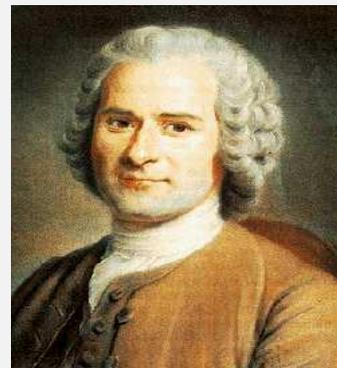


Edmund Burke



J. J. Rousseau

Quando se trata de apreciar a relação entre Burke e Rousseau a posição mais comum é considerar, a partir do pensamento dos dois autores, que estes estão em polos opostos. Logo na primeira obra que publicou, *A Vindication of a Natural Society*, em 1756, Burke critica a filosofia do Genebrino. Com efeito, *A Vindication*, para além de ser uma crítica a Bolingbroke, é também uma crítica às ideias de Rousseau².

¹ Ivone Moreira é doutorada em Filosofia Moderna. É Professora Auxiliar convidada do Instituto de Estudos Políticos da UCP. Tem publicado nos domínios da Filosofia Política, da Filosofia Moderna e da Filosofia em Portugal. Colaborou em projectos científicos nos mesmos domínios.

² Sir Leslie Stephen em 1876 afirma referindo-se a Burke: “His first political publication was directed against a teaching identical with that of Rousseau”. Stephen 1962 (1876), *The History of English Thought in Eighteenth Century*, Vol. II, New York & Burlingame: A Harbinger Book, p. 189. Hearnshaw faz idêntica alusão: “His ironical *Vindication of Natural Society*, issued anonymously in 1756, displays so complete and so contemptuous an acquaintance with both the reactionary principles of Bolingbroke, and the revolutionary speculations of Rousseau as to indicate that even at that early date Burke stood fully equipped as a champion to defend civilised society against either those who would stop its steady advance, or those who would stampede it into a reckless abandonment of its base”. Hearnshaw 1931, *The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era*, New York: Barnes and Noble, p. 73. O mesmo faz Carl B. Cone: “In 1754, (*Rousseau’s Discourse on Inequality* came forth, along with the collected works of Bolingbroke. Burke felt impelled to counterattack. The jottings in his private notebook indicate the tendency of his thinking; now he organized his thoughts and published them in May, 1756, as a *Vindication of a Natural Society*”. Cone 1957, *Burke and the Nature of Politics, The Age of American Revolution*, Kentucky: University of Kentucky Press, p. 22. Peter Stanlis em *Burke and the Sensibility of Rousseau*, publicado pela primeira vez em 1961, também admite algo semelhante: “Clearly, there is much more in Burke’s *A Vindication of a Natural Society* than his satire on Bolingbroke’s Cartesian rationalism and religious deism. His satire also includes a strong attack on the themes in Rousseau’s *A Discourse on the Arts and Sciences* (1750), and *A Discourse on the Origins of Inequality* (1755) (sic.)”. Stanlis refere ainda que este assunto teria ficado esclarecido em dois excelentes artigos de Richard Sewall: (1937) *Rousseau’s First Discourse in England* e (1938) *Rousseau’s Second Discourse in England from 1755 to 1763*, Stanlis, “*Burke and the Sensibility of Rousseau*” in: Stanlis 1991, *Burke, the Enlightenment and the Revolution*, USA and UK: Transaction Publishers, p. 166. Também Seamus Deane refere que a *Vindication of a Natural Society* era um ataque ao *Second Discourse* de Rousseau além de ser uma sátira a Bolingbroke. Deane, “Burke and the

Mais tarde, no *Annual Register* para 1759 e para 1762 aparecem recensões críticas elogiosas das obras de Rousseau³, embora com observações cautelosas em relação aos problemas morais que poderiam ter origem nas suas doutrinas. É a partir de 1790 que aparecem as mais duras críticas a Rousseau, que Burke considerava ser o pai intelectual da Revolução Francesa⁴. As críticas começam nas *Reflections on the Revolution in France (Reflections)*, escrito de 1790, mas são sobretudo desenvolvidas na *Letter to a Member of the National Assembly*, publicada em 1791, e também nas *Observations on the Conduct of the Minority*, publicadas em 1793.

