

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU: O RETORNO DA NATUREZA?

Catherine Larrère (Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne - France)

Resumo: Por que Rousseau, esse moderno, tem muito mais a dizer sobre a natureza do que a maior parte de seus contemporâneos? E como ele fala dela? É o que queremos investigar, tomando a questão sob três relações: a da humanidade com a natureza (em sua dimensão global e, em uma primeira abordagem, metafísica), a das sociedades humanas com a natureza, por meio da técnica, e, por fim, a do caminhante solitário, do indivíduo independente.

Palavras-chave: humanidade e natureza – sociedades humanas e natureza – indivíduo independente.

É uma imagem fortemente atrelada à reputação de Rousseau: a do amante da natureza, do admirador do bom selvagem, do nostálgico de um estado primitivo ou natural em que a corrupção não existia. A crítica erudita fez justiça a tal interpretação e, tanto mais facilmente, o próprio Rousseau teve cuidado em defender-se: em uma nota do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, ele tomava a dianteira e dizia querer poupar seu leitor da “vergonha” de acreditar que ele o instava a “voltar a viver nas florestas com os Ursos”<sup>1</sup>. Vinte anos mais tarde, em 1776, dois anos antes da sua morte, ele não desiste, e afirma, nos *Diálogos*: “Mas a natureza humana não retrocede e jamais retornamos em direção aos tempos de inocência e de igualdade uma vez que deles nos afastamos”<sup>2</sup>.

Não é, então, o retorno à natureza que será a questão aqui. Está entendido, o estado de natureza é uma ficção, é “um estado que não existe, que talvez jamais tenha existido, que provavelmente jamais existirá”<sup>3</sup>. Não, se a questão é um retorno da (e não à) natureza, é dela que Rousseau fala, do modo como ele fala, e a importância que ele lhe atribui, questão que nos

---

1 ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note IX, OC, t. III, p. 207. As referências são às Œuvres complètes, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 5 vol., 1959-1995. Salvo indicação contrária, as referências às citações de Rousseau são tomadas nesta edição.

2 ROUSSEAU, J.J. *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*, Troisième Dialogue, OC, t. I, p. 935.

3 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité, Préface*, OC, t. III, p. 123. Edição brasileira: ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88 (Coleção “Os pensadores”), [N. do T.]

parece ter sido amplamente subestimada pela crítica universitária, depois de quase um século<sup>4</sup>. Preocupando-nos com uma natureza que talvez não exista, limitamo-nos a seguir Rousseau, o qual especifica que, do estado de natureza, seja qual for a sua existência, “é, portanto, necessário ter noções justas.”<sup>5</sup>

Com um rigor sem precedentes, Rousseau empreendeu, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a tarefa de “separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem”<sup>6</sup> e, dessa triagem, a natureza propriamente dita, depurada de seus elementos sociais, saiu bastante esvaziada. A conclusão da primeira parte, consagrada à apresentação do estado de natureza, alinha uma série de negações: “Concluamos que, errando pelas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra, e sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez mesmo sem reconhecer nenhum individualmente, o homem selvagem...”<sup>7</sup>. Do que pode ser dito da natureza, não há de se esperar grande coisa, ao menos, por três razões: a natureza, desprovida de toda finalidade, é moralmente neutra (mesmo a bondade natural do homem deve se entender antes como uma não-maldade, uma ausência de conhecimento do bem e do mal, uma bondade funcional e não moral.<sup>8</sup>); se Rousseau se interessa pela natureza, é pela natureza

---

4 Ao menos, depois de 1932, ano que Ernst Cassirer tornou notório *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (trad. fr. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette 1987), de que ele dá uma apresentação abreviada, em 27 de fevereiro de 1932, à Sociedade francesa de filosofia. Nesta obra fundadora, Ernst Cassirer livrava Rousseau das contradições nas quais o encurralavam seus detratores, sempre ligando-o à leitura que ele tinha feito de Kant (filósofo sobre o qual recaíram seus estudos ulteriores) e privilegiando uma leitura da filosofia social e política de Rousseau, em detrimento de sua filosofia da natureza (fato para o qual muito raramente nos voltamos). Tradução brasileira: *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez. São Paulo: UNESP, 1999. (N. do T.)

5 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité, Préface, OC*, t. III, p. 123.

6 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité, Préface, OC*, t. III, p. 123.

7 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité, Première Partie, OC*, t. III, pp. 159-160.

8 “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre eles qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus, ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar a sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de contribuir em seu favor”, *Discours sur l'origine de l'inégalité, Première Partie, OC*, t. III, p. 152. Na tradução brasileira, depois de “estado”, segue “de natureza”, e depois de “contribuir” a passagem continua: “contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza.” (1987-88, I, p. 55), [N. do T.]

humana, não pela natureza exterior<sup>9</sup>; frequentemente, sob o nome de natureza, Rousseau fala, de fato, de metafísica, até mesmo de teologia<sup>10</sup>.

A modernidade, desencantando a natureza, esvaziou-a de seu sentido, e fez dela um “termo vago”<sup>11</sup>. Rousseau é moderno demais para se preocupar verdadeiramente com a natureza, senão de modo retórico ou provocador. Eis sobre o que se entendem a maioria dos intérpretes, eis o que jamais nos convenceu. Não nos pareceu que o lugar da natureza estava vazio, ou que o termo era apenas metafórico. Rousseau fala, então, de floresta, de campo e de jardim<sup>12</sup>: ele se interessa pela natureza exterior de um modo que pode ainda hoje nos esclarecer em nosso cuidado com a proteção da natureza<sup>13</sup>. Não se acabou com a natureza em Rousseau.

Por que Rousseau, esse moderno, tem muito mais a dizer sobre a natureza do que a maior parte de seus contemporâneos? E como ele fala dela? É o que queremos investigar, tomando a questão sob três relações: a da humanidade com a natureza (em sua dimensão global e, em uma primeira abordagem, metafísica), a das sociedades humanas com a natureza, por meio da técnica, e, por fim, a do caminhante solitário, do indivíduo independente.

