



## NATUREZA E SOCIEDADE EM HOBBS E ROUSSEAU

Michele Amorim Becker<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo analisaremos os conceitos de natureza e sociedade a partir do pensamento de dois filósofos da Modernidade, época na qual pensadores ditos contratualistas procuram justificar os fundamentos da sociabilidade humana. Para tanto, discutiremos a concepção de “estado de natureza” em Thomas Hobbes, para quem o medo da morte violenta é posto como fator determinante para a saída de uma condição selvagem e a fundação das sociedades. Examinaremos também o conceito de “estado de natureza” na obra de Jean-Jacques Rousseau, que já no século XVIII alertava para o processo de “desnaturação do homem” e se insurgia contra os abusos produzidos por este em relação à natureza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estado de natureza. Desnaturação do homem. Sociedade. Hobbes, Rousseau.

**ABSTRACT:** In this article, we will analyze the concepts of nature and society based on the thoughts of two modern philosophers, a time when so-called contractual thinkers seek to justify the foundations of human sociability. To this end, we will discuss the concept of “state of nature” in Thomas Hobbes, for whom the fear of violent death is seen as a determining factor for the exit from a wild condition and the foundation of societies. We will also examine the concept of “state of nature” in the work of Jean-Jacques Rousseau, who already in the 18th century warned of the process of “denaturation of man” and protested against the abuses produced by him in relation to nature.

**KEYWORDS:** State of nature. Denaturation of man. Society. Hobbes. Rousseau.

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda em Comunicação (UQTR/Canada). Doutora em Desenvolvimento e Meio Ambiente (UFS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6274-0069>

## **Introdução**

A preocupação com temas que envolvem a relação entre o homem e a natureza e os impactos causados pela ação humana na sociedade e no meio ambiente são extremamente atuais. Todos os dias nos deparamos com manchetes de jornais que tratam de queimadas e desmatamentos, da produção de transgênicos e/ou do uso abusivo de produtos químicos nos alimentos, da poluição atmosférica, da ocupação desordenada dos solos, das caças predatórias e da redução da biodiversidade, da contaminação de rios, mares e oceanos, do acúmulo de lixo, dos derramamentos e vazamentos de petróleo e dos riscos de acidentes nucleares. Sem esquecer os inúmeros desastres naturais que têm ocorrido com maior frequência ao redor do mundo, a exemplo dos terremotos, maremotos, secas e enchentes, erupções vulcânicas, ciclones, entre outros.

Mas, apesar de atual, essa temática não é recente. Como bem explica Catherine Larrère (2004), ao longo da história humana há diferentes maneiras de conceber a relação entre a natureza (*physis*) e a moralidade (*nómos*) e, por conseguinte, distintos modos de compreender a natureza. A humanidade pode observá-la, experimentá-la ou ainda respeitá-la. « O que vai determinar o tipo de ação junto à natureza será justamente a forma com que os homens se posicionam perante ela » (BECKER, 2019, p. 29).

Neste artigo, nosso objetivo é compreender o sentido dos conceitos de estado de natureza e sociedade presentes nos escritos de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Pois, é na Modernidade, sobretudo entre os contratualistas, que se aprofundam as discussões em relação à passagem de um “estado de natureza” para um “estado civil”, ou seja, da transição de um “homem natural” para um “homem civilizado”. Esse momento de transição especificamente nos interessa, pois compreendemos que as diferentes concepções de “estado de natureza”, resultarão em tipos distintos de sociabilidade humana e de sociedade a serem construídas.

## **Estado de natureza, medo e sociedade em Hobbes**

Para entender o pensamento de Thomas Hobbes é preciso compreender o que ele quer dizer sobre o “estado de natureza”. Hobbes é um contratualista e, como os filósofos de sua época, afirma que a origem do Estado e/ou da sociedade está na criação de um contrato, onde se estabelecem regras de convivência e de subordinação política. Para defender essa teoria, Hobbes analisa o homem enquanto indivíduo, cujo egoísmo e o medo da morte violenta o levam ao convívio social, uma vez que a guerra é adversa à conservação do próprio homem e a busca da paz é o maior desafio do homem no “estado civil”.

Partindo da ideia de que a natureza humana é promotora da discórdia e que a mesma é ocasionada pela competição, a desconfiança, a glória... e tendo em vista que antes do estabelecimento das sociedades e das leis não existia justiça, Hobbes descreve o “estado de natureza” como sendo um estado miserável:

Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, bruta e curta” (HOBBS, 2008, p. 109).

