


## RELAÇÕES E PARALELOS ENTRE ROUSSEAU E A ECOLOGIA RADICAL CONTEMPORÂNEA

Eduardo Cardoso Braga<sup>1</sup>  
Centro Universitário Senac (SENAC/SP)  
 <https://orcid.org/0000-0002-5572-6648>

### RESUMO:

Verificou-se que, embora haja uma série de publicações contextualizando o pensamento de Rousseau no debate contemporâneo sobre a filosofia ambiental, a participação de seu pensamento é ainda diminuta. Relacionaram-se então alguns conceitos fundamentais da ecologia radical contemporânea com a filosofia rousseuniana. Constatou-se que ambos procedem a uma crítica radical do *antropocentrismo*, propondo, como alternativa, um *ecocentrismo*. Concentrou-se no conceito de “*valor intrínseco*” da natureza e suas implicações éticas no relacionamento entre homem e ambiente. No caso de Rousseau essa relação se desenvolve por meio de uma profunda análise das paixões *amor-de-si* e *amor-próprio*. Constatou-se que tanto a ecologia radical como Rousseau não acreditam na possibilidade de uma volta ao estado de natureza, porém é possível recuperar a experiência feliz da ligação com a totalidade da vida, que esse estado proporcionava aos homens. A recuperação somente pode ocorrer em outro registro, em meio à civilização e à tecnologia. Mostrou-se a importância da estratégia rousseuniana nessa questão ao propor a expansão do *amor-próprio* até uma dimensão de totalidade, recuperando dessa forma a possibilidade de uma vida feliz e significativa (*boa-vida*). Entretanto, tanto Rousseau como os partidários da ecologia radical consideram as dificuldades em se realizar tanto a experiência da totalidade como da vida ética na relação entre homem e natureza, dada as condições da contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecologia Profunda; Ética Ambiental; Rousseau; Amor-próprio; Ecocentrismo.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – Brasil, Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), São Paulo – Brasil. Professor do Centro Universitário Senac-SP. E-mail: - [eduardo.cbraga@sp.senac.br](mailto:eduardo.cbraga@sp.senac.br)

## **RELATIONS AND PARALLELS BETWEEN ROUSSEAU AND RADICAL ECOLOGY CONTEMPORARY**

### **ABSTRACT:**

It was found that, although several publications the thought of Rousseau in the contemporary debate the environmental philosophy, take part in of their thinking is still depressed. Then related to some underlying concepts of ecology with the contemporary radical philosophy of Rousseau. It was found that both go ahead to a radical critique of anthropocentrism, proposing as an alternative, one ecocentrism. Focused on the concept of "intrinsic value" of nature and its ethical significance of the relationship between humans and the environment. For Rousseau that relationship is developed through a deep analysis of the passions, love of self (amour de soi) and self-love (amour propre). It was found that both the radical ecology as Rousseau did not believes in the possibility of a return to the state of nature, but it is possible to recover the happy experience of connection with all life, that the state gave to men. Recovery can only occur in another record amid civilization and technology. Showed the importance of the tactics Rousseau this issue by proposing the expansion of self-love to a whole dimension, thus recovering the possibility of a happy and significant life (good life). However, much like Rousseau supporters of radical ecology considers the difficulties in performing both experiences the totality of life and ethics in the relationship between humankind and nature, given the conditions of modernity.

**KEYWORDS:** Deep Ecology; Environmental Ethics; Rousseau; Self-love; Ecocentrism.

### **Introdução**

A ecologia radical é um movimento que tem estimulado um grande debate em torno de questões filosóficas, especialmente no campo da ética. Entendemos por ecologia radical um conjunto de movimentos como a filosofia ambiental americana derivada do pensamento de Aldo Leopold; ecofeminismo; ecomarxismo; ecossocialismo; ecologia social; e, em especial, a ecologia profunda, derivada do pensamento filosófico de Arne Naess. A despeito das diferenças que existem entre esses movimentos, procurou-se tratá-los como um pensamento de conjunto, desenvolvendo questão que são comuns a todos.

Apesar da crescente presença de bons livros e artigos acerca da filosofia de Rousseau e suas possíveis relações com o pensamento dessa

ecologia radical, podemos constatar que a presença do filósofo genebrino nesse debate não corresponde à importância de suas profundas reflexões, intuições e enquadramentos das principais questões tradicionalmente ligadas a esse debate<sup>2</sup>. Procurou-se então estabelecer a relação entre a filosofia de Rousseau e a filosofia ambiental da ecologia radical. Desenvolveram-se os argumentos em três grandes tópicos.

Primeiro, explicitamos o conceito de *valor intrínseco* da natureza tal como desenvolvido e problematizado na ecologia radical. Mostraram-se as possibilidades de se derivar uma ética relacional entre homem e natureza a partir desse conceito. Essa ética torna-se especialmente crítica ao uso dos recursos naturais e a concepção da natureza como instrumento dos desejos humanos. Trata-se de uma crítica ao antropocentrismo. O postulado do valor intrínseco da natureza não conduz necessariamente a uma boa prática de comportamento ecológico. Necessita-se de acrescentar uma reforma moral do homem para que o dever de respeito ao valor intrínseco torne-se efetivo no mundo. Mostrou-se que Rousseau em sua filosofia da natureza e, em especial, nas suas análises das paixões humanas tem uma enorme contribuição para esse debate.

Posteriormente, procuramos desenvolver alguns pontos da filosofia da natureza rousseauiana relacionando-a com a análise das paixões e concluindo com a proximidade de pensamento entre Rousseau e a ecologia radical.

Finalmente, analisamos o conceito de *boa-vida* em Rousseau, mostrando sua relação com a experiência de uma totalidade, em especial, a totalidade da natureza. Relacionou-se com o conceito de autorrealização por meio da experiência ecológica, desenvolvido por Arne Naess, como uma possível solução, entre outras, para a crise ambiental. As estratégias de expansão do *amor-próprio* propostas por Rousseau podem iluminar o debate e introduzir novas questões e possibilidades para a ecologia radical. Também mostramos as dificuldades que tanto Rousseau, como a ecologia radical, notam para alcançar tal fim. Porém é na crise que as oportunidades e as potencialidades humanas para superá-la aparecem, podendo se efetivar, caso sejam bem conduzidas.

---

<sup>2</sup> Cabe destacar os seguintes autores: Marcel Schneider, *Jean-Jacques Rousseau et L'Espoir Ecologisme*. Paris: Editions Pygmalion, 1978; Gilbert LaFreniere, "Rousseau and the European Roots of Environmentalism," *Environmental History Review* 4 (1991): 41-72; David Boonin-Vail, "The Vegetarian Savage: Rousseau's Critique of Meat Eating," *Environmental Ethics* 15 (1993): 75-84; Andrew Biro, *Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond*. Toronto: University of Toronto Press, 2005; Steve Vanderheiden, "Rousseau, Cronon, and the Wilderness Idea," *Environmental Ethics* 24 (2002): 169-188; Joseph H. Lane, Rebecca R. Clark. "The Solitary Walker in the Political World: The Paradoxes of Rousseau and Deep Ecology". In: *Political Theory*, Volume 34, Number 1, February, pp. 62-94, 2006.

## A natureza como valor intrínseco

O pensamento ecológico radical contemporâneo estabelece seu fundamento como uma ética ambiental. Holmes Rolston III define o desvelar dessa ética como o momento no qual “os homens despertam para as questões que não se referem ao uso prudente da natureza, mas ao respeito e deveres que temos em relação a ela” (ROLSTON III, 1988, p. 5). Segundo Rolston III, caso coloquemos em dúvida a existência de uma ética ambiental, então deveríamos colocar em dúvida toda a ética possível. A ética ambiental não se refere aos princípios morais concernentes à utilização dos recursos naturais. Ela não é uma ética para o uso do ambiente. Ela não é somente um dever do homem em relação à natureza, mas contribui também para a instauração de um novo modo de relação desse homem com a natureza. Trata-se de uma ética que se configura como antagônica às concepções utilitaristas ou instrumentalistas da natureza, as quais manifestam uma total indiferença aos problemas ecológicos ou pela compreensão desses problemas pela única perspectiva de uma gestão do meio natural segundo a axiomática do interesse ou bem-estar. Esse uso utilitarista se manifesta pela concepção de que não existe na terra senão duas coisas: pessoas e recursos naturais. Os recursos naturais não têm nenhum valor senão o de ser apropriável ou utilizável pelos homens. Outra perspectiva, no entanto, é possível. Aldo Leopold (1989), que o movimento da ecologia radical de tradição norte-americana reconhece como seu precursor, tomava já um caminho contrário a essa concepção. Leopold formulou um princípio ético ambiental fundamental: uma coisa é boa quando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica; ela é má quando age de forma contrária a isso. Uma verdadeira ética ambiental não pode se exprimir em termos de custos e benefícios. Ao contrário, a ética ambiental radical entende que a análise em termos de custos e benefícios pertence a um modelo mental e uma relação com o mundo que foram os responsáveis em níveis profundos pela crise ambiental que enfrentamos hoje.