## I. Humanidade e natureza: da metafísica ao social

Em 1º de novembro de 1755, um tremor de terra, seguido de uma enchente, destruiu Lisboa, uma catástrofe que mergulhou a Europa em uma consternação horrível<sup>14</sup>. Em seu *Poema sobre o desastre de Lisboa*, publicado em 1756, Voltaire fala sobre absoluto escândalo do mal, sua contingência irreduzível, sua radical ausência de sentido que não se poderia buscar superar. Houve tentativas, filosóficas e teológicas, para encontrar uma explicação racional para o mal e desculpar Deus: o que Leibniz chamara de teodiceia, a “causa de Deus”. Porque não se pode pensar a natureza sem Deus, as catástrofes naturais provocam uma interrogação sobre o mal e a contradição que ele faz aparecer entre a onipotência divina e sua bondade (se Deus deixa o mal acontecer, ou ele não pode tudo, ou ele nem sempre quer o bem). Filosofia

---

9 O que se entende geralmente por natureza em Rousseau é sua concepção da natureza humana. Ele mesmo frequentemente toma esta interpretação.

10 Ver notadamente, Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, particularmente o capítulo 1, « *Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau* », pp. 11-48.

11 “Nature, terme vague”, Artigo “Nature” de *l’Encyclopédie* (redigido por d’Alembert), citado por Robert Lenoble, *Histoire de l’idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 343.

12 Catherine Larrère, “*Jean-Jacques Rousseau, la forêt, le champ, le jardin*”, *Chasser le naturel...*, textos reunidos por A. Cadoret, *Cahiers des études rurales*, 5, Editions de l’Ecole des Hautes études en sciences sociales, Paris, 1988, (pp. 23-61).

13 Ver a intervenção de Raphaël Larrère.

14 François Walter, *Catastrophes, Une histoire culturelle, XVIe-XXIe siècles*, Paris, Seuil, 2008, capítulo IV, *Lisbonne et le paratonnerre*, p. 111-132. Anne-Marie Mercier-Favre et Chantal Thomas (ed.), *L’invention de la catastrophe au XVIIIe siècle, Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Droz, Bibliothèque des Lumières 73, 2008.

e teologia encontram-se, então, para resolver esta contradição e confortar a Providência (pela qual Deus cuida dos homens): “Tudo está bem”, como afirmara Pope<sup>15</sup>. Contra este otimismo dogmático, Voltaire grita sua revolta contra o mal: “O *tudo está bem* me parece ridículo, quando o mal está sobre a terra e sobre o mar”<sup>16</sup>.

Respondendo a Voltaire, em 18 de agosto de 1756, Rousseau toma a defesa dos partidários do “tudo está bem” (Leibniz e Pope) atacados por Voltaire? Ele é precavido, deslocando de entrada o debate. É do lado do “gênero humano” que Rousseau traz sua reflexão, retomando a tese antes estabelecida no *Segundo Discurso*: não se deve tornar a natureza (nem Deus) responsável pelos males sofridos pelos homens. Eles os infligem a si próprios. Os homens, perfectíveis, portanto corruptíveis, são inteiramente os autores dos males morais que os afligem, e eles o são também, em grande parte, dos males físicos, que ele não criam, mas reforçam e diversificam. No *Segundo Discurso*, Rousseau tinha mostrado isso com relação às doenças; em sua resposta à Voltaire, ele aplica a reflexão aos tremores de terra. Mesmo neste caso, não se deve imputar tudo à natureza:

“sem abandonar vosso assunto de Lisboa, convenhais, por exemplo, que a natureza não tinha juntado aí vinte mil casas de seis a sete andares, e que, se os habitantes dessa grande cidade tivessem sido dispersados mais igualmente, e alojados de maneira mais leve, o desgaste teria sido menor e, talvez, nulo”<sup>17</sup>.

Como bem mostrou Cassirer, Rousseau escapa, assim, ao dilema da teodiceia (quem acusar do mal? Deus ou a natureza humana?) criando um novo sujeito para imputar a responsabilidade: não o indivíduo (naturalmente bom), mas a sociedade. Ele traz, desse modo, uma solução ao problema da teodiceia que pode ser colocada em um terreno inteiramente novo: “ele a subtrai à competência da metafísica para colocá-la no coração da ética e da política”<sup>18</sup>. É isso que lhe permite fazer da questão (metafísica) do mal um problema ao qual se pode trazer uma solução: mostrando “aos homens como eles próprios causavam seus próprios infortúnios”, se justifica Rousseau, diante da acusação de Voltaire, mostra-se “como eles poderiam evitá-los”<sup>19</sup>.

A solução visada é, antes de tudo, política. Trata-se do contrato. Mas isso pode ser entendido de modo mais diretamente técnico. Se a observação de Rousseau sobre o agrupamento

---

15 POPE, A. *Essay on Man*, quatro epístolas, surgidas de 1732 à 1734.

16 Voltaire, carta de 15 de fevereiro de 1756 à d'Argental, citée par Bronislaw Baczko, *Job mon ami, Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, p. 57.

17 ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à M. de Voltaire*, t. IV, p. 1061.

18 CASSIRER, E. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 57.

19 ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à M. de Voltaire*, t. IV, p. 1061.

de “vinte mil casas de seis a sete andares” foi tão frequentemente citado recentemente, depois de catástrofes comparáveis à de Lisboa, como o tsunami asiático de 26 de dezembro de 2004, ou o tremor de terra japonês seguido de um tsunami em 11 de março de 2011, é porque não se trata tanto de acusar os homens, mas de que há algo a se fazer: pode-se construir recursos antissísmicos, erigir diques mais altos que a mais alta das enchentes conhecidas.

Mostrar a contribuição dos homens aos males que os afligem estabelece uma separação entre o que deriva da natureza e o que deriva da sociedade. Isso não significa que as duas esferas estejam completamente separadas, que o homem está fora da natureza. Ao mesmo tempo em que ele lembra Voltaire (e todos os seus leitores) de que os homens não têm de reprovar a natureza por ter destruído casas que ela não construiu; Rousseau os alerta contra o erro simétrico, que seria o de crer que, desde o momento em que nos encontramos entre homens, saímos da natureza.

“Queríeis, morigera ele, que o tremor de terra acontecesse no fundo do deserto, em vez de em Lisboa. (...) Mais que significaria semelhante privilégio? Seria o caso, então, de dizer que a ordem do mundo deve mudar segundo nossos caprichos, que a natureza deve se submeter às nossas leis, e que, para lhe proibir um tremor de terra em algum lugar, só temos de aí construir uma cidade?”<sup>20</sup>.