De acordo com Becker (2012, p. 51), é justamente para sair deste estado de insegurança e de brutalidade que os homens devem se unir para “estabelecer um modo de vida artificial, segundo os ditames da lei e da ordem, podendo assim, ter a possibilidade de uma vida mais segura, justa e aprazível”. Comparando o estado de natureza ao estado civil, Hobbes esclarece as vantagens deste último afirmando que “fora dele assistimos ao domínio das paixões, da guerra, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância e da crueldade”, em oposição ao estado civil que nos garante o “domínio da razão, da paz, da segurança das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência” (HOBBS, 2002, p. 156).

Para Jasmin (2007), em seu artigo *O despotismo democrático sem medo e sem oriente*, esse construto teórico conhecido como “estado de natureza”, que supõe como seria a vida dos homens antes deles viverem em sociedade - não subordinados a instituições ou ordenamentos superiores, que estão em pé de igualdade tanto em força física como em espírito e, por este motivo, são igualmente aptos a matar – seria o argumento básico da teoria hobbesiana.

Para Hobbes, as faculdades da natureza humana podem ser reduzidas a quatro espécies: força corporal, experiência, razão e paixão. É com base nessas faculdades que o autor discorrerá sobre as relações entre os homens e quais as condições necessárias para a manutenção da sociedade e a paz. Ele manifesta-se contrário à ideia aristotélica de que o homem nasce apto para a sociedade. Para o contratualista inglês, o homem se torna apto à sociedade não por natureza, mas pela educação. Uma vez que os homens não se relacionam, nem compartilham de companhias naturalmente, mas para delas receberem alguma honra ou proveito. Seu caráter egoísta acaba por refletir nestes relacionamentos que ocorrem “não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos” (HOBBS, 2002, p. 28).

Sobre as relações humanas, o autor argumenta que ao se reunir para comerciar, é evidente que cada homem o faz por consideração a seu negócio; e se uma possível amizade comercial se constitui é mais pela questão de zelo, que de verdadeiro amor. Quando se reúnem por prazer e recreação, buscam se divertir com aquilo que lhes causa riso. Contudo, na maioria das vezes, esse tipo de reunião acaba por ferir os ausentes e até mesmo os presentes, por terem suas vidas examinadas, julgadas e condenadas. E, se alguém começa a narrar uma história que lhe diz respeito, imediatamente todos os demais desejam falar de si próprios. Isso porque, toda reunião, por mais livre que seja, deriva ou da miséria recíproca ou da glória, de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício.

O autor que se auto intitula “irmão gêmeo do medo”, destaca essa paixão como fundamento da sociedade em contraposição a sociabilidade. Escreve ele:

Espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (HOBBS, 2002, p. 28).

Em nota, Hobbes comenta que outros autores se opõem a essa ideia por acreditarem ser improvável que os homens chegassem à sociedade civil devido ao medo e que se tivessem medo, nem mesmo suportariam olhar uns para os outros. Na sequência, entretanto, o filósofo inglês afirma compreender na palavra medo uma antevisão de um mal futuro. Por este motivo, não pensa ele que fugir seja o único efeito do medo:

A quem sente medo também ocorre desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer. Quem vai dormir fecha as portas; quem parte em viagem leva uma espada – porque tem medo de ladrões. Os reinos guardam suas costas e fronteiras com fortes castelos; as cidades se fecham em muralhas, e tudo isso por medo dos reinos e cidades vizinhos; [...] É pelo medo que os homens se protegem, até mesmo pela fuga, e escondendo-se pelos cantos, se não têm outro jeito de escapar; mas, o mais das vezes, utilizando-se de armamentos defensivos. Assim, acontece que, se eles têm a coragem de se mostrar, cada um vem a conhecer em que disposição está o outro; de modo que assim, se lutarem, a sociedade civil nasce da vitória, e, se concordam, vem de seu acordo” (HOBBS, 2002, p. 360).

De acordo com Limongi, em seu artigo *A racionalização do medo na política*, com frequência o medo é associado à filosofia de Hobbes, que em certa medida, costuma ser lida com certa desconfiança, uma vez que credita tamanha importância a uma paixão com a qual a maioria dos homens não simpatiza. Entretanto, destaca Limongi (2007, p. 137), “Hobbes convida-nos a conhecermos o medo, suas causas e conseqüências, a fim de usá-lo a nosso favor”.