O desenvolvimento de um pensamento ecológico profundo e crítico engendrou, num primeiro momento, uma abordagem na forma de “direitos” aplicados às entidades naturais: animais e vegetais. Num segundo momento se desenvolveu um pensamento que se opunha de forma vigoroso ao utilitarismo em matéria ecológica. Para tanto, se postulou a existência de um valor extrínseco à consciência humana, ou seja, o valor intrínseco da natureza. Foi dessa forma que J. Baird Callicot explicou o nascimento e desenvolvimento da teoria do valor intrínseco (*intrinsic value*), a qual permite escapar do utilitarismo econômico e suas análises em termos de custos e benefícios. O valor intrínseco não possui preço, não representa

praticamente nada em relação aos benefícios econômicos ou materiais (CALLICOT 1989, p. 163). Callicot cita igualmente a opinião de Tom Regan (1982), que por longo tempo pensou que o desenvolvimento do que se pode chamar propriamente uma ética ambiental exige que se postule a existência de um valor inerente à natureza. No discurso filosófico ecológico, a noção de valor intrínseco é geralmente empregada como sinônimo de valor não instrumental, ou seja, um objeto é dotado de valor intrínseco quando não é um meio instrumental em vista de um fim. Trata-se da definição clássica do *Soberano Bem*: ele é um bem em si porque é ele mesmo seu próprio fim. É o ponto de vista adotado pelo principal teórico da *Ecologia Profunda*, Arne Naess, quando escreve: “o bem-estar da vida não-humana sobre a Terra tem um valor em si. Este valor é independente de toda utilidade instrumental para os limitados objetivos humanos” (NAESS, 1984, p. 12). A noção de “valor intrínseco” pode ser também utilizada como sinônimo de valor absoluto. Ela designa então o valor que um objeto possui independente de toda avaliação que possa sofrer. J. Baird Callicot (1989) emprega a expressão “valor inerente” para designar o valor não instrumental e “valor intrínseco” para designar o valor absoluto. Nesta última acepção, o valor intrínseco da natureza é claramente formulado como um valor totalmente independente do homem. Trata-se de um valor objetivo, o qual é por vezes contestado com base na questão: como pode existir um valor sem avaliação, ou seja, sem um sujeito capaz de avaliar esse valor? A resposta a essa questão consiste em conceber a noção de “ordem natural”. Trata-se de conceber o cosmos como uma ordem e concluir que o homem deve respeitar essa ordem, que existe independente dele. Uma das questões morais mais importantes surgidas no curso das últimas décadas é de saber se a natureza atesta uma ordem, um modelo que nós humanos temos o dever de compreender, de respeitar e de preservar. É uma importante questão filosófica provocada pelos movimentos ecológicos. Em geral, aqueles que respondem “sim” para essa questão acreditam também que tal ordem possuiu um valor intrínseco, isto é, que o valor vem não somente do homem, mas que ele pode existir independente de nós, que ele não é exclusivamente alguma coisa que nós homens valoramos. Ao contrário, aqueles que respondem “não” tendem a se situar no campo instrumentalista. Eles observam a natureza como um reservatório de recursos manejáveis e utilizáveis, que não tem outro valor senão “aquele que alguns homens lhe acrescentam” (WORSTER, 1994, p. xi). Assim, para Worster, recusar a ideia de uma ordem natural com valor absoluto conduz necessariamente à consequência de conceber a natureza como um valor instrumental. O conceito de valor intrínseco da natureza engendra uma crítica aos valores de essência antropocêntrica. As teorias que criticam o antropocentrismo e concebem o valor intrínseco têm duas grandes vertentes. A primeira, próxima da ética do dever kantiana, possibilita estabelecer regras universais que o homem deve obedecer. Nessa perspectiva, o valor intrínseco da

natureza é um dado objetivo. Holmes Rolston III compara esses deveres com as teorias neodarwinianas. Trata-se então de “leis de evolução”. Paul W. Taylor afirma que o dever de preservar a natureza se impõe mesmo nas culturas que não acreditam possuir essa necessidade (TAYLOR, 1984, 1986). A segunda vertente reconhece, ao contrário, que a valorização corresponde sempre a uma atividade da consciência humana. A teoria, nessa segunda versão, continua a afirmar que a natureza possui um valor independente da atividade humana, isto é, que ela não pode ser instrumentalizada em função dos fins humanos, mas ela admite também que esse valor é um valor conferido por avaliadores conscientes. Para avaliar este valor atribuído, se falará então mais frequentemente de “valor inerente” em vez de “valor intrínseco”. Essa concepção não conduz necessariamente a um relativismo cultural ou histórico, ou seja, a concepção de que o valor inerente à natureza nascido da valorização humana depende de épocas e lugares, culturas e povos. Para Callicot, o valor inerente é conferido ao mundo natural pelos homens, que a valorizam por ela mesma, e não em função de um interesse próprio. A avaliação permanece humana, mas o valor “produzido” não é antropocêntrico. Callicot define então o valor inerente como “o valor virtual da natureza atualizado pela interação com a consciência” (CALLICOT 1989, p. 170). Ele acrescenta que esse valor é “antropogenético”, mas não antropocêntrico. “Admito que a fonte de todo valor seja a consciência humana, mas não se segue daí que ela seja o lugar de todo valor ou que este valor seja uma modalidade da consciência, tal como o prazer, o conhecimento ou a razão” (CALLICOT 1989, p. 133). Em outros termos, qualquer coisa pode ser dotada de valor porque alguém a valoriza, porém sua avaliação é por sua própria natureza e não em função de alguma satisfação subjetiva como o prazer, conhecimento, satisfação estética, etc., as quais permanecem na mente do avaliador. Segundo a ecologia profunda, a prova do valor intrínseco da natureza é que o homem quando busca uma autorrealização enquanto homem acaba se encontrando com a própria natureza numa relação de co-pertencimento. Assim, na filosofia da ecologia profunda a natureza possui virtualmente ou em potência um valor intrínseco, o qual se manifesta ou atualiza na relação com a consciência humana.