Ao que poderia parecer como uma afirmação de orgulho antropocêntrico (a da responsabilidade humana pelo mal) se associa um toque de modéstia, crítica de uma forma mais ingênua de antropocentrismo: não temos nenhum poder sobrenatural de criação, e a natureza não nos obedece. Que o homem esteja encarregado de seus próprios negócios não implica de forma alguma que ele cesse de fazer parte da natureza e de estar submetido às suas leis. As duas afirmações se inscrevem perfeitamente bem no que se pode caracterizar como a concepção moderna da natureza: de um lado, clara separação do natural e do social, o que delimita a parte da ação humana; por outro, a afirmação de que, como disse Descartes, “as coisas artificiais são, com isto, naturais”<sup>21</sup>, no sentido de que elas estão submetidas às leis da natureza (as que as fazem agir, como as que as destroem).

Da especificidade humana não se trata, portanto, de fazer uma exceção. Ao encontro do desejo dos homens de ter um tratamento privilegiado, Rousseau afirma um princípio de

---

20 ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à M. de Voltaire*, t. IV, p. 1062.

21 “Il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelle”. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, IVe partie, § 203 (A et T, t. IX, p. 321)

legalidade universal: as leis são regulares, não conhecem exceções, e o que tomamos por irregularidades deve ser atribuído à nossa ignorância, “de outro modo, seria preciso dizer claramente que há ações sem princípio e efeitos sem causa; o que repugna a toda a filosofia”<sup>22</sup>. A natureza é o que ocorre segundo leis gerais, que são medidas por relações constantes, e que não conhecem exceção. O argumento de Rousseau se une aqui ao de Malebranche, no *Tratado da natureza e da graça*, no qual ele colocava a concepção cartesiana das leis naturais a serviço da causa de Deus: Deus age segundo vontades gerais, e delas não admite exceção. À objeção do mal (ou da distribuição desigual da graça divina), Malebranche responde que a chuva cai segundo leis gerais, indiferentemente sobre o mar ou sobre a terra arada (aí onde o camponês a espera).

A isto, que é comum às grandes teodiceias, Rousseau confere uma dimensão nova. Sua originalidade consiste em passar da física à história natural. Ele acrescenta, assim, ao princípio de legalidade, um princípio de compensação encontrado em Lineu. Retomando a distinção que fazia Malebranche entre o geral e o particular (que permitia distinguir entre o que compete a Deus, o geral, e aquilo de que o homem tem de se encarregar, a particularidade dos efeitos), Rousseau a aplica ao que Lineu havia mostrado da economia<sup>23</sup> da natureza, que ele definia como “a mais sábia disposição dos seres naturais, instituída pelo Soberano Criador, segundo a qual aqueles tendem a fins comuns e têm funções recíprocas”<sup>24</sup>. Há, então, um princípio de harmonia ou de equilíbrio geral, segundo o qual o mal para um pode ser o bem para outro, e a morte de um indivíduo de uma espécie, servir para nutrir outros, em uma circulação geral que, finalmente, é proveitosa para todos. É um princípio de compensação que Rousseau enuncia: “Que o cadáver de um homem nutra vermes, lobos ou plantas, não é, confesso, uma compensação da morte deste homem; mas, se no sistema do universo, é necessária à conservação do gênero humano que haja aí uma circulação de substância entre os homens, os animais e os vegetais, então o mal particular de um indivíduo contribui para o bem geral”<sup>25</sup>. Não somente os homens estão submetidos às leis gerais da natureza que afetam seu corpo físico, mas eles contribuem, enquanto espécie, para o equilíbrio geral dos diferentes seres vivos e do que é inerte.

Entre a ordem da natureza (a unidade do “sistema do universo” pela interdependência de todos os seres vivos) e a ordem humana, há uma diferença que não é a do particular e do

---

22 ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à M. de Voltaire*, t. IV, p. 1065.

23 Depois dos Padres da Igreja, o termo tem uma significação teológica e designa a distribuição providencial dos bens no universo. Rousseau o emprega nesse sentido em sua carta para qualificar a distribuição divina: “De todas as economias possíveis, ele escolheu a que reunia menos males e mais bens” (p. 1060).

24 J. Biberg [et C. Linné], *L'économie de la nature* (1749), In: C. Linné, *L'équilibre de la nature*, (ed. par Camille Limoges), Paris, Vrin, 1972, p. 57. Ver Jean-Marc Drouin, *Réinventer la nature, L'écologie et son histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

25 ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à M. de Voltaire*, t. IV, pp. 1067-1068.

geral (interna a cada uma das ordens: é a relação do indivíduo com o gênero), mas a do físico (da natureza) e do moral (do humano). As duas ordens não estão subordinadas: que a morte de um homem seja útil na ordem física não a torna mais tolerável na ordem moral. Mas a ordem física é a condição da ordem moral: para que os homens possam ter uma vida moral, é preciso que o gênero humano exista como espécie. É assim que, articulando ao mesmo tempo a relação entre física e moral e a relação entre indivíduo e gênero, Rousseau afirma ao mesmo tempo a autonomia da moral humana, que só tira sua significação dela mesma, e sua limitação por uma ordem natural, à qual pertence.

Rousseau, como lembra Jean-Pierre Dupuy, que lê sua carta a Voltaire à luz das catástrofes recentes, é certamente, de todos os modernos, o que mais claramente atribuiu ao homem a responsabilidade pelo mal<sup>26</sup>. Ele é, nesse sentido, não o campeão do primitivismo e da nostalgia da inocência que se quer com persistência fazer com que ele seja, mas o inventor do “construtivismo social”<sup>27</sup>. Não creio, entretanto, que se possa, como fez Jean-Pierre Dupuy, atribuir a Rousseau uma afirmação da responsabilidade moral humana tal que o mal moral viesse a absorver o mal físico, e que todas as catástrofes, humanas ou naturais (11 de setembro ou tsunami) seriam imputáveis à humanidade. Essa extensão hiperbólica da responsabilidade humana só pode conduzir à sua inversão, à naturalização do mal. À força de querer imputar o mal aos homens para melhor permitir remediá-lo, Rousseau teria, segundo Dupuy, transformado a teodiceia em antropodiceia, fazendo do mal um problema que se pode resolver tecnicamente, o que tende a naturalizá-lo. Sem dúvida, como acabamos de ver, Rousseau evacua a transcendência divina, mas, ao fazê-lo, ele não anula a ordem natural. A responsabilidade humana só pode ser compreendida no interior dos limites de uma ordem natural, na qual os homens estão incluídos, mas cuja unidade (o “sistema do universo”) existe independentemente deles, e eles quase não a afetam: a distinção entre o natural e o social permanece. Sem dúvida ainda, ele faz de uma questão metafísica, ou teológica, um problema político e moral. Mas isto não a torna um problema simplesmente técnico, ainda mais porque, como acabamos de ver, ele não tem a concepção de ação técnica que lhe atribui Dupuy. Rousseau não a concebe como um domínio [maîtrise].