A diferença entre o trato que em 1759 e em 1762 mantém com Rousseau e o que há-de manter depois, durante a Revolução Francesa, reside, por um lado, na importância relativa que Rousseau tinha para a sociedade: na década de sessenta, os seus ideais eram excêntricos e ele próprio também, mas a sociedade em geral mantinha inalterada a sua estrutura moral e os escritos de Rousseau eram curiosidades bizarras, censuradas em Genebra e em Paris, mas não eram modelos a seguir. Ainda que Burke mostre claramente nas suas críticas que identifica nas doutrinas de Rousseau ameaças à piedade e aos costumes, não as julga suficientemente fortes para fazer perigar a sociedade. Mas quando, mais tarde, Burke pressente em Rousseau uma ameaça da ordem social, e, quando, de extravagâncias que antes eram, as suas propostas passam a descobertas geniais e iluminadas, que devem modernizar a sociedade e que são prática em França, a atitude de Burke ganha novos contornos e ataca agora as ideias de Rousseau com uma

French Philosophes”, *Studies in Burke and his Time*, Vol. X, nº 2, p. 1125, nota 54. A fonte de Deane é Courtney 1963, *Montesquieu and Burke*, Oxford: Basil Blackwell, p. 42.

³ Admite-se que pelo menos até 1764 o *Annual Register* não tinha outro colaborador além de Burke. Embora estes textos não se encontrem assinados, o seu autor é, provavelmente, Burke.

⁴ A propósito desta paternidade intelectual da Revolução Francesa, Stanlis reporta existirem vários estudiosos da Revolução Francesa que a contestam: Gordon MacNeil, que sugere que Rousseau não pode ser considerado o precursor da Revolução, porque os seus princípios eram anti-revolucionários; Joan McDonald, que alega que o culto literário pré-revolucionário de Rousseau se centrava no seu conceito de regeneração da natureza humana e que foi transposto para a política como um culto revolucionário pelos seus auto-proclamados discípulos, mas eles seriam mais entusiastas do que conhecedores dos textos de Rousseau. Stanlis considera que a dificuldade surge porque Rousseau morreu dez anos antes da convocação dos Estados Gerais e mantém-se a dúvida se teria ou não aderido a ela, porque a sua filosofia está cheia de ambiguidades e paradoxos, com irreconciliáveis contradições: quer Saint-Just, que propõe a condenação de Luís XVI, quer Romain de Sèze que assume a sua defesa, ambos recorrem a citações do *Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique*, para justificarem as suas posições. Cf. Stanlis 1992, "Burke, Rousseau and the Revolution", in Blakemore 1992, *Burke and the French Revolution, Bicentennial Essays*, London: The University of Georgia Press, pp. 108-111. É de referir aqui a obra de Mercier, discípulo de Rousseau, que o considera como um dos primeiros autores da Revolução Francesa: Mercier 1791, *De J. J. Rousseau, Considéré Comme l'Un des Premiers Auteurs de la Révolution*, Paris: Buisson, logo na folha de rosto aparece: "On a député des Hommes aux États-Généraux; et nous, Hommes de lettres, nous y avons député des Ouvrages; et ces Ouvrages sont cause qu' il y a eu une Assemblée Nationale, et qui depuis elle a prospéré».

violência que não aparece antes. De curiosidade inofensiva, este tinha passado a ser reconhecido como o ideólogo que fazia perigar toda a estrutura social e política em que Burke acreditava.

Apesar destas divergências, aquilo que alguns estudiosos, conhecedores quer de um quer de outro autor, afirmam é que a aceção que os interpreta como opostos se baseia numa apreciação superficial dos dois autores e que, se pusermos de parte o preconceito e as aparentes divergências, encontraremos mais pontos de contacto do que esperaríamos encontrar. Um aforismo oriental, diz que primeiro afirmamos que uma árvore é uma árvore, depois numa maior aproximação negamos que seja árvore, para numa aproximação ainda maior voltarmos a afirmar que a árvore, afinal, sempre é uma árvore. Creio que a comparação entre os dois autores passa por idêntico processo: há entre ambos diferenças fundamentais que a primeira impressão recolhe e a última confirma, ainda que pelo meio se encontrem fundadas semelhanças.

A aproximação entre ambos começa num autor anónimo que publica um panfleto em 1791. Foi o primeiro esforço nesse sentido de que há notícia. É uma obra do conhecimento de Burke, embora não tivesse recebido dele uma resposta que refutasse verdadeiramente o texto. O panfleto que tem por título: *A Comparison of the Opinions of Mr. Burke e Monsr Rousseau*, publicado em Londres em 1791, faz uma análise comparativa das *Reflections* e das *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* e pretende demonstrar à Assembleia Nacional francesa que há muitos pontos em comum na visão de ambos os autores sobre o governo e que era surpreendente que a Assembleia aplaudisse um e condenasse o outro com tanto vigor.