A causa do medo recíproco, para Hobbes (2002, p. 29), consiste tanto na igualdade natural dos homens como na sua mútua vontade de se ferirem. Mas, se no estado de natureza, todos os homens têm desejo e vontade de ferir há que se destacar que essa vontade não provém da mesma causa e, portanto, não deve ser condenada com a mesma rigidez. A vontade de causar dano a outrem estaria relacionada a dois tipos de temperamento: do homem com espírito temperado e que corretamente avalia seu poder; e do homem com espírito arrogante cuja vontade vem da vã glória.

Esta correlação entre a origem da sociedade e o medo recíproco seria a grande novidade da filosofia de Hobbes. Pois, conforme Limongi, o contratualista deixa claro no primeiro capítulo de *Do Cidadão* que “a origem das sociedades deve ser reputada pelo medo recíproco (*a mutuo metu*) entre os homens e não, como se costuma pensar, pela boa vontade recíproca (*a mutua benevolentia*)” (LIMONGI, 2007, p. 135). O medo seria, segundo a teoria de Hobbes, a explicação para a constituição das sociedades entre os homens, além de ser a sustentação necessária para as relações contratuais em que consistem os vínculos civis, haja vista que para Hobbes as associações só podem ocorrer via contrato.

Já o combate entre os “espíritos”, que divergem e/ou desejam a mesma coisa, é vista pelo filósofo como o mais feroz de todos, pois dele deve nascer a discórdia. Hobbes novamente exemplifica:

Isto transparece no fato de que não há guerras que sejam travadas com tanta ferocidade quanto às que opõem seitas da mesma religião, e facções da mesma república. [...] Mas a razão mais frequente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm apetite pela mesma coisa (HOBBS, 2002, p.30).

Assim, dentre tantos perigos que ameaçam os homens, em virtude de seus desejos naturais, cuidar de si passa a ser considerado como um fator fundamental de justiça e direito. Aqui, Hobbes define direito como sendo a liberdade que todo o homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta (ou o ato de raciocinar). Haja vista que “a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros” (HOBBS, 2002, p.31).

Mas, se todo homem tem direito de se proteger enquanto fim, então também o tem para se valer de todos os meios que julgar conveniente para chegar a esse fim. Em consequência, enfatiza Hobbes, ele tem o direito de usar e fazer tudo que garanta a sua conservação e dependerá somente dele o julgamento de certo ou errado. Contudo, se todos têm, por natureza, igual direito a todas as coisas, os efeitos desse direito passam a ser inúteis, uma vez que aquilo que é meu também pode vir a ser do outro, caso ele venha a desejar.

Daí a necessidade dos homens se comprometerem por meio de convenções e obrigações. Pois, conforme Hobbes, o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra. Porém, não uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Uma guerra inadequada à conservação tanto da espécie humana quanto de cada homem individualmente. Em suas palavras, Hobbes (2002, p. 36) afirma que “os homens não podem esperar uma conservação duradoura se continuarem no estado de natureza”, com igualdade de poder e as outras faculdades que dispõem. Estes devem se guiar pela reta razão, em busca da paz, quando houver esperança de obtê-la.

O medo, neste cenário de barbárie, não aparece como uma paixão irracional, mas como a solução para a entrada na civilização. “Trata-se de um medo produtor de racionalidade, de um impulso que, ao colocar em xeque um bem essencial, a vida, leva os indivíduos a ultrapassar as suas divergências morais e religiosas para fundar uma ordem política que garante a todos a sobrevivência” (JASMIN, 2007, p. 114). Como historiador, Jasmin faz questão de nos situar à época de Hobbes. Sobre isso, ele escreve:

Não esqueçamos que estamos numa época em que a massificação da morte violenta pelas guerras de religião impõe a reflexão sobre a autopreservação. Notem ainda que estamos em contexto moderno, quando a cisão e a pluralização do Deus católico prenuncia ou já manifesta a impossibilidade crescente de produzir acordo racional sobre os fundamentos da ordem moral. O certo e o errado, do ponto de vista da religião, foram obscurecidos e estão impedidos de universalidade. Os pensamentos não se congraçam na verdade; a guerra entre as perspectivas divergentes sobre a verdade tornou-se endêmica. Mas o genial Thomas Hobbes encontra numa paixão a potencialidade – a necessidade mesmo – que impulsiona os indivíduos a concordar entre si, por recurso à razão, sobre a melhor alternativa para a paz, a despeito de todas as suas demais divergências acerca do bem e do mal. De modo tal que é o medo da morte violenta, do risco da guerra de todos contra todos o que constitui o estado civil. É o medo que se encontra na origem da garantia da ordem social e da proteção pública da vida (JASMIN, 2007, p.114).