A despeito da discussão filosófica em termos de importantes sutilezas conceituais, o fundamental é que toda a ecologia radical considera que a natureza deve ser valorizada por ela mesma, valor intrínseco ou valor inerente, e não valorizada segundo os interesses humanos. A questão de saber se a afirmação de um valor intrínseco da natureza é condição suficiente e necessária para fundar uma ética ambiental permanece em aberto. Não é suficiente estabelecer a existência de um valor para estabelecer igualmente uma obrigação de respeitá-lo. Alguns autores como John O’Neill ou Tom Regan, mesmo aderindo à noção de valor intrínseco, estimam que ela seja insuficiente a tornar incontestáveis as obrigações que



deveriam dela resultar. Assim, a concepção de valor intrínseco da natureza ainda não fornece um imperativo categórico para a ação. Para o valor intrínseco alcançar de fato uma dimensão de imperativo ético, devemos superar o modelo cartesiano que separa ontologicamente pensamento e matéria, sujeito e objeto, homem e natureza. Existe um erro naturalista (*naturalistic fallacy*) que já foi criticado por G. E. Moore (2008). Ele consiste em transformar um julgamento de valor em julgamento de fato, ou, inversamente, um julgamento de fato em valor. Dizer que a “natureza é boa”, não nos despreverá a natureza, mas somente revelará a opinião que fazemos dela. Moore acrescenta que a palavra “*bom*” é em si indefinível. O cartesianismo<sup>3</sup> tinha radicalmente separado o mundo dos corpos e o mundo dos espíritos. O mundo dos corpos (mundo natural) era conhecível por meio de uma física mecanicista que raciocinava sob o inerte, fora de toda finalidade; enquanto o domínio do espírito era entendido como o reino da liberdade, necessitando um tipo de conhecimento diferente, a base de normas e valores. Trata-se da distinção entre Ser (*Sein*) e Dever-Ser (*Sollen*) muito explorada nas filosofias de base positivista. Assim, as ciências da natureza se ocupam com o mundo tal como ele é; e as ciências normativas do mundo dos valores ou do mundo tal como deveria ser. Entretanto, esse mesmo dualismo cartesiano permanece sendo uma teoria. Dizer que não se pode passar do fato ao valor ou à norma implica, aliás, que os domínios já estejam separados. Qual é a legitimidade dessa separação, cuja possibilidade é a questão em causa, já que o julgamento do fato se apoia sempre também sobre um valor? A distinção radical do ser e do dever-ser reenvia à própria concepção cartesiana da natureza. Entretanto, essa concepção, que rompe violentamente com todas as representações antigas da natureza, foi colocada em questão pelas ciências contemporâneas, as quais tem largamente desmentido à ideia de uma natureza fixa e inerte. É precisamente o reconhecimento do caráter dinâmico da natureza que lhe permite atribuir um *telos*, ou um movimento em alguma direção, mesmo que a evolução seja um puro acaso. A natureza compreendida como um cosmos dinâmico permite encontrar em seu próprio seio os valores de belo e bem. Da mesma forma que o mal se define como ausência de ser, o bem se identifica como a plenitude do ser; e deste bem se torna possível deduzir um dever-ser. Assim, torna-se possível também conhecer o bem pela observação da natureza. Na

---

<sup>3</sup> Quando nos referimos ao cartesianismo, estamos pensando na recepção histórica do pensamento de Descartes, a qual enfatizou a dimensão dualista de seu pensamento. Entretanto, devemos lembrar que no próprio Descartes existe um momento em sua filosofia que apresenta o homem como uma “terceira substância”, união indissolúvel de mente e matéria. Ver: DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2005; TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990; e PAVESI, Pablo E. *La Moral Metafísica: pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

natureza e nos seres concretos existe mais do que um fato científico. É preciso retornar à antiga visão realista da natureza, a qual entendia a natureza como plenitude de ser. Foi a filosofia moderna pós-cartesiana que amputou de forma arbitrária a riqueza que se concebia na natureza. Essa ideia foi retomada por Hans Jonas numa perspectiva claramente ecológica. A natureza deve ser valorizada pelo único motivo de sua existência, dado que ela está diretamente ligada à própria existência humana. Ela reenvia a uma doutrina do ser, cuja ideia de homem forma uma parte. Assim, a fidelidade que nós devemos à nossa existência é o grau mais elevado daquela que devemos à natureza (JONAS, 1995). A teoria do valor intrínseco engendra uma superação do paradigma cartesiano. Uma vez admitido que o homem e a natureza sejam tomados na mesma relação de co-pertencimento, que os torna inseparáveis, entretanto sem os confundir, não é necessário mais decidir quem é o sujeito e quem é o objeto. Torna-se possível então afirmar ao mesmo tempo em que a natureza possui um valor intrínseco e que somente o homem pode representar esse valor, ou ainda que o homem seja o único ser capaz de realizar julgamentos, mas que o valor não reside somente em seu julgamento, isto é, não confunde com o único fato de sua valoração. Assim, poderíamos afirmar: “esta água fresca não é boa porque me deleita e mata minha sede, ao contrário, ela me deleita e mata minha sede porque ela é boa”. Primeiro o bem em si, ou valor intrínseco. Depois a consequência desse bem que é promover o próprio bem do homem, porque ele também é parte do bem maior da natureza. A beleza é inerente ao objeto, mesmo que o homem é o único ser capaz de percebê-la como tal. Segundo Bryan G. Norton, a ética ambiental irá atingir sua maturidade quando definitivamente superar as categorias do pensamento cartesiano. A compreensão dos valores ambientais deve ir juntamente com a construção de um paradigma epistemológico e metafísico que estabelece uma relação entre homem e natureza diferente da relação entre sujeito e objeto tal como acontece no conhecimento científico (NORTON, 1991). Não resta dúvida que o *déficit* ecológico implica uma reforma de nosso modo de pensar, e notadamente o advento de um pensamento mais global, mais “conectado”, menos “insular” – menos antropocêntrico. A Ecologia Profunda é um caminho segura para desenvolver esse pensamento, o qual possui uma dimensão biocêntrica e igualitária. O homem não é superior e nem tem direitos maiores do que qualquer outra espécie viva. Em nome do valor intrínseco da natureza e da interdependência das partes em relação ao todo que as liga e condiciona sua existência, cada espécie é dotada de um direito à existência igual ao de todas as outras. É preciso mergulhar o homem na natureza questionando sua superioridade e, com isso, trazer uma nova experiência para o fato existencial de habitar no mundo. Devemos nos preocupar com a agressão dos objetos ao meio ambiente, mas também proporcionar uma relação do homem com seu ambiente cuja dimensão liberte a experiência alienante em relação aos objetos cotidianos. A ciência



moderna, imaginando ter-se libertado da metafísica – e este sempre foi o ideal positivista – teria sucumbido a uma nova forma de metafísica, aquela em que o projeto cartesiano seria o modelo por excelência. Heidegger (1978) chamou a metafísica moderna de “metafísica da subjetividade”. A ciência moderna teria reduzido a filosofia a uma discussão, tipicamente epistemológica, sobre a relação entre sujeito e objeto. Segundo Heidegger (1995), o sujeito foi definido como o substrato, o que subjaz a tudo, capaz então de gerar ele próprio o objeto. O objeto, por definição, só é objeto para um sujeito. O sujeito representa para si e em si o objeto – ou como algo que é descoberto ou como algo que é criado pelo sujeito. O sujeito torna-se então o homem, e o objeto o mundo. Dessa forma, todas as coisas existiram para o homem, o qual passa a ser o legitimador de tudo que efetivamente existe. O mundo é avaliado segundo as necessidades humanas. Não existe valor em si, ou intrínseco, dado que o mundo se transforma então em instrumento para satisfazer as necessidades humanas. É uma relação instrumental e de pura dominação com a natureza. Com a fenomenologia, Heidegger (1995) quis escapar desse mundo em que nosso encontro com as coisas e conosco mesmo nos faria imediatamente manipuladores e, então, dominadores e dominados ao mesmo tempo. A manipulação e a dominação implicariam em violência, a qual se alastra por todas as relações, inclusive a relação do homem com próprio homem. A natureza torna-se recurso e como tal pode ser violentada sem grandes reclamações. A fenomenologia ao estabelecer o significado na relação, no “entre dois” do sujeito e do objeto subverte a relação de dominação do sujeito sobre o objeto. Isso é muito claro na obra maior de Jean Paul Sartre (2001): *O ser e o nada*; na qual a consciência é pensada como translúcida, ou seja, um “vento”, um “nada” que se desliza pelos objetos do mundo. Objetos que possuem Ser em sua opacidade. Esse deslizar da consciência pelas coisas cria intencionalidades relacionais, assim temos a possibilidade de visar às coisas enquanto valor estético, epistemológico ou ético. Heidegger (1997, 2001) vai além da questão dos direitos da biosfera e dos deveres do homem. Ele convida a restaurar e liberar a natureza em sua dignidade original e, ao mesmo tempo, abrir ao homem a possibilidade, na abertura do ser, de um novo começo. O homem se reconcilia com a natureza por meio de um habitar poético. Terra e Céu, homens e animais estabelecem um relacionamento de co-pertencimento. Pensar a natureza enquanto valor intrínseco é estabelecer uma nova relação entre homem e natureza e, ao mesmo tempo, introduzir uma ética do dever que preserve essa natureza e restabelece uma relação harmônica entre homem e natureza.