Como refere o editor do Vol. VI da *Correspondence*, Alfred Cobban, na resposta ao autor deste primeiro panfleto, Burke prefere ignorar a comparação entre ele e Rousseau e centra-se na questão da defesa que o autor anónimo faz da sua religiosidade. É verdade que esta defesa poderá tê-lo embaraçado, uma vez que o autor põe a hipótese, embora sob a forma de redução ao absurdo, que Burke seja um católico moderado. Mesmo antes da publicação das *Reflections*, Burke era caricaturado como um católico disfarçado e, após a publicação da crítica à Revolução Francesa, essas caricaturas inundaram a imprensa e era escusado mais este contributo para a polémica.

Segundo Cobban, havia ainda outro motivo para o facto de Burke ignorar a comparação directa na sua resposta, Burke preparava-se para criticar Rousseau na *Letter to a Member of the National Assembly* que estava prestes a ser publicada e, por isso, sendo o tom da sua carta ao autor do panfleto um tom agradável, e tendo este rebatido alguns panfletos de ataque às *Reflections*, Burke não quis enveredar por um terreno que o poria certamente em discordância

com o autor a quem queria agradecer⁵. Após esta primeira aproximação, que tem aqui o atractivo de ter sido conhecida de Burke, embora não conheçamos a sua reacção, muitas outras se seguiram das quais deixamos notícia em nota, já que neste artigo não cabe a sua discussão⁶.

Outra corrente de interpretação, liderada inicialmente por Francis Canavan e Peter Stanlis, defende que um abismo separa os dois autores, afinal, eles partiriam de posições radicalmente opostas no que respeita à valorização do que é importante para a formação do ser humano: enquanto Burke privilegia a tradição, a cultura e o que esta tem a transmitir, Rousseau privilegia a natureza.

Nesta análise dos percursos de Burke e Rousseau deve referir-se ainda Gertrude Himmelfarb, cuja discussão da oposição entre os dois autores se faz através da antítese que a autora estabelece entre duas vias da modernidade a que, segundo a autora, cada um deles pertencia: Rousseau ao Iluminismo francês e Burke ao Iluminismo inglês⁷.

O peso que têm as duas interpretações e a envergadura dos comentadores que consideraram legítima a aproximação entre os dois autores faz que se justifique uma comparação entre alguns aspectos incontornáveis da sua filosofia. Este artigo limitar-se-á à análise das diferenças entre os dois autores no que respeita à concepção da natureza do homem na sua relação com a sociedade.

⁵ Cf. Burke 1967, *Correspondence*, Vol. VI, Copeland Gen. Ed., Cobban, & Smith, Eds., Cambridge & Chicago: University Press, pp. 214-216.

⁶ Aproximam-nos ainda estudiosos como o próprio Cobban 1934, *Rousseau and the Modern State*, London: George Allen & Unwin, pp. 176, 228-38, 241; Cobban 1960, *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, New York: Barnes & Noble, p. 45 e 56; Sabine 1945, *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Company, pp. 595, 617-8; Vaughan, 1939, *Studies in the History of Political Philosophy*, Vol. II, Manchester: Manchester University Press, pp. 51-2; Osborne 1940, *Rousseau and Burke*, London, New York & Toronto, Oxford University Press,— todo o livro pretende ser uma comparação mas são verdadeiramente comparativos os Caps. VI, IX e X; Ganzin, 1972, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, p. 308; Cammeron 1973, *The Social Thought of Rousseau and Burke*, London: Weidenfeld and Nicolson, LSE; Delannoy 2004, *Burke et Kant Interprètes de la Révolution Française*, Paris: L'Harmattan, pp. 113-4.

⁷ Cf. Himmelfarb 2004, *The Roads to Modernity*, New York: Alfred Knopf, p. 72. Note-se ainda que a distinção entre os percursos dos dois autores foi antecedida por outra posição da autora: num artigo publicado no *The Journal of Modern History*, "The American Revolution in the Political Theory of Lord Acton", Dezembro de 1949, Gertrude Himmelfarb compara Burke com Rousseau considerando-os próximos: "Burke himself, it might be pointed out, fits the model of the "true individualist" only with some judicious pruning. His theory of the state is not far removed from that of Rousseau, for he identified the state with society, defining it as "a partnership in all art; a partnership in every virtue, and in all perfection." (p. 294, n. 2). Neste ponto parece-nos irreconciliável a afirmação de um verdadeiro individualismo em Burke com a sua defesa de uma sociedade cujo pacto se estabelece entre gerações e em que cada um apenas se pode considerar um elo da cadeia, responsável pelos seus atos perante os que o antecederam e perante os que lhe sucedem, impedido de se assumir como isolado em todas as circunstâncias em que essa assunção levasse à quebra da cadeia. Por outro lado este "contrato" burkeano também nada tem a ver com o contrato social de Rousseau e a identidade que é possível encontrar entre Estado e Sociedade em Burke está mais próxima da concepção de Suarez.