Em seu livro *Ao leitor sem medo*, Ribeiro afirma que na teoria hobbesiana “a cientificização da política e a pacificação dos homens aparecem juntas, projetando-se num futuro que de ansiedade se converte em promessa” (RIBEIRO, 1999, p. 23). Desta forma, o medo e a esperança estariam sempre juntas, definindo melhor a face do futuro do que a do presente, haja vista que para Hobbes o conceito de natureza se divide em direito e lei – por ela pode cada homem lutar pela vida, mas também deve procurar a paz, renunciando a plena liberdade de guerrear e matar. “A natureza é dinâmica, comportando tanto a guerra total quanto a sua possível superação, pois nas paixões (e razão) humanas se enraíza a possibilidade de paz” (RIBEIRO, 1999, p. 25).

É essa relação íntima e destemida com o medo que garante ao filósofo inglês um posicionamento tão revolucionário à sua época. Pois, se a tradição política clássica concebe ao medo a qualidade de covardia, em oposição às virtudes de coragem e fortaleza, Hobbes confere-lhe uma dignidade racional, qual seja, a condição necessária e propulsora da vida civilizada. Sem o medo não se poderia viver em sociedade, uma vez que não haveria garantias legais, nem tampouco segurança e paz. Para além disso, percebe-se na obra de Hobbes que a vida civil, as artes e as aquisições da cultura funcionam como antípoda do desregramento e do embrutecimento naturais ao homem no estado de natureza. É preciso, no entender do autor, sair deste estado de miséria e adentrar no estado de ordem e paz que são aquisições primordiais da vida civil. Tal concepção será contestada veementemente por Jean-Jacques Rousseau, ao qual veremos a seguir.

## O estado de natureza e a desnaturação do homem em Rousseau

Se para o filósofo inglês, o medo recíproco é posto como fator determinante para a saída do estado de natureza e para a fundação das sociedades, isto é, única saída para o estado de barbárie e a garantia da paz. Para Jean-Jacques Rousseau, leitor e crítico de Hobbes, a sociedade é responsável por corromper o homem e levá-lo a um processo de desnaturação, que faz do homem um ser alienado, deposto de sua natureza primeira, privado de sua independência. Um ser que precisa de novos artificios e que, corrompido por paixões, vive na dependência de outros homens em torno de si” (TROUSSON e EIGELDINGER, 2006, p. 548). O filósofo genebrino, amante da botânica e da vida simples, já no século XVIII se insurgia contra os abusos produzidos pelo homem em relação à natureza.

Suas primeiras críticas ao suposto progresso moral dos homens em sociedade aparecem no *Discurso sobre as ciências e as artes (1750)*, também conhecido como *Primeiro Discurso*, quando Rousseau responde à questão proposta pela Academia de Dijon: “Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para o aperfeiçoamento da moral”. Tal obra lhe rendeu o prêmio de Moral no ano de 1750 ao mesmo tempo em que o transformou num escritor da moda, nos salões de Paris. Seguindo pela negativa, o cidadão de Genebra afirma que a influência das Luzes nos costumes acaba por degenerar todos os povos à medida que o gosto pelos estudos e pelas letras se desenvolvem entre eles<sup>2</sup>. Esta crítica, segundo Bento Prado Jr., “não é uma crítica metafísico-moral que visa no absoluto, mas uma crítica de sua função ideológica no presente histórico [...] de seu desempenho como figura do jogo do Poder.” (PRADO Jr, 2008, p. 331-332).

Já no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (1755)*, Rousseau ataca os descaminhos e os abusos da civilização afirmando que o excesso de ciência e arte acaba por corromper o homem e a provocar desigualdades que poderiam ser de dois tipos: a desigualdade natural ou física e a

<sup>2</sup> Conforme Santos (1989; 2008) é na Idade Moderna que se verificam as primeiras e substanciais mudanças no desenvolvimento do pensamento filosófico científico. Copérnico (1473-1543) defende o heliocentrismo em oposição ao teocentrismo; Galileu (1564-1642) transporta o pensamento ao “experimento”; Bacon (1561-1626) aplica o método visando à objetividade científica, Descarte (1596-1650) desenvolve a metodologia em direção à verdade; e Newton (1642-1727) isola o objeto e entende o mundo como uma máquina que pode ser dividida em partes. É também dentro da própria modernidade que o mito da ciência – que tudo explica e tudo domina – começa a sofrer críticas.

