirer (1997, p.214): “O homem só se refugia no mundo, na sociedade, numa multidão de ocupações e divertimentos díspares, porque não suporta sua própria presença [...] Toda essa agitação incessante é fruto do pavor que o repouso lhe causa.”

Rousseau busca despertar o homem desse estado hipnótico em que a cultura o colocou, para recuperar nele a simplicidade, o já mencionado “sentimento de liberdade original”. Para tanto, busca promover um esforço reflexivo em que seu leitor se volta para si mesmo, desenvolvendo um senso crítico em relação ao progresso. Nesse sentido, é preciso destacar o papel da lei natural que, de acordo com Rousseau, foi deturpada pelo homem desde que este passou pelo processo de civilização. No estado atual, cada indivíduo ou grupo de indivíduos atribui a ela um sentido abstrato e metafísico, que muitas vezes não chega a ser compreendido por eles mesmos. Na questão da lei natural está subjacente uma recusa do mundo contemporâneo e, mais além, uma proposta de nivelamento de condições, em que a desigualdade civil seja proporcional à desigualdade natural dos talentos. Como observa Starobinski (1991, p.308), Rousseau coloca o leitor diante de duas “possibilidades simétricas”:

[...] a condição do selvagem não pode mais ser reconquistada, e a do ‘civilizado’ é inaceitável [...] A figura mítica do selvagem e a de uma sociedade fundada no verdadeiro Contrato servem de caução à negatividade crítica, que tem necessidade de opor a um mundo mau a figura verossímil de um mundo ou um homem melhores.

Nesse ponto, vale atentar para a originalidade da reflexão do *Discurso*: este percorrerá o caminho que conduziu o homem a esta corrupção de suas origens, só que o faz num momento em que este homem já foi corrompido, em que a experiência histórica o colocou muito distante de seu estado de natureza. Desta forma, o desafio de engendrar esse trabalho reflexivo corresponderá a uma volta às origens do ser humano, numa regressão que, como já demonstramos, será hipotética. A construção de um estado hipotético se justifica, de acordo com Rousseau, na medida em que os próprios filósofos impedem o acesso aos verdadeiros princípios do Direito e da Moralidade:

[...] toutes les définitions de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la Loy de Nature et par conséquent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond Metaphysicien. Ce qui signifie précisément que les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société, des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même. (ROUSSEAU, 1964a, p.125).

Vemos então que a razão, para Rousseau, não é um dado natural e sim fruto da sociabilidade humana, ou da ordem do artifício, como já aludimos e, portanto, oposta à natureza. E será uma concepção de razão prática e anti-sistemática que permitirá a ele, a despeito do caráter conjectural do estado de natureza, determinar o que pertence à natureza do homem e o que se localiza na ordem aberta pelo agir humano:

Quais são as causas que, modificando uma humanidade inteiramente animal, fizeram dela o sujeito e o agente da história? Na falta da experiência, essa transformação pode ser relatada somente de maneira hipotética. Todos os documentos de que dispomos referem-se aos fatos ocorridos em uma humanidade já evoluída, e arrastada pelo movimento da história. (...) é preciso resolutamente “afastar todos os fatos”. Pois os fatos são vestígios históricos do homem, eles nos retêm na história; a partir daí, prender-se aos fatos seria entrar-se em um domínio já afastado da origem. É preciso sair da história para ver nascer a história humana. (STAROBINSKI, 1991, p.296).

Se a exigência para que a lei natural se configure como tal pressupõe o afastamento de tudo o que se refere ao homem civilizado, é necessário que ela possa apresentar-se imediatamente a todo homem. É preciso, pois, procurar na

interioridade mais absoluta do eu aquilo que lhe é mais indelével. Todo o esforço para pensar o estado de natureza se funda na pretensão de apresentar uma lei natural capaz de validar a lei civil; isto é, de encontrar na universalidade pressuposta na natureza o fundamento legítimo da moralidade e da vida política. E esse passo será dado no *Contrato social*. É ponto pacífico na crítica rousseauiana que as idéias desenvolvidas no segundo *Discurso* ainda não haviam atingido seu estágio mais maduro, sendo que este viria apenas com o *Contrato social*. Para Cassirer (1991, p.34), trata-se de um escrito que atravessou lenta maturação, enquanto as demais obras poderiam ser consideradas produtos de crises espirituais. Nesse sentido, não seria temerário ver o *Discurso sobre a origem da desigualdade* como o auge do combate de Rousseau contra a sociedade moderna – combate, vale lembrar, anunciado no primeiro *Discurso* – e o *Contrato social* como um momento de reconciliação com essa mesma sociedade, na medida em que o objetivo desse escrito não será mais o julgamento da sociedade, mas sim o estabelecimento das leis que a tornem mais justa.