A defesa pela ecologia radical do valor intrínseco da natureza tem uma dupla função: (1) realizar uma crítica ao antropocentrismo da sociedade contemporânea; (2) estabelecer uma ética que renove a relação metafísica entre homem e natureza.

## A filosofia da natureza em Rousseau

Podemos, no *Segundo Discurso*, constatar uma filosofia da natureza em Rousseau na sua famosa declaração de que os seres humanos tornam-se mais saudáveis e felizes na medida em que se enraízam no mundo natural. Como bem notou Roger Mestres (1968), Rousseau define o “natural” como “o original”. Para compreender e explicar a situação de completo afastamento do ser humano moderno da ordem natural e o desenvolvimento da desigualdade social, Rousseau cria a hipótese de um estado natural puro e deriva nossa atual situação por uma cadeia de fatos e causalidades cuja origem encontra-se nesse estado de natureza. O Segundo Discurso é um relato de como os seres humanos mudaram de um estado de completa igualdade, nômade, pacífico, feliz e enraizado no mundo natural; para um estado no qual os seres humanos se tornaram o tirano de si mesmos e da natureza. Rousseau situa-se então dentro da longa tradição de “narrativas do declínio” (MURPHY, 2003), as quais foram retomadas de forma intensa pelo pensamento ambientalista contemporâneo. Essas narrativas descrevem um distante passado da humanidade, no qual existia uma harmonia entre seres humanos e natureza, e discutem o caminho, desvios e razões pelas quais nos encontramos no atual estado degradado. Essas “narrativas do declínio” estão presentes em quase todas as correntes do pensamento ambiental radical contemporâneo, incluindo o ecofeminismo, ecomarxismo, ecossocialismo, a ecologia social e, em especial, a ecologia profunda. A narrativa de Rousseau sobre a “degradação acumulativa” da humanidade justifica a decadência da própria humanidade e absolve a Natureza desse processo de decadência. Como as teodiceias dos teólogos medievais, Rousseau pratica uma “naturadiceia”, inocentando a natureza de todo tipo de mal (SCOTT, 1992). Sem dúvida, Rousseau antecipa as premissas básicas da crítica ao antropocentrismo, tema fundamental da filosofia ambiental radical contemporânea. A reconciliação entre homem e natureza torna-se então o projeto fundamental da ecologia radical contemporânea. Qualquer tentativa de corrigir ou reverter à degradação moderna da natureza passa obrigatoriamente pelo fim da dicotomia entre homem e natureza e por um processo de incorporação do ser humano na ordem natural com a consciência de sua inevitável interação com a natureza e os outros seres não-humanos (MURPHY, 2003). Rousseau é um dos primeiros pensadores na tradição ocidental a desenvolver uma crítica sistemática do especismo, ou da crença na superioridade dos seres humanos em relação à natureza e aos não-humanos. Ele enfraquece a “dicotomia” entre homem e natureza, retratando o homem natural como um ser em harmonia com os outros seres da natureza. Assim, se o homem natural tem a capacidade inata de exercer o poder da vontade, a expressão dessa capacidade é inteiramente contingente, histórica. Rousseau identifica a mudança dos seres humanos como uma

combinação indeterminada de circunstâncias históricas, pressões evolutivas e oportunidades, em vez de concebê-la como um plano ou providência divina. Essa dimensão de contingência histórica aproxima o homem da natureza e dos outros seres que a habitam (PLATTNER, 1979).

Ao rejeitar todas as reivindicações de uma superioridade fundamental dos seres humanos, Rousseau argumenta que tantos os humanos como todos os seres sencientes são passíveis e dignos de consideração moral. É exatamente essa mesma reivindicação que encontramos na ecologia profunda em seu questionamento do especismo humano e em sua reivindicação do valor-em-si, ou valor intrínseco, de todas as formas de vida no planeta (NAESS, 1973; NAESS & SESSIONS, 1984). Rousseau argumenta que os seres humanos no estado de natureza não tinham nem inclinação, nem capacidade e nem razões para oprimir os outros seres da natureza, incluindo os outros humanos. Enquanto um ser que se preocupa apenas com sua própria sobrevivência, o "homem natural" age de uma forma que é perfeitamente consistente com a manutenção do bem-estar do sistema natural. As únicas leis pelas quais ele se sujeita são suas inclinações naturais, as quais representam uma ausência de ameaça, ou no máximo, uma ameaça muito limitada para os outros seres não-humanos. Rousseau rejeita as antigas definições de "lei natural", insistindo que qualquer "direito" ou sistema de direito operante no "estado de natureza" deve ser compreendido em seu contexto, ou seja, com os seres desse estado e com as capacidades que eles possuem nesse estado. O principal conceito envolvido nessa questão é a "piedade natural" que é a primeira e mais simples operação da alma humana. Ela nos inspira uma repugnância natural em ver qualquer ser sensível perecer ou sofrer. Segundo Rousseau, a piedade natural é tão evidente que podemos notar sua presença nas atitudes dos seres não-humanos. Com base em sua compreensão dessa paixão primordial (*piedade natural*), Rousseau concebe o homem natural como incapaz de prejudicar outras pessoas ou mesmo outro ser vivo, exceto no caso em que sua preservação esteja ameaçada, sendo aí legítimo dar a preferência para si mesmo.

Por esse meio, terminam também as antigas disputas sobre a participação dos animais na lei natural; porque é claro que, desprovidos de luz e de liberdade, não podem reconhecer essa lei; mas, unidos de algum modo à nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que devem também participar do direito natural e que o homem está obrigado, para com eles a certa espécie de deveres. Parece, com efeito, que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal a meu semelhante, é menos porque ele é um ser racional do que porque é um ser sensível, qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve ao menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro. (ROUSSEAU, 1852, p. 554).

Aristóteles identificou o direito natural como uma regra da razão, acessível apenas às criaturas racionais, homens e deuses. Hobbes e Locke reservaram os “direitos naturais” apenas para os seres humanos. Rousseau, diferentemente, declara um novo princípio: “Faze o teu bem com o menor mal possível a outrem” (ROUSSEAU, 1852, p. 548). Assim, esse princípio aplicado ao estado de natureza obriga todas as criaturas sensíveis a agir como se existisse um valor intrínseco para todas as formas de vida, mesmo que os humanos, nem os outros seres vivos, possuam consciência desse valor. Somente os seres humanos após serem submetidos por “sucessivos desenvolvimentos” tornaram-se incapazes de obedecer a essa inclinação natural. A combinação dessa “natural relutância” em fazer mal para os outros seres com os desejos limitados faz da espécie humana um ser harmônico com o ambiente e contrasta com a espécie humana nos dias de hoje. No estado de natureza, a população humana era bem menor e, além disso, a terra era abundante o suficiente para atender todas as necessidades não criando nenhum tipo de disputa entre os seres que a habitavam.

Mas, desde o instante que um homem teve necessidade do socorro de outro; desde que perceberam que era útil a um só ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que foi preciso regar com o suor dos homens, e nos quais, em breve, se viram germinar a escravidão e a miséria, a crescer com as colheitas. (ROUSSEAU, 1852, p. 562).

Essa transformação efetuada teve como consequência a ampliação do alcance do desejo humano conduzindo às novas tecnologias. O mundo natural é então agredido pelo crescimento populacional e os conflitos humanos lhe infligiram desordem e danos estruturais. Rousseau argumenta que os seres humanos expandiram, desenvolveram e criarão novos desejos que conduziram a um completo domínio do ambiente para a sua satisfação. O chamado “dilema do consumo” apontado pelos ambientalistas é engendrado pelo desenvolvimento dos desejos infinitos em contraposição aos recursos finitos. No *Segundo Discurso*, Rousseau desenvolve uma poderosa e abrangente explicação histórica desse desenvolvimento e suas consequências.