desigualdade moral ou política. O objetivo do *Segundo Discurso*, neste sentido, é marcar o momento em que a sociedade, com a desigualdade política, sucede ao estado de natureza. Para tanto, o filósofo divide a sua obra em dois momentos: na primeira parte, ele discorre sobre o “homem natural”, enquanto na segunda parte trata do “homem do homem”. Essa separação, contudo, nos leva a entender que mais do que compreender as desigualdades entre os homens, Rousseau pretende conhecer o próprio homem:

Como conhecer, pois, a origem da desigualdade entre os homens, a não ser começando por conhecer o próprio homem? E como chegará o homem ao extremo de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as transformações produzidas em sua constituição original pelo passar do tempo e das coisas, e distinguir o que é sua própria essência do que as circunstâncias e os progressos acrescentaram, ou alteraram, em seu estado primitivo. À semelhança da estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado de tal maneira que mais se parecia a um animal feroz que a de um Deus, a alma humana alterada no seio da sociedade por mil causas que se renovam sem cessar, pela aquisição de uma multiplicidade de conhecimentos e de erros, pelas mudanças sofridas na constituição dos corpos e pelo contínuo choque de paixões, adquiriu, por assim dizer, outra aparência, a ponto de estar quase irreconhecível. (ROUSSEAU, 1989, p. 40)

Essa comparação da natureza humana a estátua de Glauco, segundo Santos (2008, p. 31), tem a função de mostrar as transformações sofridas pelo homem ao longo de sua história. “Sua beleza originária já não mais existe porque sua identidade natural foi irremediavelmente comprometida pelo germe da corrupção do tempo”. Contudo, prossegue Santos, ainda assim é possível observar um sinal de esperança nesta passagem de Rousseau, pois “apesar de a estátua estar comprometida externamente ela não perdeu sua estrutura, sua essência e, por isso, só foi afetada na sua camada superficial”.

Em busca deste conhecimento sobre o que é o homem, negligenciado por outros pensadores modernos, Rousseau cria sua própria teoria no que concerne ao “estado de natureza” - um artifício teórico que serve para melhor caracterizar e descrever algumas qualidades essenciais do homem, isto é, a liberdade, a igualdade, a perfectibilidade, o amor de si e a piedade.

Vale lembrar que esse artifício teórico-hipotético é utilizado por outros filósofos anteriores a Rousseau, a exemplo de Hobbes, para explicar como o homem se encontrava antes da instituição da sociedade e quais as bases do estado civil. Contudo,

esse estado de natureza não tem a mesma extensão em Rousseau e nos seus predecessores. Sobre isso, afirma Rousseau:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles o conseguiu. Uns [Pufendorf e Locke] nem hesitaram em atribuir ao homem nesse estado à noção do justo e do injusto, nem se preocuparam em mostrar que ele deveria ter essa noção, ou mesmo que ela lhe fosse útil. Outros [Locke] falavam do direito natural inerente a cada um de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros [Hobbes e Grotius], atribuindo inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, de imediato fizeram nascer o governo, sem pensar no tempo que deveria decorrer antes que pudessem existir entre os homens as palavras autoridade e governo. (ROUSSEAU, 1989, p. 49, GRIFO NOSSO).

Sua principal crítica é de que estes pensadores, ao falarem “incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho, transferiram ao estado de natureza ideias que nasceram na sociedade. Falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”. Com relação às descrições realizadas por ele no que se refere ao estado de natureza e no que diz respeito ao seu caráter especulativo, Rousseau esclarece:

Começamos, então, por afastar todos os fatos, pois que não levam à questão. Não se deve tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a estes que quotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (ROUSSEAU, 1989, p. 50).

Como bem salienta Becker (2016), fica clara na passagem acima a conotação hipotética atribuída por Rousseau ao estado de natureza. “Sua intenção é propor outro tipo de análise das origens e fundamentos das instituições humanas que não aquelas baseadas nas narrativas históricas, que em seu entender serviam tão somente para justificar as condições existentes” (BECKER, 2016, p. 159). É nesse sentido que devemos entender também a analogia estabelecida em relação aos métodos dos físicos, que reforça o caráter hipotético e científico desta análise, pois tem como função estabelecer uma comparação, um pólo de referência para se conhecer o estado social. É preciso lembrar ainda, que “o estado de natureza é também um critério que permite calcular o grau de afastamento do homem social com relação a uma origem hipotética” (BECKER, 2016, p. 160). Ou ainda, possibilita um julgamento, do ponto de vista moral, no que se refere à degradação do homem social.