Encontrar citações de ambos que veiculam as mesmas posições acerca de vários assuntos não é de admirar, nem de valorizar excessivamente como ilustrativo da sua proximidade: são ambos autores multifacetados que podem pontualmente coincidir em uma ou outra observação. Considerar que os dois autores estão em pólos opostos de um modo universal e sistemático seria tratar a ambos como monolíticos, o que nos afastaria da verdade em relação a qualquer deles⁸ e não teria em conta a ambiência moderna em que ambos se inserem e da qual ambos herdaram e que faz que exista entre eles esse denominador comum.

Mas, se podemos admitir uma coincidência ocasional de opiniões, já encontrar concordância profunda entre as duas formas de pensamento, é mais difícil.

Natureza humana em Burke e Rousseau

O estado de natureza, aparece comumente como uma explicação das condições de possibilidade de existência da sociedade, como o postulado inicial de um percurso humano que desde sempre se conhece social. Burke refere-se uma vez a esse momento inicial com carácter hipotético, caracterizando a sociedade inicial com alguns traços que poderiam ter parecença com a descrição que Rousseau faz da sociedade primitiva: reconhece-lhe os fracos elos entre os homens e a grande liberdade experimentada; considera o processo decisório como muito moroso

⁸ Harrod estabelece uma comparação com base na classificação do seu tipo de pensamento: "Rousseau (...) is far beyond the range of Burke in theoretical philosophy as Burke is beyond Rousseau's range in practical wisdom. Burke had not the power of precise logic which would have enabled him to meet Rousseau at all on the high philosophical plan (...) As a romantic Rousseau probes deep into the human heart, lifts the veil, turns our attention back to elemental and universal passions, stirs, moves, shocks. That was not at all Burke's milieu. For all his poetic imagination, Burke was essentially a man of business, state papers, bustle and conventionality. It is not to belittle Burke's greatness in his own field to say that it showed a considerable narrowness that he could see in Rousseau only a perverted egoist" Cf. Harrod 1946, "Professor Hayek on Individualism", *The Economic Journal*, Vol. 56, nº 223, p. 440. Para o autor ambos diferem pelo tipo de pensamento: Rousseau é um pensador abstrato, com horizontes mais largos, enquanto Burke é um homem de uma sabedoria aplicada e mais circunscrita. Isso é fundamentalmente verdade, mas insuficiente. Burke usa da abstração, por exemplo, quando reflecte sobre o direito ou sobre o papel da lógica na formação do pensamento é por isso excessivo catalogá-lo como homem incapaz de pensamento abstracto. Este tipo de pensamento é-lhe demasiado suspeito aplicado aos assuntos de natureza prática, julga-o muito tentador e desligado da realidade.

e imperfeito, quando tem de consultar a vontade expressa de todos os membros da sociedade. Contudo, o homem vive em sociedade, uma sociedade rudimentar mas uma sociedade, uma vez que ao falar do tipo de política possível em tais circunstâncias Burke afirma que uma sociedade deste tipo subsistia ainda na Polónia do século XVIII:

Imaginemos um povo sem conhecimento, sem artes, sem indústria, que se agrada e ocupa apenas com a guerra, negligenciando a agricultura, abominando as cidades, e procurando viver da pastorícia e da caça nos pântanos e nas florestas sem limites. Esta gente deve, necessariamente, ter entre si elos muito fracos, as suas ideias acerca do governo serão necessariamente imperfeitas, a sua liberdade e o seu amor à liberdade grandes. Destas disposições com certeza que deve acontecer necessariamente (...) que as noções de autoridade delegada e representação são ideias que nunca entraram na sua imaginação. Assim, quando um tal povo tem de tomar alguma resolução importante, não tem outro modo de concretizar isso senão reunindo todo o corpo da nação, de modo que cada indivíduo dê o seu assentimento à lei e que cada um reciprocamente comprometa o outro com o seu cumprimento. Esta política, se se pode chamar assim, ainda subsiste em toda a sua simplicidade na Polónia.⁹

Alude ainda ao momento de início de uma sociedade afirmando que se pode admitir um ponto de partida em que o estabelecimento do pacto inicial foi voluntário, mas que após esse momento inicial, o indivíduo não mais precisa ratificar o contrato social para que este seja legítimo, porque já se reconhece como homem no seio da sociedade política e isso faz que o seu horizonte esteja à partida condicionado por esta pertença, que é matriz da sua racionalidade alargada.