## II. Técnica, natureza e sociedade

Deus, por vezes, é desculpado para que o homem faça mais claramente o papel de acusado. Assim, como se vê no célebre início do *Emílio*:

---

26 DUPUY, J-P. *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005.

27 DUPUY, J-P. *Petite métaphysique des tsunamis*, p. 103.

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos e as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrador; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim<sup>28</sup>.

Nessa oposição rígida entre o natural e o artificial, Rousseau afirma que o que o homem acrescenta à natureza só pode ser um mal: aquele que se afasta da natureza não a melhora, deforma-a. Colocam-se em causa as ambições inovadoras da modernidade. A crítica de Rousseau parece mesmo visar muito precisamente uma passagem d'*A Nova Atlântida*. Bacon, aí, afirma exatamente o que Rousseau denuncia:

Temos também a arte [...] de fazer aparecer as árvores antes ou após sua estação, de fazê-las crescer e morrer mais rápido do que é conforme o seu desenvolvimento natural. Temos a arte também de tornar as árvores maiores do que são por natureza; e seus frutos, maiores e mais saborosos, e diferentes, pelo gosto, pelo odor, pela cor e pela aparência, de sua natureza. E transformamos muitos em plantas medicinais.<sup>29</sup>

Sobre o que se assenta a oposição de Rousseau ao projeto de Bacon? Qual é o alcance dessa oposição entre a arte (diríamos a técnica) e a natureza? Esta revela os paradoxos do pensamento de Rousseau?<sup>30</sup>

A posição de Rousseau se inscreve no que Pierre Hadot, em *O véu de Ísis*, designa como “a crítica da atitude prometeica” entendida como a tentativa de arrancar da natureza seus segredos, que se encontra condenada justamente porque ela quer “violentar a natureza por meios artificiais<sup>31</sup>. Pierre Hadot encontra um eco das inquietudes e das críticas antigas no modo como Rousseau, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, atenta para os avisos da natureza, e

---

28 ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation*, livre I, t. IV, p. 245. Tradução brasileira: Emílio ou Da Educação. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (N. do T.)

29 BACON, F. *New Atlantis*, The World's classics, Oxford-London, 1929, p. 267. Ver La Nouvelle Atlantide, GF Flammarion, 2000, p. 122.

30 DENEYS-TUNNEY, A. *Un autre Jean-Jacques Rousseau, Le paradoxe de la technique*, Paris, PUF, 2010.

31 HADOT, P. *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004, capítulo 12, p. 150.



sobre o perigo que há em querer “sair da feliz ignorância em que a sabedoria eterna nos colocou”:

O espesso véu com que ela cobriu todas as suas operações pareceu nos advertir suficientemente de que ela não nos destinou a pesquisas vãs. Mas haverá alguma de suas lições que tenhamos sabido aproveitar, ou que tenhamos negligenciado impunemente? Povos, saibam, ainda uma vez, que a natureza quis preservá-los da ciência, como uma mãe que arranca uma arma perigosa das mãos de seu filho; que todos os segredos que ela esconde são igualmente males dos quais ela protege, e que a dificuldade que encontram em se instruir não é a menor de suas benesses<sup>32</sup>.

A ideia de que a natureza gosta de esconder seus segredos, e que é ao mesmo tempo perigoso e desrespeitoso soerguer seu véu, em lugar de se contentar com o que ela nos oferece a olhos vistos, foi invocada, na época do Renascimento, e no início do progresso comercial e industrial da modernidade, para condenar o desenvolvimento das atividades mineiras. Vê-se, então, ressurgirem os argumentos já presentes na Antiguidade contra aqueles, notadamente no livro, muito frequentemente reeditados desde então, de Henri Cornelius Agrippa, *Da incerteza, da vaidade, e do abuso das ciências*<sup>33</sup>. Ele repreende os mineiros, que escavam a terra para extrair os segredos nela escondidos, ao mesmo tempo faltando com respeito a ela e cedendo aos vãos desejos por metais preciosos.

Carolyn Merchant mostrou que essas restrições colocadas, da Antiguidade até o início da modernidade industrial, sobre as atividades mineiras, mais geralmente sobre toda tentativa de transformação violenta da natureza, apoiam-se sobre uma visão organicista e personificada da Terra como uma mulher, ou como uma mãe nutridora contra a qual é sacrilégio atentar<sup>34</sup>. Quando Rousseau, nos *Devaneios*, critica, por sua vez, a atividade mineira, ele reprova também o mineiro por “escavar as entranhas da terra”<sup>35</sup>. Mas trata-se apenas de uma metáfora, como pode ser uma personificação puramente retórica da natureza. Esta não é mais apreendida em

---

32 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur les sciences et les arts (fin de la première partie)*, OC, t. III, p. 15. Tradução brasileira: *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção “Os Pensadores”), [N. do T.]

33 NETTESHEIM, H. C. A. von. *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*, Anvers 1530. Nombreuses éditions en français, De l'incertitude aussi bien que de la vanité des sciences et des arts, com traduções de Louys de Mayerne-Turquet (1587, seguida de várias reedições), depois a de M. de Gueudeville (1726).

34 MERCHANT, C. *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper Collins, 1989 (1ª edição 1980), capítulo 1, Nature as Female, p. 1-41.

35 ROUSSEAU, J.-J. *Les rêveries du promeneur solitaire, Septième promenade*, OC, t. I, p. 1067. Tradução brasileira: *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. de Fúlvia Moretto. Brasília: UnB, 1987. (N. do T.)

uma visão organicista: enquanto os escritores do Renascimento pensavam que os minerais eram seres vivos, que eles cresciam como vegetais, Rousseau, como todos os seus contemporâneos, faz distinção entre os três reinos (mineral, vegetal, animal).