Mas Rousseau também aponta as dificuldades existentes no que tange à utilização de seu artifício teórico, em passagens como a que vemos no prefácio do segundo *Discurso*:

Não é, pois, fácil empreendimento distinguir o que há de originário e de artificial na natureza do homem e conhecer profundamente um estado que não existe, que provavelmente não existirá jamais e, do qual deve-se contudo ter noções corretas para bem julgar de nosso estado presente. (ROUSSEAU, 1989, p. 41-42).

Estas e outras passagens, de acordo com Becker (2016, p. 159), “são fundamentais para desmistificar a ideia atribuída à Rousseau, por leitores e críticos desatentos ou de má fé, de que este pretendia pregar um retorno ao ‘estado de natureza’”. Ao contrário do que afirmam, Rousseau ao longo de sua obra demonstra que a separação do homem em relação à natureza é irreversível e que qualquer reintegração do nosso estado animal é excluída. Mesmo porque sendo o estado de natureza um artifício teórico torna-se impossível qualquer tentativa de retorno.

Em suas descrições acerca do “estado de natureza”, o filósofo genebrino qualifica-o como sendo um estado onde imperava a paz e a tranquilidade e no qual seus habitantes viviam em harmonia, sem preocupações com o futuro, a honra, a propriedade ou todas as outras preocupações características do homem social. Essa relação de cumplicidade entre o homem e a natureza física é muito bem descrita por Rousseau a seguir:

A terra abandonada à sua fertilidade natural e coberta de imensas florestas que o machado jamais mutilou oferece a cada passo provisões e abrigo aos animais de toda espécie. Os homens, espalhados entre eles, observam, imitam sua atividade, e assim se elevam ao instinto de animais. (ROUSSEAU, 1989, p. 53).

Este homem-animal do estado de natureza, conforme esclarecem Larrère e Larrère, não é nem bom nem mau, uma vez que o homem se relaciona com o seu meio, ou seja, com os outros animais não por uma bondade moral - característica do estado social -, mas por uma bondade funcional, que também poderíamos chamar de piedade para com os demais seres vivos. Isso porque, se a natureza é neutra, então se ignora toda a forma de moralidade.

A natureza selvagem, para Rousseau, não é uma natureza ‘moribunda’, pelo contrário, é uma natureza viva, mais produtiva do que a natureza cultivada. O principal ensinamento deste quadro é que a espécie humana, como espécie natural, é viável: o homem, no estado de natureza, está em pé de igualdade com os outros animais, faz mais

do que sobreviver, é são e vigoroso, vive bem, na existência de uma bondade funcional. (LARRÈRE E LARRÈRE, 1997, p. 106).

Não satisfeito em demonstrar a vivacidade do homem natural e a relação harmoniosa deste para com a natureza, Rousseau, com sua linguagem poética, ainda nos concede o privilégio de imaginarmos um quadro comparativo entre o “homem selvagem” e o homem civilizado”. Vejamos o que ele tem a nos revelar:

O homem selvagem, depois de se alimentar, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes. Se, algumas vezes, tem de disputar seu alimento, jamais entra em luta sem antes ter comparado a dificuldade de vencer com a de encontrar sua subsistência noutro lugar, e como o orgulho não interfere no combate, este termina depois de alguns socos. O vencedor come, o vencido vai tentar a sorte, e tudo fica em paz. Mas com o homem em sociedade, tudo se passa de maneira diferente: trata-se, primeiramente, de atender ao necessário, e depois ao supérfluo; em seguida vêm as delícias, e depois as imensas riquezas, e depois os súditos, e depois os escravos; não há um só momento de descanso. (ROUSSEAU, 1989, p. 130-131)

Nesta comparação, percebe-se que a singularidade do estado civil em relação ao estado de natureza consiste no fato de que “quanto menos naturais e prementes são as necessidades, mais as paixões aumentam” (ROUSSEAU, 1989, p. 130-131). Para satisfazê-las é preciso que o homem prospere, consuma muitos tesouros e aflija muitos homens até o momento em que tudo estará arruinado, formando-se um verdadeiro quadro de miserabilidade.