Rousseau, como a ecologia profunda, argumenta que o aumento da dominação da natureza e dos recursos disponíveis não trouxe uma automática maximização da felicidade. Ao contrário, ele apresenta a relação entre felicidade e dominação da natureza como inversamente proporcional. Tanto Rousseau quanto a ecologia profunda constatam que o afastamento

dos seres humanos da natureza os tornou infelizes. Na *nota 9* do Segundo Discurso, Rousseau declara:

Um autor célebre, calculando os bens e os males da vida humana, e comparando as duas somas, achou que a última ultrapassa muito a primeira, e que tomando o conjunto, a vida era para o homem um péssimo presente. Não fiquei surpreendido com a conclusão; ele tirou todos os seus raciocínios da constituição do homem civilizado. Se subisse até ao homem natural, pode-se julgar que encontraria resultados muito diferentes; porque perceberia que o homem só tem os males que se criou para si mesmo, o que à natureza se faria justiça. Não foi fácil chegarmos a ser tão desgraçados. Quando, de um lado, consideramos o imenso trabalho dos homens, tantas ciências profundas, tantas artes inventadas, tantas forças empregadas, abismos entulhados, montanhas arrasadas, rochedos quebrados, rios tornados navegáveis, terras arroteadas, lagos cavados, pantanais dissecados, construções enormes elevadas sobre a terra, o mar coberto de navios e marinheiros, e quando, olhando do outro lado, procuramos, meditando um pouco as verdadeiras vantagens que resultaram de tudo isso para a felicidade da espécie humana, só podemos nos impressionar com a espantosa desproporção que reina entre essas coisas... (ROUSSEAU, 1852: nota 9, p. 554)

A ecologia profunda tece severas críticas ao modelo econômico contemporâneo, o qual se baseia no uso intensivo dos recursos e na incapacidade de gerar a felicidade humana (EASTERBROOK, 2003). Arne Naess repetidas vezes afirmou que as pessoas irão necessariamente chegar à conclusão de que não é a falta de consumo que lhes torna infelizes (NAESS & SESSIONS, 1984; MELZER, 1990). O movimento da busca de uma “simplicidade voluntária” é uma das soluções da ecologia profunda que se imbrica com a declaração rousseauiana de que a exacerbação dos desejos humanos é a fonte de nossos problemas ambientais e existenciais. Rousseau chamou de “lei natural” a adesão espontânea às necessidades naturais, a qual entrou em colapso no momento em que os seres humanos ganharam consciência e desencadearam então a dominação da natureza e dos outros homens. É nesse momento que surge a virada na antropologia filosófica de Rousseau, momento no qual se despertam as paixões e os sentimentos de “preferências”. Ele o caracteriza como “*amor-próprio*”, nascimento acidental e contingente da paixão que domina os seres humanos modernos. Esse é ponto da reviravolta da antropologia filosófica de Rousseau, momento no qual aparece o sentimento de “preferência”, interesse próprio. Ele chama de “*amor-próprio*” essa paixão, a qual deve seu nascimento a circunstâncias acidentais e contingentes, porém tornou-se a paixão dominante nos seres modernos. O “*amor-próprio*” se contrapõe ao “*amor-de-si*”, o qual estava presente no “estado de pura natureza” e relacionava-se

ao imediato e simples amor pela própria vida. *Amor-de-si* é uma paixão natural que está presente em toda a natureza e os seres humanos compartilham com os seres não-humanos. Já o "*amor-próprio*" está presente na raiz do apreço que o homem civilizado tem pelo seu próprio bem-estar, definido agora como aquilo que é bom para si mesmo, como cuidado com a reputação e perspectivar todos os seres e objetos como meios para satisfazer suas necessidades e prazeres. Segundo Rousseau é essa mudança de paixão que é o fundamento da transformação do homem que a partir de um ser solitário torna-se um ser social, transformando profundamente seu Ser com enormes consequências. "O *amor-próprio* é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente..." (ROUSSEAU, 1852, p. 557).

A ecologia profunda não faz essa distinção rousseuniana entre *amor-de-si* e *amor-próprio*, porém seria um importante conceito filosófico que poderia ser usado por todo o pensamento ecológico radical. Ele explica com enorme sensibilidade uma possível cadeia casual entre os "povos da terra", os quais mantêm uma relação harmônica e sustentável com a natureza, e a ruptura moderna desse modo de habitar a terra. Segundo Rousseau, o homem no estado de natureza estava em perfeita harmonia com o ambiente; porém no momento em que o *amor-próprio* é despertado, os seres humanos tornam-se cada vez mais interessados na apropriação do mundo natural para satisfazer seu bem-estar. A natureza deixa de ser concebida como ambiente com valor intrínseco e torna-se meio, ou recurso, para os fins do *amor-próprio* (COOPER, 1999). Com a evolução da metalurgia e da agricultura os seres humanos efetuaram uma série de mudanças que culminaram na ruptura de nossa conexão com a natureza. Rousseau insiste em que essa transformação não foi realizada por alguma necessidade biológica e nem por um projeto consciente de evolução humana em direção a um bem-estar cada vez maior. Muitos pensadores da ecologia radical contemporânea também atribuem ao desenvolvimento da agricultura o ponto de mutação na relação entre homem e natureza. A transição dos seres humanos de caçadores-coletores para as comunidades agrícolas fixas com a propriedade privada foi o evento decisivo na história humana. As forças ecológicas e sociais desencadeadas pela revolução agrícola iniciou uma luta feroz pela sobrevivência econômica, pela hegemonia política e supremacia militar, que lançou a humanidade em um curso trágico em direção à civilização (OELSCHLAEGGER, 1991). Em sua famosa acusação de que o "impostor" que primeiro decretou a noção de propriedade privada, Rousseau certamente sugere, como Hegel, Marx, os teóricos críticos e os ambientalistas, que a estrutura política é construída com sólidas bases de privilégios. Porém, Rousseau parece fundamentar as origens da propriedade e vontade de poder na inclinação para desejar e possuir privilégios, expressão exata do *amor-próprio*. É esta paixão degradada que leva os seres



humanos a buscar a condição de "elite", de possuir poderes e ser admirado pelos outros. As práticas dessa elite no sentido de manter seus privilégios, sem dúvida, são as responsáveis diretas pela crise ambiental em que vivemos. Entretanto, não podemos compreender que apenas um grupo é inteiramente responsável pela queda da humanidade. Rousseau e a ecologia radical argumentam que foi a transformação da própria natureza humana o grande responsável pela ruptura entre homem e natureza. Foi a transformação da natureza humana que possibilitou o surgimento das elites e suas práticas políticas e ambientais. Podemos notar claramente na filosofia ambiental e na ecologia profunda uma proposta muito próxima de Rousseau de reconstrução de um *self* unificado a partir dos fragmentos conflitantes do Ser que o *amor-próprio* transformou em patologia.

Devemos observar também que para Rousseau a "aquisição fatal" do *amor-próprio* não é totalmente trágica. Ele concebe e celebra o que chama de "época mais feliz e durável" da humanidade, na qual o desenvolvimento humano pode se concretizar sem a violação da natureza. Os primeiros caçador-coletores deste período viviam em famílias e constituíram as primeiras aldeias. Nessa circunstância o *amor-próprio* se ativou, mas ao contrário de conduzir a uma verdadeira queda, proporcionou um "sentimento de sua própria existência" que foi além da simples satisfação de estar com o estômago cheio. Essa elevação da consciência pelo sentimento da existência, do estar-no-mundo, acrescenta uma nova dimensão para os seres humanos de gozo pela vida sem, entretanto, proporcionar qualquer possibilidade de danificar o ambiente no qual vive. A distinção entre esse primeiro momento do *amor-próprio* e seu enorme desenvolvimento na sociedade industrial é uma questão de escala, porém não desprezível. O lado negativo, moralmente errado, do *amor-próprio* já se manifestou nos primeiros momentos da "idade de ouro", por meio de guerras entre vizinhos e violência pelo poder. No entanto, o dano foi pequeno. Somente com a agricultura surgiram unidades sociais mais complexas e o desenvolvimento da metalurgia, a qual possibilitou o aprimoramento de instrumentos criados para matar, bem como um controle e domínio do mundo natural.