Contrato e amor-de-si

Será no *Contrato social* que Rousseau definirá as condições e diretrizes do processo de socialização do cidadão saído do estado de natureza. Se este fora necessariamente concebido de forma hipotética, a passagem desse estado para o estado social também não deve ser entendida como uma ação histórica, mas sim como uma conjectura, ou um recurso de explicação. O objetivo de Rousseau é representar uma forma de sociedade que defenda os interesses gerais de seus membros, mesmo quando um dentre esses membros pareça ter seus interesses negados pela maioria. Ainda assim, ele permanecerá tão livre quanto antes, no estado de natureza. É que através do contrato, os membros de uma sociedade se unem, formando um eu comum (*moi commun*), detentor de uma vontade geral. Essa vontade geral é direcionada para o bem comum do Estado, que consiste no restabelecimento da liberdade natural e na igualdade de todos. O indivíduo que se submete à vontade geral, entretanto, não perde sua liberdade, pois se volta para o bem comum. Os termos gerais do contrato são definidos no terceiro livro, a partir do que Rousseau (1964a, p.395) denominará um “ato de associação”, em que cada um dos envolvidos coloca a sua pessoa e todo seu poder sob a direção suprema da vontade geral, recebendo cada membro como parte indivisível do todo. Assim, para Rousseau, as pessoas em sociedade têm consciência de que seus interesses individuais não estão no centro da organização social – e é essa

consciência que impede uma perversão ou evasão das leis ou, ainda, a dissolução da associação civil. É preciso haver disposição de ambas as partes para manter os termos do contrato estabelecido. Deste modo, vemos que a noção de contrato, em Rousseau, se constitui como uma “[...] filiação numa associação civil que deve ser vista como voluntária; ninguém se filia e obedece à associação por motivos que nada tenham a ver com a promoção do seu próprio bem.” (DENT, 1996, p.85).

Depois de tratar das características gerais de uma sociedade civil (Livro I), das condições necessárias para o estabelecimento de um corpo soberano nessa mesma sociedade (Livro II) bem como do papel e das atribuições do governo, o *Contrato social* discute, no quarto livro, questões pertinentes à organização de uma sociedade justa, em que todos os cidadãos são iguais perante a lei.

Ora, se todo homem nasce livre e é senhor de si mesmo, instaura-se a questão de como se deve instituir uma autoridade legítima, que não faça valer seus interesses individuais em detrimento dos da maioria, que não seja mais livre que os demais por estar na posição de governante e que, além disso, apesar dessa delegação de poder, o indivíduo permanecesse necessariamente tão livre quanto antes. A solução desse impasse será o próprio “contrato” estabelecido entre as partes. Por ele, cada membro submete seus direitos e poderes à “comunidade”, submetendo sua pessoa a uma vontade geral, que passa a formar um “corpo moral e coletivo”.

A importância do Contrato social reside em sua tentativa de articular a base legítima da autoridade política no domínio das pessoas sobre si mesmas e em sua descrição da maneira como as pessoas ratificam seus próprios termos e condições para associação através dos atos da vontade geral (DENT, 1996, p.88).