Sobre esse estado de miséria, Rousseau também se posiciona contrário a outros autores modernos. Para estes, ela seria atribuída ao estado de natureza enquanto para o filósofo genebrino a verdadeira miséria, aquela que significa a privação dolorosa e o sofrimento do corpo e da alma, estaria relacionada ao homem civil. Pois, de acordo com Rousseau:

[... ] qual pode ser o gênero de miséria de um ser livre que tem o coração em paz e corpo com saúde. Pergunto qual, se a vida civil ou natural, está sujeita a tornar-se insuportável aos que a desfrutam. Quase que vemos em torno de nós somente pessoas que se queixam de sua existência, muitas ainda que delas se privam se podem, e a união das leis divinas e humanas mal basta para deter essa desordem. Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade tenha somente pensado em lamentar-se da vida e entregar-se à morte. Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria (ROUSSEAU, 1989, p. 71-72).

Vale ressaltar que para Rousseau o homem se completa com a natureza, portanto, não é um estado a ser superado, como Hobbes acreditava. Rousseau afirma que “a maioria de nossos males resultam de nossa própria atuação e que poderíamos

evitar quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza” (ROUSSEAU, 1989, p.57).

Rousseau toma posição contrária à teoria do estado de natureza hobbesiano. O homem natural de Rousseau não é um "lobo" para seus companheiros. Seus desejos são satisfeitos pela natureza, e a sua inteligência, reduzida apenas às sensações, não pode sequer ter uma ideia do que seria uma associação. O homem tem o instinto natural, e seu instinto é suficiente para garantir a sua sobrevivência. Já para viver em sociedade seria necessária a razão ao homem. Portanto, enquanto o instinto é o instrumento de adaptação humana à natureza, a razão é o instrumento de adaptação humana a um meio social e jurídico. Neste sentido, seria justamente a falta de razão que possibilitaria ao homem viver naturalmente, haja vista que a razão, a linguagem e a sociedade, seriam características constituintes da cultura, e não faculdades do estado de natureza.

Rousseau também afirma que não se pode concluir, como Hobbes, que o homem natural, por não dispor de bondade - aqui entendemos por bondade moral - seja naturalmente mau, assim como não poderia ter vícios porque não conhece a virtude e tampouco se imaginaria o único proprietário de todo o universo porque suas necessidades dizem respeito apenas às necessidades físicas. “Os únicos bens que conhece no universo são o alimento, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome; digo dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer” (ROUSSEAU, 1989, p. 62).

O conhecimento da morte e de seus temores, em Rousseau, seria uma das primeiras aquisições do homem após se distanciar da natureza. Essa ideia nos parece uma contraposição ao pensamento de Hobbes que considera o medo recíproco e/ou o medo da morte violenta como uma das condições determinantes para os homens saírem do estado de natureza e se associarem por meio de contratos a fim de garantir a paz.

Essa ideia de necessidades distintas para o homem natural e o homem social aparece também no *Princípios do Direito e da Guerra*, onde Rousseau escreve:

O erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir em um outro [...] naturalmente o bem estar do homem se limita ao necessário físico: pois quando ele têm a alma sã e quando o seu corpo não sofre, o que lhe falta para ser feliz conforme sua constituição? Aquele que não tem nada deseja pouca coisa, aquele que não comanda ninguém têm pouca ambição. Mas o

supérfluo desperta a cobiça: quanto mais se obtém mais se deseja (ROUSSEAU, 2011, p. 158)

Percebemos que Rousseau salvaguarda a natureza humana e atribui a responsabilidade de nossos males às escolhas feitas pelos homens ao longo da história. Nossos atributos culturais são fruto da Perfectibilidade ou da capacidade de se aperfeiçoar, pois é ela que com o tempo tira o homem “dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, que afinal, o faz tirano de si mesmo e da natureza”. (ROUSSEAU, 1989, p. 61). Essa capacidade que o homem tem de se aperfeiçoar, entretanto, não possui um sentido definido. Ela pode ocorrer para o bem ou para o mal, uma vez que é a livre escolha do homem que direciona a perfectibilidade. Nessa perspectiva, Rousseau afirma que tanto os direcionamentos que damos à nossa liberdade quanto os conhecimentos que orientam nossas ações não podem ser vistos senão como um problema ético.

Ainda segundo o filósofo, a passagem do estado de natureza para o estado civil registra uma mudança de perspectiva de análise, de um homem que se encontra livre e destemido para um homem sujeito às leis e à moral postas em vigor. Com relação a essa passagem, Rousseau escreve no *Contrato Social*:

Mesmo que nesse estado se prive de várias vantagens que usufruía na natureza, ganha outras maiores; suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, toda alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou de lá para sempre e que transformou um animal estúpido e limitado em um ser inteligente e num homem (ROUSSEAU, 1962, p. 30).