A ecologia profunda em seu programa positivo procura reconciliar o homem com a natureza utilizando-se das possibilidades das paixões e capacidades humanas ainda presentes, mesmo em nosso atual estágio de profunda degradação. Não se trata de um simples "retorno à natureza". Como Rousseau, os ecologistas profundos não acreditam ser possível um retorno à origem. Não é também um retorno a uma atitude romântica que concebe um homem imaginário como "bom selvagem" em harmonia com a natureza. Trata-se então da construção de uma base filosófica, moral, religiosa e cosmológica em sintonia com práticas que podem ser aplicadas à nossa própria sociedade. Rousseau concebia como a produção de uma segunda natureza, artificial, pertencente ao mundo social e tecnológico, poderia devolver ao homem sua inteireza de *self*, bem como o

restabelecimento de uma relação harmoniosa com o ambiente e os outros homens. Como Arne Naess afirma: "A preciosa realidade está cada vez mais ficando precioso graças aos nossos dons humanos" (NAESS, 1981, p. 45). Os ecologistas profundos reconhecem a presença no homem de capacidades que podem ser desenvolvidas e proporcionar um sentimento da própria existência um estar-no-mundo como felicidade e, ao mesmo tempo, um habitar em harmonia com o ambiente. O exemplo dos "povos da terra" é paradigmático para a ecologia profunda. São formas de habitar o mundo que estão em sintonia com o cuidado e respeito à natureza. São exemplos que podem servir como farol para reformas sociais e caminho em direção a uma sustentabilidade social e ambiental.

### **O amor-próprio e a ecologia radical de Rousseau**

Podemos ver que existe uma forte concordância entre as concepções de Rousseau acerca do processo de alienação dos homens em relação à natureza e os pontos de vista da ecologia profunda a esse respeito. A paixão do *amor-próprio* tão desenvolvida na civilização contemporânea é a raiz da perda da relação com a natureza na base do respeito e do trato segundo um valor-em-si. É preciso compreender a questão rousseauiana do *amor-próprio* e seu papel na história da alienação da humana em relação à natureza. A farmácia e o próprio remédio rousseauiano estão diretamente ligados à questão da nefasta paixão do *amor-próprio*. Sugerir-se-á que as prescrições de Rousseau para lidar com os problemas engendrados pelo *amor-próprio* podem nos ajudar a iluminar alguns dos problemas debatidos no "estado de arte" da ecologia radical. Como observado, a distinção fundamental de Arne Naess entre o pensamento "superficial" e os movimentos ambientalistas "profundos" baseia-se na ideia de que o "problema ambiental" não está contido nos efeitos da degradação ambiental, mas, essencialmente, na crise espiritual que deve ser abordada nos níveis mais profundos da identidade humana e seu comportamento. De maneira semelhante, podemos dizer que a compreensão de Rousseau das transformações fundamentais engendradas pelo *amor-próprio* pertence a uma dimensão "profunda" do homem e seus comportamentos. Então, as reformas para serem eficazes devem ler em conta os impulsos destrutivos e insustentáveis que *amor-próprio* desperta em nós. Segundo Gary Snyder (1990) a proposta da ecologia profunda é restaurar a unidade no interior dos seres humanos para que torne sustentável sua existência na terra. Os seres humanos tornaram-se desarmônicos com toda a natureza, na tentativa de satisfazer seus desejos expansivos e insaciáveis de consumo, luxo, fama e reconhecimento público. Portanto, a correção daquilo que torna os homens infelizes também resultará na restauração do meio ambiente ou, pelo menos, nas condições necessárias para a restauração de um equilíbrio harmonioso entre homem e natureza. Qualquer restauração da bondade natural da

humanidade exige o retorno da alma humana para um estado de pré-queda, ou seja, pela recuperação daquilo que foi destruído pelo desenvolvimento do *amor-próprio* (COOPER, 1999). Não se trata de simples volta a um estado de natureza que já está, de fato, totalmente perdido. O *amor-próprio* está com os homens definitivamente, mas isso não significa que não se pode recuperar a bondade natural como forma de salvação dos homens e do planeta, pela transformação do *amor-próprio*.

Rousseau concebe a "boa-vida" como a restauração dos sentimentos e formas de vida que foram perdidas pelo desenvolvimento da civilização e do *amor-próprio*. O modelo de "boa-vida" rousseauiana fornece uma imitação formal da unidade que caracterizava o homem natural, observando, entretanto, que um retorno substancial para a nossa unidade original não é mais possível. Rousseau pode concluir que *amor-próprio* está conosco para sempre, mas isso não significa que nunca podemos recuperar alguma aparência de nossa bondade natural para salvar o planeta e a nós mesmos. Para explorar os paralelos entre as abordagens de Rousseau para restaurar esta unidade e os planos de ecologia profunda, vamos começar por delinear as soluções próprias de Rousseau para esse problema. Podemos constatar três modelos de "boa-vida" na filosofia de Rousseau. Cada um dos modelos fornece uma imitação formal da unidade que caracteriza homem natural, e também cada um implicitamente admite que um retorno substancial para a nossa unidade original não é mais possível. O projeto da ecologia profunda de uma "*ecological self-realization*" baseia-se numa abordagem muito semelhante à de Rousseau, ou seja, a reconciliação entre homem e natureza passando necessariamente pelo realinhamento e reorganização das paixões humanas. Assim, tanto Rousseau como a ecologia profunda apontam para as possibilidades de uma vida humana mais sustentável alcançável na prática, sem um utópico retorno a um estado de natureza que perdemos definitivamente.

Rousseau ponderava que os homens modernos poderiam chegar a um novo tipo de unidade interior, embora no estado em que a paixão *amor-próprio* fosse a dominante essa experiência interior de unidade torna-se muito difícil. É necessário superar a paixão dominante do *amor-próprio*. Uma forma de compreender as relações entre a natureza e o conceito rousseauiano de "boa-vida" é pensar nas quatro formas básicas e possíveis de se alcançar essa "boa-vida" no estado social pós-natural. Essas quatro formas seriam:

- (1) "a vida do homem em estado de natureza", exemplificada pelo "*Segundo Discurso*";
- (2) "a vida do cidadão", exemplificada pelo "*Contrato Social*";
- (3) "a vida do homem natural na sociedade", exemplificado pelo "*Emílio*"; e

(4) "a vida do caminhante solitário", exemplificadas pelas obras "*Confissões*" e "*Devaneios de um caminhante solitário*" (COOPER, 1999; MELZER, 1990; TODOROV, 2001; LANE & REBECCA, 2006).

Rousseau, como a Ecologia Radical, não considera mais ser possível uma volta ao "estado de natureza" que era habitado pelo "homem selvagem" de uma forma sustentável e harmônica. Entretanto, ele oferece uma variante, um segundo "estado de natureza" concebido como um homem natural feito para habitar as cidades (ROUSSEAU, *Émile*, 1852, p. 593). No *Emílio*, Rousseau apresenta o testemunho de um tutor, nomeado Jean-Jacques, que narra como educou um jovem para que seu *amor-próprio* fosse construído de tal forma que estivesse em paralelo aos ditames do *amor-de-si*. Podemos constatar a enorme quantidade de artifícios que é necessário para conter e restringir a imaginação do educando *Emílio* para moldar e controlar seus desejos e temperar o *amor-próprio*, despertando a paixão moderadora do *amor-de-si*. Trata-se de criar um homem com uma segunda natureza, artificial, porém próxima aos sentimentos naturais. Criar artifícios para vencer os artifícios danosos. Como assinala o tutor Jean-Jacques: "Deve-se usar uma grande quantidade de arte para evitar que o homem social torne-se totalmente artificial" (ROUSSEAU, *Émile*, 1852, 703). A vida de *Emílio* será conduzida de tal forma que a paixão do *amor-próprio* seja moderada por impulsos de tranquilidade da natureza. Ele não deve se comparar aos outros nem tornar-se subserviente do olhar do outro, temperando assim seu *amor-próprio* por um *amor-de-si* que traz um gozo pelo simples fato de existir e habitar a natureza e uma determinada sociedade (ROUSSEAU, *Émile*, 1852, pp. 438, 457, 473-473). O sentimento de *Emílio* de si mesmo, embora artificial em suas origens e sua forma, ainda está orientado de acordo com o "estado puro de natureza", mesmo que não seja uma simples volta às origens, algo que, como vimos, é absolutamente impossível. A estreita ligação no espírito de *Emílio* entre a paixão do *amor-próprio* e o *amor-de-si* permite uma existência íntegra como um todo, sem as contradições e tensões que essas duas paixões podem dilacerar o espírito. Assim, *Emílio* pode viver pacificamente em sociedade, permanecendo inteiro em seu *self*, exatamente a mesma experiência do homem no estado de natureza. Dentre as figuras imaginadas por Rousseau aquele que parece mais próxima de um sentimento de existência inteira e significativa é o cidadão espartano, que é o produto de uma sociedade tal como concebida pelo "*Contrato Social*". O cidadão de Rousseau se vê sempre como um todo e está sempre disposto a dar-se para o todo, porque acredita no fundo de seu coração que sem o todo ele não é nada (ROUSSEAU, *Contrato Social*, 1852, pp. 693-694). Rousseau argumenta que uma pessoa em tal estado não é mais alguém natural. O *amor-de-si*, que é a paixão natural da alma humana, é o autorrespeito. Cada ser humano no "estado puro de natureza" trata o seu corpo físico como de importância primordial. Assim, ensinar os seres humanos a ignorar-se requer uma profunda desnaturação que deve ser