O que separa Rousseau e Bacon não são duas visões, uma organicista, outra mecanicista da natureza. Rousseau aceita os pontos principais da filosofia mecanicista da natureza, a concepção da legalidade natural. Quanto a Bacon, ele não a conhece ainda: Bacon morre em 1626, e a visão mecanicista da natureza se desenvolve em Paris, em torno de Mersenne, Gassendi e Descartes, entre 1620 e 1630, e depois em emigrantes ingleses, que fogem da Revolução inglesa, entre 1640 e 1650 (Hobbes, notadamente)<sup>36</sup>. O que Bacon introduz é a vontade moderna de dominação da natureza, no interior da retomada da ambição prometeica de arrancar violentamente da natureza os seus segredos. Bacon retoma da antiguidade a ideia que o procedimento judiciário pode servir de modelo à investigação sobre os segredos da natureza e utiliza, com efeito, o vocabulário da violência, do constrangimento e mesmo da tortura: “Os segredos da natureza se revelam antes sob o constrangimento das experiências do que quando seguem seu curso natural”<sup>37</sup>. A isso se acrescentam, tais como postas em relevo por Carolyn Merchant, as metáforas sexuais: para arrancar-lhe a verdade, pode-se violentar a natureza, como se violenta uma mulher. No cruzamento da interrogação judiciária e da dominação sexual há a repressão das feiticeiras, que Bacon conhecia bem: a inquisição, que buscava obrigar as feiticeiras a entregarem seus segredos, serve-lhe de modelo para a descoberta dos segredos da natureza<sup>38</sup>.

O que se afirma, nessa vontade violenta de dominação da natureza, é a busca do poder. A modéstia aparente da fórmula célebre segundo a qual “só se comanda a natureza obedecendo-a” não deve esconder o todo da passagem em que ela se encontra, a qual afirma claramente a vontade de transferir a ambição política de conquista dos homens à natureza, e repousa sobre a convicção de que a ciência é fonte de poder:

Se encontrarmos um mortal que não tenha outra ambição além daquela de estender o império e o poder do gênero humano inteiro sobre a imensidade das coisas, esta ambição, convir-se-á que ela é mais pura, mais nobre e mais augusta do que todas as outras; ora, o império do homem sobre as coisas não tem outra base senão as artes e as ciências, pois não se pode comandar a natureza senão a obedecendo.

---

36 MERCHANT, C. *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, capítulo 8, The mechanical order, pp. 192-215.

37 BACON. *Novum Organum*, I, §129, citado por Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 107.

38 Cf. BACON. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (1623), citado por Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, p. 168.

Ora, é exatamente isso que Rousseau rejeita: tanto a violência da relação com a natureza (violência que destacam bem as primeiras linhas do *Emílio*) quanto o poder. Rousseau denuncia o império, quer ele se exerça sobre os homens, quer sobre a natureza. Não se trata de recusar a técnica porque ela seria contrária à natureza, trata-se de encontrar o contexto social que permita controlá-la. Encontra-se, assim, na questão da técnica, o deslocamento da natureza para a sociedade que caracteriza o movimento geral do *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Na segunda parte deste, Rousseau expõe as etapas do desenvolvimento das relações sociais, da “sociedade nascente” ao “mais horrível estado de guerra”<sup>39</sup> que tornará o contrato necessário. Nessa progressão, a invenção da agricultura e a da metalurgia desempenha um papel decisivo. Nem uma nem outra são, entretanto, consideradas como proezas técnicas que tornariam os homens mestres da natureza. Para Rousseau, a cultura das plantas, como a fundição dos metais, é o resultado da imitação de fenômenos naturais, que, no caso dos metais, não pode ser o resultado de uma observação prolongada porque “a natureza haveria tomado precauções para ocultar-nos esse segredo fatal”<sup>40</sup>. Nada de admirável aí, nada que perturbe a situação dos homens, nada que prove sua superioridade sobre a natureza. A novidade está alhures: na invenção conjunta da agricultura e da metalurgia. Assim se estabelece a divisão do trabalho: “Desde que foram precisos homens para fundir e forjar o ferro, foram precisos outros homens para nutrir aqueles”. Cada um se especializou em uma atividade e “daí nascendo de um lado a lavragem e a agricultura e de outro a arte de trabalhar os metais e de multiplicar os seus usos”<sup>41</sup>.

Uma “arte”, finalmente, ensina-nos menos sobre as relações dos homens com a natureza do que sobre as relações dos homens entre eles. Jean-Jacques Rousseau talvez tenha sido um dos primeiros a enfatizar essa ideia da dimensão social de todo dispositivo técnico: A “cabana” dos primórdios da sociedade, da “juventude do Mundo”, não conta somente pelos *savoir-faires* e pelos instrumentos que ela supõe (e sobre os quais Rousseau se havia informado a partir dos relatos de viajantes), mas também pelas relações sociais que ela permite e incorpora (a vida em família, e tudo o que ela supõe acerca do desenvolvimento das afeições ternas, da divisão sexual das tarefas, da possibilidade de descanso e de festas...) <sup>42</sup>.

Não se trata, então, de opor o homem à natureza, nem de condenar a técnica por princípio. Trata-se, antes, de encontrar um outro modo de dar conta da atividade humana. Isso é testemunhado pela justificação da propriedade. Rousseau, como Locke, derivou a propriedade do trabalho. Mas Locke funda a propriedade no trabalho por uma transferência

---

39 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, deuxième partie, p. 176.

40 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, deuxième partie, p. 172.

41 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, deuxième partie, p. 173.