A vontade sempre permanece, ainda que o indivíduo se engane em relação aos meios. Se o povo decide por um determinado caminho, esta é uma decisão livre, ainda que posteriormente se revele equivocada. O que prevalece é a liberdade de decisão. O próprio Rousseau reconheceu que seu esforço de preservar a liberdade fora vão, uma vez que suas teorias não garantem os direitos fundamentais do homem. O que ele oferece, na verdade, é um caminho que só pode ser percorrido hipoteticamente, mas que ainda assim admite um certo alcance crítico, pois esse modelo de existência e de sociabilidade humanas é calcado no próprio sujeito, que possui o sentimento da própria existência. “*Le premier sentiment de l’homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation*” (ROUSSEAU, 1964a, p.164), podemos ler no segundo *Discurso* Na tentativa de estabelecer um princípio

de regulação da convivência humana, o homem natural será apresentado, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a partir de um sentimento inato, que se refere à sua individualidade mesma – o amor-de-si, que vem a ser o cuidado que o homem dispensa a si mesmo, seja frente à ameaça de dor ou de morte, seja como movimento que o impele a suprir as necessidades essenciais à sua conservação. Contudo, neste movimento de autoconservação não está implicada a idéia de uma saída de si mesmo, pois o homem natural, ainda quando supre suas necessidades mais imediatas, permanece inteiro consigo mesmo. É que, nele, sua essência coincide justamente com essas necessidades elementares. Na medida em que tais necessidades são perfeitamente supráveis, elas não constituem uma negação do existir mas, ao contrário, são a efetivação desta autonomia pelo fato de serem justamente a configuração da existência e, como tal, perfeitamente adequadas à permanência do homem junto a si.

O amor-de-si fixa, assim, a dupla natureza do homem. E, sendo a experiência sensível a primeira forma de o homem se ocupar com o mundo, o sentimento será a forma imediata da presença de si no próprio homem, aquilo que constitui o fundamento de toda a moralidade e que, como tal, constituirá a medida das relações humanas, seja enquanto relação limitada entre indivíduos, seja no âmbito da vida comunitária e da política. É desta forma que o pensamento de Rousseau associa as esferas da política e da subjetividade de um modo até então inédito na história das ideias. Como ele mesmo escreve nas *Confessions*, uma de suas percepções fundamentais foi a de que tudo depende da política, e de que a existência humana é, de fato, medida pela ideia de direito e de justiça social: “*J’avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu’on s’y prît, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son gouvernement le feroit être.*” (ROUSSEAU, 1964a, p.296). É a partir de então que Rousseau passará a empregar novos critérios de valores para a felicidade humana, uma vez que, para ele, esta não pode ser garantida pelos supostos saberes acumulados pela humanidade. O ponto alto dessa busca será a hipótese formulada no *Contrato social*; ou seja, a do ocaso do modelo forma atual de sociedade e do advento de uma nova forma de vida em comum, mais ética, já que cada indivíduo obedece à vontade geral, que também é a sua. Enfim, trata-se de um processo que legitima a autonomia do indivíduo e que preserva o sentimento de sua própria existência. E assim, finalmente, no *Contrato*, o amor-de-si pode se converter em ação redentora: “Nenhum deus trará a alforria: todo homem deve tornar-se o seu próprio salvador e, num sentido ético, o seu próprio criador.” (CASSIRER, 1991, p.217).

Considerações finais

Foi demonstrado que, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau procura apresentar o processo pelo qual o homem se afastou da harmonia natural; processo que, como vimos, foi determinado pela evolução social, que acarretou muito mais males do que benefícios ao homem. Mais do que uma negação das ciências, letras e artes, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, por sua vez, pode ser lido como uma apologia da virtude, de um retorno ao sentido mais genuíno da filosofia – e que, para Rousseau, não se encontra no palavrório que a humanidade já produziu, mas sim no “silêncio das paixões”: “[...] *plus nous accumulons de nouvelles connoissances, et plus nous nous ôtons les moyens d’acquérir la plus importante de toutes, et que c’est en un sens à force d’étudier l’homme que nous nous sommes mis hors de l’état de le connoître.*” (ROUSSEAU, 1964a, p.123). Só ao isolar-se o homem perceberá que o caminho para a verdadeira sabedoria está dentro dele mesmo, e recuperará essa bondade original perdida no devir histórico. O próprio Rousseau afirmou em sua correspondência e também nas *Confessions*, que jamais conseguia amar tanto os homens como quando se mantinha distante deles. No contato com eles, a obrigação de se submeter a convenções sociais o impedia de se aproximar da verdadeira natureza humana. Como aponta Cassirer (1991, p.31)⁴, ninguém menos que Kant via nessa misantropia um desejo legítimo de “proteger sua independência acima de tudo”, e uma concepção original de filosofia na qual, segundo o representante por excelência da razão prática, residia o grande mérito de Rousseau.