Em passagem como a acima citada, podemos perceber que a teoria rousseauiana não tem o intuito de promover um retrocesso na história humana, ou seja, fazer com que o homem volte ao estado de natureza e permaneça num estado de estupidez e limitação. A questão imposta por Rousseau diz respeito às escolhas humanas e aos abusos cometidos por estes. Nesse sentido, as únicas possibilidades de melhora encontram-se no próprio seio do estado social, uma vez que “[...] é coisa dos homens e está em seu poder transformar em benção a maldição existente até agora sobre todo o desenvolvimento estatal e social. Mas eles só podem resolver essa tarefa depois de se compreenderem e encontrarem a si mesmos” (CASSIRER, 1999, p. 64).

## Considerações Finais

O que se verifica ao compararmos ambas as teorias é que a teoria do estado de natureza difere sobremaneira em Hobbes e Rousseau. Para o primeiro o momento que antecede a instituição das sociedades configura um estado de miserabilidade, dificuldades, guerra e privações ao passo que para o segundo, este estado configura-se enquanto harmonia, paz e abundância. Para além das críticas que um filósofo faz a teoria do outro, o que nos interessa demonstrar é que as ideias centrais das teorias hobbesiana e rousseauiana aqui expressas, isto é, o medo de uma morte violenta na ausência de sociedade e o desprezo pela natureza, que deve ser domesticada e ceder passo à sociedade de um lado e o elogio da tranquilidade e abundância de uma natureza benfazeja, atrelada a crítica da desnaturação e concomitante corrupção do homem, de outro, servem como substrato para o pensamento e a ação em relação à natureza ao longo do tempo. Estas perspectivas díspares evidenciam traços característicos de nossa compreensão e de nossa ação em relação à natureza até os dias atuais. O exame das complexas relações estabelecidas entre nossas sociedades em relação à natureza continuam a nos interessar e a nos desafiar. Refletir sobre esses dois momentos da história possibilita-nos melhor compreender em que medida as éticas modernas podem ou devem ser atualizadas.

## REFERÊNCIAS

- BECKER, Evaldo. Natureza x Sociedade: percursos e percalços de nossa trajetória científico-civilizacional. In: SANTOS, Antonio Carlos; BECKER, Evaldo (orgs.). *Entre o homem e a natureza: abordagens teóricas-metodológicas*. Porto Alegre: Editora Redes, 2016, pp. 47-62.
- \_\_\_\_\_. *Política e Linguagem em Rousseau*. São Cristovão: Editora UFS, 2016.
- BECKER, Michele Amorim. *Opará Ameaçado: comunicação de riscos socioambientais no Baixo São Francisco*. São Paulo: Editora Republica do Livro, 2019.
- CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Hernani Bomfim Gutierrez, Peter Gay. Marília : Editora UNESP, 1999.

- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Apresentação e Comentários Renato Janine Ribeiro. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estudo eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. - 2 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- JASMIN, Marcelo. O despotismo democrático, sem medo e sem Oriente. IN: NOVAIS, Adauto (Org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edições SP, 2007, pp. 111-134.
- LARRÈRE, Catherine. Nature. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Quadrige/PUF, 2004. Tome 2, pag 1322-1330.
- LARRÈRE, Catherine; LARRÈRE, Raphaël. *Do bom uso da natureza: Para uma filosofia do meio ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 (Coleção Perspectivas Ecológicas)
- LIMONGI, Maria Isabel. A racionalização do medo na política. IN: NOVAIS, Adauto (Org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edições SP, 2007, p. 135-152.
- PRADO, Bento Jr. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação Franklin de Mattos; Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008. pp. 329-338.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. – 2. ed. – Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962. (Obras de J-J Rousseau – Biblioteca dos Séculos).
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Apresentação e comentários de Jean-François Braunstein; Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Princípios do direito da guerra*. Trad. Evaldo Becker. In: Revista Trans/formação. Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/trans/v34n1/a09v34n1.pdf>.
- SANTOS, Antonio Carlos. Os sentidos de natureza na filosofia de Rousseau. In: SANTO, Antonio Carlos (Org). *Filosofia & natureza: debates, embates e conexões*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2008.p. 28-40.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

\_\_\_\_\_. *Um discurso sobre as ciências*. – 5.ed.- São Paulo: Cortez, 2008.

TROUSSON, Raymond; EIGELDINGER, Frédéric. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.