42 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, deuxième partie, p. 168.

analógica, de Deus ao homem, da noção de obra (*workmanship*): as coisas criadas estão na dependência daquele que as fez. O trabalho, para Rousseau, não é da ordem da criação, mas da do suplemento: “não vemos o que, para apropriar-se das coisas que não fez, o homem o homem possa acrescentar a elas além de seu trabalho”<sup>43</sup>. Compreende-se melhor porque, se o homem não deve ser concebido como um demiurgo, Rousseau ataca tão vivamente, no início do *Emílio*, a pretensão de fazer qualquer outra coisa que a natureza não tenha feito: isso só pode ser mal fazer. É necessária, então, uma outra concepção de nossos modos de agir na natureza para obter resultados a partir dela. É dela que Júlia revela a fórmula ao apresentar seu jardim a Saint-Preux: “a natureza fez tudo, mas sob minha direção, e não há nada aí que eu não tenha ordenado”<sup>44</sup>. Aparentemente mais diretiva que a de Bacon, a fórmula de Júlia é, de fato, o contrário. Pois ela não supõe nenhum conflito entre o homem e a natureza, não se trata de conquistar, de impor sua vontade a uma natureza rebelde ou indócil. É uma fórmula de cooperação, de pilotagem: não se trata de fazer, no sentido de fabricar, mas de fazer com<sup>45</sup>.

É uma tal fórmula que permite conceber o que, à primeira vista, parece impossível em Rousseau: uma arte do natural. Certamente, “a natureza parece querer esconder aos olhos dos homens seus verdadeiros atrativos”, mas ao mesmo tempo ela consente, solicitada nas formas, a dar retorno para alguns. É que ela ama a solidão: “ela foge dos lugares frequentados; é no cume das montanhas, no fundo das florestas, nas Ilhas desertas que ela exhibe seus charmes mais tocantes”<sup>46</sup>. Os solitários podem, então, reencontrá-la.

### III. Solidão e natureza

No início dos *Devaneios do caminhante solitário*, que ele escreve nos dois últimos anos de sua vida (1776-1778), Rousseau se apresenta como abandonado por todos: “Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo amigo, companhia.” Só lhe resta então conhecer a si mesmo, perseguindo aquele a quem tinha antes “consagrado seus lazeres”<sup>47</sup> em seus escritos autobiográficos precedentes, as *Confissões* e os *Diálogos*. Não é espantoso que, à parte dos homens, e da visão deformadora que entretém o amor próprio, ele possa apreender-se tal como é, conhecer seu “natural”. Esse já era o caso anteriormente. Mas, nos *Devaneios*, não é somente sua natureza, nele próprio, que ele aprende a conhecer, é a

---

43 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, deuxième partie, p. 175.

44 ROUSSEAU, J.-J. *La Nouvelle Héloïse*, IV, 11, OC, II, p. 472. Tradução brasileira: Júlia ou A Nova Heloísa. Trad. de Fúlvio L.M. Moretto. Campinas: HUCITEC, 1994. (N. do T.)

45 Sobre o jardim de Júlia, sua fórmula e o modelo da pilotagem, ver a intervenção de Raphael Larrère.

46 ROUSSEAU, J.-J. *La Nouvelle Héloïse*, IV, 11, OC, II, p. 479.

47 “À aquisição deste conhecimento de si mesmo ao qual eu consagrei meus últimos lazeres”, Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, Septième promenade, OC, t. I, p. 1061.

natureza fora dele que ele dá a conhecer. As “caminhadas” são aquelas que o conduzem pela campanha que rodeia ainda Paris de perto (2<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup> e 9<sup>a</sup> caminhadas), pela ilha de Saint-Pierre ao meio do lago de Bienné (5<sup>a</sup> caminhada), por toda parte onde o leva seu gosto de herborizar, e particularmente pelos lugares mais recônditos e mais selvagens, no coração da montanha suíça (7<sup>a</sup> caminhada). Esse modo de descrever a natureza fez muito pela a reputação dos *Devaneios*, e também contribuiu consideravelmente para propagar a ideia de um Rousseau misantropo – ou mesmo mau – e amante da natureza, como se não se pudesse gostar ao mesmo tempo da natureza e dos homens.

É simplesmente porque a oposição entre natureza e sociedade é tão radical que, se não se está na sociedade, só se pode estar na natureza. Ora, Rousseau levou até o fim sua oposição à sociedade. Ela o excluiu radicalmente, ele se encontra só, em face do resto da humanidade, que formam um todo: ela não se excluiu radicalmente, encontra-se só diante do resto dos humanos, os quais formam um todo: “tudo o que me é exterior me é estranho de hoje em diante”, afirma Rousseau. “Não tenho mais neste mundo nem amigos, nem semelhantes, nem irmãos. Estou na Terra como em um planeta estranho onde eu caí daquele que eu habitava”<sup>48</sup>. Mas, assim excluído da sociedade, ele se reencontra na natureza que se opõe tão radicalmente à sociedade quanto esta se opõe ao indivíduo solitário que Rousseau se tornou. Não se pode estar ao mesmo tempo na natureza e na sociedade. Quando Rousseau era acolhido pelo mundo dos homens, as caminhadas, que agora o encantam, entediavam-no, todo acesso à natureza lhe era barrado: “Em vão fugia para o fundo dos bosques, uma multidão me seguia por toda a parte e ocultava de mim toda a natureza”<sup>49</sup>. Como escreve Michel Serres, “É preciso tomar [Rousseau] ao pé da letra: passado o contrato, só há natureza para o sonhador solitário, a sociedade a esqueceu”<sup>50</sup>. Mas a natureza do solitário não é aquela da qual a sociedade se separou, não é uma natureza exterior. Rousseau realiza, assim, o *tour de force* de levar até o fim a oposição entre a natureza e a sociedade, superando com isso a dualidade característica do naturalismo moderno. Foi a exclusão que ele sofreu que realizou esse prodígio: ela lhe deu uma outra entrada na natureza.