realizada por meio de uma educação altamente regulada e cívica, ensinando as crianças a se verem apenas como parte de um todo. Rousseau afirma no *Emílio*: "as melhores instituições sociais são aquelas que mais sabem como desnaturar o homem" (ROUSSEAU, *Emílio*, 1853, pp. 429-430). O cidadão tem muito poucos vestígios do *amor-de-si*. Ele tem apenas um *amor-próprio*, que pela educação cívica foi transformado de forma artificial de uma referência a si para uma referência ao todo. A "opinião pública" ou o olhar dos outros cidadãos se transformam, pela via do *amor-próprio*, numa poderosa força de união ao todo. Assim, o bom cidadão está disposto a morrer pela cidade, sem arrependimento ou medo. Rousseau em sua discussão acerca do cidadão se inspira em Plutarco e sua descrição dos espartanos. Plutarco usa a analogia de uma imitação artificial de uma comunidade natural para descrever os projetos políticos de Licurgo, o grande legislador de Esparta. Esta "pessoa artificial" é uma imitação formal da unidade do homem natural. O espartano é inteiro, não está fragmentado, nem seu interior está cindido por paixões rivais de diferentes tipos que são as fontes de todo tipo de dúvidas. Cooper (1999) estabelece uma diferença no pensamento de Rousseau entre uma "natureza formal" e uma "natureza substancial". No estado de sociedade, com o desenvolvimento do "*amor-próprio*" somente se pode atingir um estado de natureza como um estado formal do espírito. A transformação do *amor-próprio* em amor pelo coletivo é uma possibilidade aberta por uma educação cívica e pela sabedoria de um legislador. Certamente, isso não é uma empresa fácil de atingir. O legislador deve usar toda sua sabedoria e conhecimento dos artifícios para alcançar esse objetivo. A Profa. Maria das Graças em um interessante artigo nota que o Legislador pode usar o potencial de uma crise para efetuar a transformação dos homens. Porém, Rousseau adverte de que isso é muito raro. O normal é a crise ou perturbações do corpo político instaure a queda definitiva (SOUZA, 2006, p. 255). A crise ambiental abre a possibilidade da redenção, ponto de mutação, mesmo que seja no limiar de um enorme perigo, e malogre por esse motivo. Essa transformação também é possível, porque, segundo Rousseau, a natureza humana é plástica e moldada na dimensão de sua história. O cidadão torna-se virtual ao preço de deixar de ser natural. Esse cidadão, entretanto, tem limites bem definidos dados pelo sentimento ampliado de si mesmo. Seu senso de dever está rigorosamente limitado aos cidadãos de sua própria Cidade. A "piedade natural" que opera no "homem natural" como uma forma de solidariedade a toda espécie viva, no cidadão é desnaturada, pois este não sente nada pelo estrangeiro. Seu *amor-próprio* se expandiu somente para o geral dos cidadãos de sua comunidade. Como veremos será somente nos "*Devaneios*" que o *amor-próprio* se expande para toda a natureza. Assim, das quatro formas de "boa-vida" que Rousseau concebe é sem dúvida a quarta e última que mais interessa na comparação com a filosofia ambiental da ecologia radical. Trata-se da "boa-vida" discutida por Rousseau no "*Devaneios do*

*caminhante solitário*" e desenvolvida até o final de sua vida em seus escritos autobiográficos. O caminhante solitário desenvolve seu *amor-próprio* até um estágio no qual essa paixão transcende o apego a determinados objetos e pessoas. Por meio de uma experiência direta e aberta ao mundo natural, o caminhante solitário aspira ao estado de uma união pura e simples com a natureza ou existência. Arne Naess e outros filósofos da ecologia radical celebram isso como uma experiência com sentimento maduro de si mesmo e do mundo. O caminhante solitário e seu sentido de mundo são caracterizados por uma dinâmica paradoxal entre intuição e pensamento profundo, uma mistura peculiar de "altos e baixos" (COOPER, 1999). Nos *"Devaneios do caminhante solitário"* e nas *"Confissões"* notamos o próprio Rousseau esforçando-se para alcançar a experiência de um sentimento significativo de totalidade. As descrições da natureza nessas obras atingem momentos de intensa beleza com sensibilidade que fazem de Rousseau um pensador que deve ser lido e discutido no atual "estado de arte" do debate ambientalista. Rousseau atingiu diretamente verdades profundas sobre a condição humana de habitar a terra e se relacionar com o todo da natureza. Suas abordagens tornam-se muito próximas dos escritos de vários ecologistas profundos na tentativa de compreender de forma direta o lugar do homem no mundo. A visão da dimensão integrada do homem com a natureza na visão de Rousseau, tal como exposta no *"Caminhante Solitário"*, está em perfeita sintonia com os clássicos da ecologia radical como Thoreau (1997) e Aldo Leopold (1987), na produção de uma visão integrada da relação homem-natureza. Rousseau escreve em suas *Confissões* (1852) que a ideia e inspiração para escrever o *Segundo Discurso* ocorreu em meio à natureza. Trata-se de um conceito muito caro para a ecologia radical: o enraizamento do pensamento nas condições contextuais. Basta lembrar a importância da *Floresta Negra* no pensamento profundo de Heidegger e da montanha de *Tvergastein* no pensamento de Arne Naess. O mesmo vale para a maioria dos pensadores ligados à ecologia radical. A experiência de conhecer a natureza através desse contato direto é exemplificada em diversas passagens do *"Caminhante Solitário"*, nas quais Rousseau se entrega aos ritmos da natureza e procura sintonizar seu próprio ser para se adaptar a esses movimentos.

Quanto maior for a sensibilidade de sua alma, mais o contemplador se entregará aos êxtases que excita nele essa harmonia. Um devaneio doce e profundo apodera-se então de seus sentidos e ele se perde, com uma deliciosa embriaguez, na imensidade desse belo sistema (a natureza) com o qual sente-se identificado. Então, todos os objetos individuais lhe escapam; nada vê, nada sente senão o todo. É preciso que alguma circunstância particular comprima suas ideias e circunscreva sua imaginação para que possa observar por partes esse universo que se esforça por abarcar (ROUSSEAU, 1995, p. 93).



Como os defensores da ecologia profunda que postulam a natureza como um fenômeno interligado de todas as coisas vivas, Rousseau é resolutamente crítico de uma abordagem atomística do mundo. Ele critica aqueles que não conseguem ver o todo, permanecendo numa cadeia de causas e conseqüências que não conseguem compreender a natureza. Segundo Rousseau estudar a natureza é uma forma de estabelecer um contato com ela a fim de descobrir sempre novas razões para amá-la. Como a "*Pachamama*" da Filosofia Andina (ESTERMANN & PEÑA, 1997), a natureza em Rousseau é concebida como a "mãe" protetora e provedora de todos.