A capacidade de conhecer o homem dentro dos limites impostos pela cultura, idéia motriz do segundo *Discurso*, evolui, no *Contrato social*, para um esforço de aplacar a cisão, instaurada pela história, entre o mundo da cultura e a natureza originária. O homem em estado de natureza é o homem tal como deveria ter sido, caso fosse possível supor um estado inteiramente pré-social. Não é o caso, portanto, de descrever um estado correspondente ao da existência de fato, mas de demarcar uma distância em relação à sociabilidade humana tal como esta sempre se colocou no curso da história. Ao apresentar o conceito de homem natural como contraponto ao de homem concreto e

⁴ Valeria reproduzir uma citação de Kant (apud CASSIRER, 1991, p.31-32) em que este reconhece que a obra de Rousseau o livrou de uma concepção dogmática e, em certa medida, arrogante de filosofia: “*Il y eut une époque où je pensais même que la connaissance et son avancement constituaient seuls l’honneur de l’humanité et où je méprisais l’homme ordinaire qui ne sait rien. Rousseau m’a remis sur le droit chemin[...].*”

histórico, Rousseau instaura um paradoxo: se, por um lado, esse conceito representa o estado originário e se constitui como uma recusa à temporalidade histórica (STAROBINSKI, 1991), por outro, ele também nos remete a ela, porque se apresenta como sua negação e pensa o homem como um vir a ser, como possibilidade.

Rousseau focaliza a origem dos males da humanidade sem remontar a uma etapa anterior à existência histórica e sim em concomitância com esta. Por isso o esforço de “cura” dos males da humanidade deve ser buscado nesse mesmo campo e pelo próprio homem. Para Cassirer (1997, p.216), a força e originalidade da teoria ético-política de Rousseau residem do fato de que este “[...] situa a responsabilidade num lugar onde, até então, ninguém imaginara sequer procurá-la. O que constitui a verdadeira importância histórica e o valor sistemático de sua teoria é o fato de que ela criou um novo sujeito de ‘imputabilidade’, que não é o homem individual, mas a sociedade humana.”

Ao deslocar o problema do âmbito da metafísica e da existência individual – numa teodiceia original que “inocenta o homem e Deus”, (STAROBINSKI, 1991, p.31) – Rousseau não apenas acena com uma solução original para os males da sociedade moderna como também funda um modelo de reflexão que se constitui como um processo orgânico de formação de ideias, e que se pauta, desde seu momento inaugural, pela associação intrínseca entre sentimento e senso de dever e, acima de tudo, por um indelével imperativo ético. Se Rousseau foi “[...] o ético absoluto que o século XVIII produziu [...]” (CASSIRER, 1997, p.216), isso se evidencia na essência mesma de sua busca: a de um caminho para uma existência não exatamente mais feliz, e sim, mais digna – e ética.

ROUSSEAU AND THE ETHIC OF THE HYPOTHESIS

ABSTRACT: *This paper analyses the ethical aspect of the Rousseau's ideas and his engagement to the historical development having as basis some concepts from the *Discours sur les sciences et les arts*, from the *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, and from the *Contrat social*. It will be analyzed the original character of Rousseau's thought, his independence from rules and dogmas and his particular style, which adopts the construction of hypothesis as theoretical – and ethical, above all – since they meet the needs of man in the modern society.*

KEYWORDS: *Rousseau. Ethic. XVIII Century. Modernity. Philosophy.*

REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

_____. **Rousseau, Kant, Goethe. Deux Essais**. Paris: Belin, 1991.

_____. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de E. J. Paschoal. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1989.

DENT, N. H. **Dicionário Rousseau**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

DICTIONNAIRE DE J.-J ROUSSEAU. Publié sous la direction de Raymond Trousson, Frédéric Eigeldinger. Paris: H. Champion, 2001.

ROUSSEAU, J. -J. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964a. (Pleiade).

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964b. p.109-223. (Pleiade, III).

_____. Discours sur les sciences et les arts. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964c. p.05-108. (Pleiade, III).

_____. Du contrat social. In : _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964d. p.279-470. (Pleiade, III).

_____. Confessions. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964e. p.1-656, (Pleiade, I).

STAROBINSKI, J. **J-J Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia da Letras, 1991.