As caminhadas não têm por simples função fornecer um quadro exterior ao solitário, de conceder a ele a calma (pela simples ausência da turba) de que ele tem necessidade para observar a si mesmo. A ligação é mais íntima. É nas caminhadas em que o relato da natureza ganha mais importância (5<sup>a</sup> e 7<sup>a</sup> caminhadas) que Rousseau precisa melhor o que ele entende por devaneio. Ele distingue o devaneio, que o “distrain” e o “diverte”, da reflexão, que o “cansa” e o “entristece”, e ele aproxima esta última do pensamento, “ocupação penosa e sem

---

48 ROUSSEAU, J.-J. *Les Réveries du promeneur solitaire, 9<sup>e</sup> promenade*, OC, t. I, p. 999.

49 ROUSSEAU, J.-J. *Les Réveries du promeneur solitaire, 8<sup>e</sup> promenade*, OC, t. I, p. 1083.

50 SERRES, M. *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 117.

charme”. Devaneio e meditação são mais próximos, um pode levar à outra: “Algumas vezes meus devaneios acabam pela meditação, mas, mais frequentemente, minhas meditações acabam pelo devaneio”<sup>51</sup>. A segunda parte é preferível. No *Segundo Discurso*, Rousseau havia chegado a afirmar que “o estado de reflexão é um estado contra a Natureza e que o homem que medita é um animal depravado”<sup>52</sup>. Uma passagem dos Diálogos precisa a relação entre devaneio, meditação e reflexão: Rousseau distingue as “meditações puramente abstratas”, que estão do lado do pensamento e da reflexão, das que podem aliar-se à imaginação e à sensação. Falando de si próprio na terceira pessoa, ele precisa: “o concurso dos objetos sensíveis torna suas meditações menos secas, mais doces, mais ilusórias, mais apropriadas a ele por inteiro”<sup>53</sup>. É o eu por inteiro, não somente o entendimento, que se entrega ao devaneio.

Isso pode explicar o gosto pela botânica: ela procura esses objetos exteriores, esse concurso dos objetos sensíveis, em sua diversidade: herborizar permite a Rousseau esquecer seus infortúnios: “fixando minha atenção sobre os objetos que me rodeavam [ela] me fez, pela primeira vez, detalhar o espetáculo da natureza que eu só tinha contemplado até então em bloco e em seu conjunto”<sup>54</sup>. Mas a botânica só pode preencher esse papel em certas condições muito estritas: que ela seja “um estudo vão, feito sem proveito, sem progresso...”<sup>55</sup>: o completo contrário da ambição baconiana. Exclui-se, então, que ela se acompanhe da tomada de poder e do cuidado utilitário que caracteriza a prática social das ciências. Rousseau, desse ponto de vista, condena com particular veemência a colheita – entenda-se a cultura – de amostras para fins medicinais, louvando Lineu “por ter tirado um pouco a botânica das escolas de farmácia para restituí-la à história natural”<sup>56</sup>.

Assim separada de toda ambição utilitária, a botânica pode ser uma ciência contemplativa, se se entende por contemplação uma mistura de sensibilidade ativa e passiva, interna e externa, que permite a fruição do acordo com o que se realiza entre o mundo exterior e a sensibilidade interior: “vivificada pela natureza e revestida de seu manto de núpcias em meio ao curso das águas e do canto das aves, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo cheio de vida, de interesse e de charme, o único espetáculo no mundo de que seus olhos e seu coração não se cansam jamais”<sup>57</sup>. “Quanto mais um contemplador tem a alma sensível” – como Rousseau – isto é, quanto mais ele pode ser

---

51 ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries du promeneur solitaire, 7e promenade*, OC, t. I, p. 1062.

52 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité, Première Partie*, OC, t. III, p. 138.

53 ROUSSEAU, J.-J. *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues, 2e Dialogue*, OC, t. I, p. 816.

54 ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries du promeneur solitaire, 7e promenade*, OC, t. I, p. 1062.

55 ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries du promeneur solitaire, 7e promenade*, OC, t. I, p. 1061.

56 ROUSSEAU, J.-J. *Rêveries du promeneur solitaire, 7e promenade*, OC, t. I, p. 1064.

57 ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries du promeneur solitaire, 7e promenade*, OC, t. I, p. 1062.

afetado por sensações e sentimentos, e pela interação e pelo acordo dos dois<sup>58</sup>, “mais ele se entrega aos êxtases que esse acordo excita nele”<sup>59</sup>. O êxtase pode consistir no sentimento de se fundir com o todo, fusão na imensidade, “êxtase aturdidor” já evocado na carta a Malesherbes, em 1762<sup>60</sup>, ou na absorção no instante, como o que ele prova deixando-se levar pelas águas do lago de Bienne: “estendendo-me todo no barco, com os olhos voltados para o céu, eu me deixava ir à deriva lentamente pela vontade da água, algumas vezes durante muitas horas, imerso em mil devaneios confusos, mas deliciosos...”<sup>61</sup>. “De que se desfruta em uma tal situação?, se pergunta Rousseau. De nada exterior a si, de nada senão de si mesmo e de sua própria existência...”<sup>62</sup>. O sentimento da existência provém, para o ser sensível, da percepção de sua própria sensibilidade, não de objetos exteriores: Rousseau fala de “afastar todas as impressões sensuais e terrestres”<sup>63</sup> que vêm nos desviar da fruição de nós mesmos. Mas para chegar a esse estado de equilíbrio, é preciso ter ao mesmo tempo uma calma interior e uma doce agitação exterior, “um movimento uniforme e moderado que não tenha nem agitações nem intervalos”<sup>64</sup>. O interior e o exterior podem trocar de lugares: Rousseau pode muito bem dizer que “o fluxo e o refluxo” da água suprem os “movimentos internos que o devaneio” extingue nele e que, na ausência de movimento externo, “o movimento que não vem de fora, se dá em nosso interior”<sup>65</sup>.

Rousseau, nos *Devaneios*, está tão bem na natureza que a fronteira entre o interior e o exterior se desfaz: essa é a grande novidade.

O desenvolvimento da física moderna, ao esvaziar a natureza de toda finalidade, de toda normatividade, conduziu a uma cisão da noção de natureza, entre a natureza física, exterior, neutra e a natureza humana, na qual se refugia a normatividade. Esta cisão é característica da ideia de natureza na primeira metade do século XVIII<sup>66</sup>. Ela autoriza a manutenção de um direito natural: Pufendorf pôde afirmar, por sua vez, que aptidão não faz o direito, que as características físicas não têm significação normativa, e que há leis naturais, as que convêm à natureza racional e social do homem. Rousseau põe isso em questão. No *Segundo Discurso*, ele

---

58 No início da 9ª caminhada, Rousseau fala do “poder das sensações sobre meus sentimentos internos”(t. I, p. 1085). É a condição de possibilidade do que, nas Confissões (OC I, pp.408-409), ele chama “a moral sensitiva” ou o materialismo do sábio (a possibilidade de afetar a moralidade através do meio).