Enquanto os homens foram meus irmãos, fazia projetos de felicidade terrena; como esses projetos eram sempre relativos ao todo, somente poderia ser feliz de uma felicidade pública e a ideia de uma felicidade particular somente tocou meu coração quando vi meus irmãos procurarem a sua apenas na minha infelicidade. Então, para não os odiar, foi realmente necessário fugir-lhes; então, refugiando-me na mãe comum, procurei em seus braços subtrair-me aos ataques de seus filhos, tornei-me solitário, ou, como dizem, insociável e misantropo, porque a mais selvagem solidão me parece preferível à companhia dos maus, que somente se alimentam de traições e de ódio (ROUSSEAU, 1995, p.96).

Existe uma forte conexão entre o conceito de "boa-vida" tal como expresso no "*Caminhante Solitário*" e os ideais da ecologia radical contemporânea. Entretanto, no caso de Rousseau, devemos reconhecer que o caminhante solitário está em uma situação de crise tanto como o cidadão do Contrato Social e o homem natural do Emílio que vive em sociedade. Nenhuma dessas figuras, nem mesmo o caminhante solitário, é um ser no estado de pureza natural. Eles possuem o *amor-próprio* como paixão dominante, paixão esta que afasta dos sentimentos e experiências do homem natural. É apenas com a sublimação do *amor-próprio* que se permite às figuras da "boa-vida" de Rousseau expandir seu ser e se integrar no todo da natureza (COOPER, 2004). Entretanto, essa possibilidade de transformar o *amor-próprio* tem seus limites. Tanto nos *Devaneios* como nas *Confissões*, Rousseau constantemente aponta para os limites do ideal de recuperação da experiência da totalidade da natureza. Um dos principais objetivos dos volumosos escritos autobiográficos de Rousseau é descrever o caráter de uma possível experiência unificada e integradora com a sociedade e a natureza no interior das formas civilizadas de vida. Porém, ele descreve também a quantidade de artifícios e condições bizarras e antinaturais que são necessárias para criar e atingir esses estados de experiência significativa e integrada na vida. Assim, somos obrigados a reconhecer que a vida do

caminhante solitário está limitada a algumas pessoas que podem participar plenamente no conhecimento experiencial da totalidade da natureza, a qual ocorre em condições especiais e por períodos limitados de tempo. Essa mesma dificuldade é apontada pelos pensadores da ecologia radical. A necessidade da criação de um “novo homem” é um processo que demanda o agenciamento de múltiplas forças: éticas, educacionais, políticas e midiáticas.

## Conclusão

Podem-se notar as semelhanças entre a filosofia ambiental dos ecologistas radicais e a de Rousseau. Ambos procedem a uma crítica radical do antropocentrismo e situam a crise ambiental nas profundas condições da relação epocal entre homem e natureza. Rousseau ao investigar e analisar as paixões que movem os homens estabelece nelas a possibilidade de construir uma nova relação com a natureza, baseada em princípios éticos e recuperando um conceito de felicidade como boa-vida. Trata-se de uma experiência de totalidade, integridade significativa, de um habitar o mundo com um verdadeiro sentimento de existência integrada. Rousseau aponta para a possibilidade de uma terapêutica das paixões como caminho para a criação de um “novo homem”, que vivendo em sociedade, desnaturado, artificial, tecnológico, ainda assim recupera a totalidade de uma existência plena e em harmonia com a natureza. Entretanto, tanto Rousseau como a ecologia radical, notam as dificuldades de se alcançar esse objetivo. Difícil não quer dizer impossível. Devem-se despertar todas as possibilidades, competências e virtualidades que a plasticidade da natureza humana possui, mobilizadas para a superação da crise. Pensamos que a filosofia de Rousseau pode em muito contribuir para o debate acerca da crise ambiental e das críticas e soluções formuladas pela ecologia radical, em especial a ecologia profunda. E não se trata de uma contribuição pontual, pois toda a estrutura argumentativa e toda a problemática rousseauiana passa necessariamente pelas principais questões da ecologia radical.

## Referências bibliográficas

- BRONNER, Stephen. *Ideas in Action: Political Tradition in the Twentieth Century*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1999.
- CALLICOT, J. Baird. *In Defense of the Land Ethic*. Essays in Environmental Philosophy. Albany: New York Press, 1989.
- COOPER, Laurence. *Rousseau, Nature, & the Problem of the Good Life*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- COOPER, Laurence. “Between Eros and Will to Power: Rousseau and ‘the Desire to Extend our Being.’”. In: *American Political Science Review* 98(2004), pp. 105–120.

- DRENGSON, A. & INOUE, Y. (ed.). *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1995.
- EASTERBROOK, Gregg. *The Progress Paradox*. New York: Random House, 2003.
- ESTERMANN, J. & PEÑA, A. *Filosofia andina*. Iquique-Chile: ECTA-IQUIQUE, 1997.
- JONAS, Hans. *The Phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*. New York : Harper and Row, 1966.
- JONAS, Hans. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona : Herder, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro (Ed. Universidade de Brasília), 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, vol. I e II. Petrópolis: Vozes, 4ª edição, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. “Construir, habitar, pensar”. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. (trad. Emmanuel C. Leão) Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica” (Die Frage nach der Technik). In: *Cadernos de Tradução*, no. 2, Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997.
- LANE, Joseph H. & CLARK, Rebecca R. “The Solitary Walker in the Polical World: The Paradoxes of Rousseau and Deep Ecology”. In: *Political Theory*, Volume 34, Number 1, February, pp. 62-94, 2006.
- LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1987.
- MASTERS, R. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.
- MELZER, Arthur. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press , 2008.
- MURPHY, Andrew R. "Environmentalism, Antimodernism, and the Recurrent Rhetoric of Decline." In: *Environmental Ethics* 25.1; pp. 79-98, 2003.
- NAESS, Arne. “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary”. In: *Inquiry* 16, pp. 95-100, 1973.
- NAESS, Arne. *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*. Australia: Murdoch University, 1986.
- NAESS, Arne. “A Defence of the Deep Ecology Movement”. In: *Environmental Ethics*, Vol.6, No.4, 1984.
- NAESS, Arne & SESSIONS, George. “The Basic Principles of Deep Ecology,” In: *Earth First!* 4, June 20, 1984.

- NAESS, Arne & ROTHENBERG, D. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- NORTON, Bryan G. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.
- OELSCHLAEGER, Max. *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991).
- PASSMORE, John. *Man's Responsibility for Nature*. Ecological Problems and Western Traditions. London: Duckworth, 1974.
- PLATTNER, Marc. *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the Discourse on Inequality*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1979.
- REGAN, Tom. *All That Dwell Therein: Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- ROLSTON III, Holmes. *Environmental Ethics*. Duties to and Values in the Natural World. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau, avec des notes historiques...*, Les Confessions. Discours. Politique. Tome I, Paris: Chez Alexandre Houssiaux, Libraire, 1852.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau, avec des notes historiques...*, La Nouvelle Héloïse. Emile. Lettre à M. de Beaumont. Tome II, Paris: Chez Alexandre Houssiaux, Libraire, 1852.
- ROUSSEAU, J.-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Organização e tradução de Fúlvia Maria Luíza Moretto. Brasília: Ed. da UnB, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e O Nada*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis, 2001.
- SCOTT, John T. "The Theodicy of the Second Discourse: The 'Pure State of Nature' and Rousseau's Political Thought". In: *American Political Science Review*, pp. 696–711, 1992.
- SESSIONS, George & DEVALL, William. *Deep Ecology, Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith, Inc., 1985.
- SINGER, Peter. *Animal Liberation*. A New Ethic for Our Treatment of Animals. New York: New York Review-Random Press, 1975.
- SNYDER, Gary. *The Practice of the Wild*. San Francisco: North Point Press, 1990.
- SOUZA, Maria das Graças de. "Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau". In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 249-256, 2006.
- STONE, Christopher. *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*. Los Altos: Kaufman, 1972.
- TAYLOR, Paul W. "Are humans superior to animals and plants?" In: *Environmental Ethics*. University of North Texas, Summer v. 6, n. 2, 1984.
- TAYLOR, Paul W. *Respect for Nature*. A Theory of Environmental Ethics. Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Tradução: Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM, 1997.

WORSTER, Donald. *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.