59 ROUSSEAU, J.-J. *Les Réveries du promeneur solitaire, 7e promenade*, OC, t. I, p. 1062.

60 ROUSSEAU, J.-J. *Lettres à Malesherbes, 3e lettre*, OC, t. I, p. 1141.

61 ROUSSEAU, J.-J. *Les Réveries du promeneur solitaire, 5e promenade*, OC, t. I, p. 1044.

62 ROUSSEAU, J.-J. *Les Réveries du promeneur solitaire, 5e promenade*, OC, t. I, p. 1047.

63 ROUSSEAU, J.-J. *Les Réveries du promeneur solitaire, 5e promenade*, OC, t. I, p. 1047.

64 Ibid.

65 ROUSSEAU, J.-J. *Les Réveries du promeneur solitaire, 5e promenade*, OC, t. I, p. 1045 e 1048.

66 EHRARD, J. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 2e édition, Paris, Albin Michel, 1994.

estilhaça a adequação do racional e do natural: se há um direito natural, não se extrai da razão, mas de dois sentimentos, o amor de si e a piedade. A adequação do racional e do natural: se há um direito natural, ele não pode ser extraído da razão, mas de dois sentimentos, o amor de si e a piedade. Mas é o mesmo Rousseau que, personalizando ao extremo a relação com a natureza, põe fim à dualidade da natureza e da natureza humana e introduz, no lugar dela, o par da natureza em mim e da natureza fora de mim, que não existia antes dele.

Esse liame da natureza em mim e da natureza fora de mim, que Rousseau introduz, encontra-se ao longo do romantismo, mas, antes de buscá-lo na Europa (na Alemanha ou na França), gostaríamos, por fim, de indicar seus traços do outro lado do Atlântico, na América de Thoreau. Encontra-se, com efeito, em Thoreau, o mesmo amor pelo selvagem, pela natureza e pela solidão, a que ele vai buscar em Walden<sup>67</sup>, a mesma ideia de que não se pode estar ao mesmo tempo na natureza e na sociedade, o mesmo modo de superar tal separação em sua própria pessoa (de poder ser homem, na natureza), a mesma ligação entre a natureza em mim e a natureza fora de mim, e a mesma indicação de que não há de natureza fora de mim senão pela natureza em mim. Mas o que os une, antes de tudo, é um mesmo modo de ligar natureza e liberdade: “In short, all good things are wild and free”<sup>68</sup>, escreve Thoreau em um de seus ensaios, intitulado *Walking*<sup>69</sup>. “Eu era perfeitamente livre e mais que livre”<sup>70</sup>, exclama Rousseau na décima caminhada.

Este amor pela liberdade leva Thoreau a conjugar o amor da natureza e a defesa da democracia. Haverá, também em Rousseau, uma ligação entre suas posições políticas em favor da igualdade e da liberdade e seu amor pela natureza? A crítica erudita geralmente considera que não, pois, segundo o que é geralmente admitido, seria depois de renunciar à política que Rousseau teria descoberto as felicidades do caminhante solitário. A aproximação com Thoreau pode fazer com que esse julgamento seja posto em questão. O retorno da natureza conduziria a um retorno à política. Seria um outro trabalho interrogar-se sobre esta questão.

### Rousseau and nature

Abstract: Why Rousseau, this modern, has much more to say about nature than most of his contemporaries? And as he speaks it? This is what we investigate, taking the issue from three relationships:

---

67 THOREAU, H. D. *Walden ou la vie dans les bois* (1854), trad. fr., Paris, Gallimard, 1922. Tradução brasileira: *Walden ou a vida nos bosques*. São Paulo: Global, 1985. (N. do T.)

68 “Em suma, todas as coisas boas são selvagens e livres”. (N. do T.)

69 THOREAU, H. D. *Walking* (1862). Tradução brasileira: *Caminhando*. São Paulo, José Olympio, 2006. (N. do T.)

70 ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries du promeneur solitaire, 10e promenade, OC*, t. I, p. 1099.



the humanity with nature (in its global dimension and a first approach, metaphysics), the human societies with nature, by the technique, and, finally, the lone hiker, the independent individual.  
Key-words: humanity and nature – human societies and nature – independent individual.

## Referências bibliográficas

BACON, Francis. *La Nouvelle Atlantide*. GF Flammarion, 2000.

BIBERG, J. “L’économie de la nature”, In: LINNÉ, C. *L’équilibre de la nature*. (ed. par Camille Limoges). Paris: Vrin, 1972.

CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1987.

D’ALEMBERT. “Nature, terme vague”, Artigo “Nature” de l’*Encyclopédie*. In: LENOBLE, Robert. *Histoire de l’idée de nature*, Paris: Albin Michel, 1969.

DENEYS-TUNNEY, Anne. *Un autre Jean-Jacques Rousseau, Le paradoxe de la technique*. Paris: PUF, 2010.

DUPUY, Jean-Pierre. *Petite métaphysique des tsunamis*. Paris: Seuil, 2005.

EHRARD, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 2<sup>e</sup> édition. Paris: Albin Michel, 1994.

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 1970

HADOT, Pierre Hadot. *Le voile d’Isis, Essai sur l’histoire de l’idée de nature*. Paris: Gallimard, 2004.

LARRÈRE, Catherine. “Jean-Jacques Rousseau, la forêt, le champ, le jardin”. *Chasser le naturel...*, In: A. Cadoret. *Cahiers des études rurales*, 5, Editions de l’Ecole des Hautes études en sciences sociales. Paris, 1988.

MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper Collins, 1989.

MERCIER-FAVRE, Anne-Marie. THOMAS, Chantal. *L’invention de la catastrophe au XVIIIe siècle, Du châtement divin au désastre naturel*. Genève: Droz, Bibliothèque des Lumières 73, 2008.

POPE, Alexander. *Essay on Man*. London: Dover Publications, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ouvres complètes*. Tomo I, II, III, IV e V. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

SERRES, Michel. *Le contrat naturel*. Paris: François Bourin, 1990.

THOUREAU, Henry David. *Walden ou la vie dans les bois*. Paris: Gallimard, 1922.

VOLTAIRE. Carta de 15 de fevereiro de 1756 à d'Argental. In: BACZKO, Bronislaw. *Job mon ami, Promesses du bonheur et fatalité du mal*. Paris: Gallimard, 1997.

WALTER, François. *Catastrophes, Une histoire culturelle, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*. Paris: Seuil, 2008.