Não é ao momento do zero cultural e do zero moral que a análise de Burke remonta, nem ele julga importante essa análise das origens da civilização, o dado para o homem é que ele se conhece como tal no seio da sociedade.

O relato que Rousseau faz do estado primitivo do homem postula condições iniciais apenas a partir do que ele mesmo idealiza, para Burke a realidade impõe-se sempre a qualquer conjectura sobre ela. As circunstâncias caracterizam particularmente qualquer assunto que diga respeito ao homem e não podemos ignorá-las sob pena de passarmos a lidar apenas com uma

⁹ "Let us represent to ourselves a people without learning, without arts, without industry, solely pleased and occupied with war, neglecting agriculture, abhorring cities, and seeking their livelihood from pasturage and hunting through a boundless ranges of morasses and forests. Such people must necessarily be united to each other by very feeble bonds; their ideas of government will necessarily be imperfect, their freedom and their love of freedom great. From these dispositions it must happen, of course, that (...) the notion of deputed authority or representation, are ideas that never could entered their imaginations. When, therefore, amongst such a people any resolution of consequence was to be taken, there was no way of effecting it but by bringing together the whole body of the nation, that every individual might consent to the law, and each reciprocally bind the other to the observation of it. This polity, if so it may be called, subsists still in all its simplicity in Poland". Burke 1866 (1827?), *Abridgment of English History, Works VII*, p. 291.

fantasia. Se não há informação sobre qualquer estado pré-social do homem, assumir que antes de ser social o homem era solitário corresponde a aceitar um modelo construído abstractamente com o qual Burke não poderia concordar.

Para este autor a impossibilidade, ou a ilegitimidade, de questionar a matriz social e racional é comparável à impossibilidade de se decidir pertencer ou não à espécie humana, ou se se goza ou não de razão. Estes constituintes essenciais da natureza do homem não podem ser objecto da sua escolha e isso não significa ausência de liberdade, significa apenas a presença de uma liberdade definida, específica. Significa a impossibilidade de atentar contra a matriz que garante a sua existência como homem, dotado de uma liberdade verdadeiramente humana e racional, sob pena de pôr em risco a sua condição humana.

A valorização que Burke faz da herança cultural acumulada e enraizada, a que chama *prescrição*, em sentido lato, indicia uma humildade intelectual que privilegia as conquistas do saber, que transcendem os sujeitos individuais e que se identificam com uma sabedoria da espécie, em relação à inovação arrogante. A verdadeira natureza racional do homem realiza-se apenas socialmente e o capital de razão em cada homem é modesto é por isso os indivíduos fazem melhor abastecer-se no capital de toda a sociedade e dos séculos¹⁰. A adopção de regras de convivência aperfeiçoa o homem mas não o faz mudar de condição; os costumes ou maneiras adoptados em sociedade são criações mais perfeitas quando testadas no tempo e obra de várias gerações.

Em Rousseau, no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Discours*), não pretendendo ser histórico, e por isso mesmo, este estado solitário inicial aparece narrado como propriamente humano e mais próximo da verdadeira natureza do homem, estado no qual o homem poderia ter permanecido indefinidamente. A aparente historicidade do relato de Rousseau é logo no início do texto enquadrada para que o leitor a entenda de outro modo:

Comecemos então por afastar todos os factos, porque eles não importam nada para a questão. Não devemos tomar por verdades históricas as investigações nas quais podemos entrar a este propósito, mas apenas por raciocínios hipotéticos e

¹⁰ "You see, Sir, that in this enlightened age I am bold enough to confess that we are generally men of untaught feelings: that, instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree; and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them. We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that the stock in each man is small, and that the individuals would do better to avail themselves of the general bank and capital of nations and of ages". Burke 1865 (1790), *Reflections on the Revolution in France (RRF)*, *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Vol. III, Boston: Little, Brown and Company, p. 346.

condicionais, mais próprios para esclarecer a natureza das coisas do que para demonstrar a sua verdadeira origem¹¹

De resto, é ainda uma observação do prefácio ao *Discours*, este estado do homem já não existe, talvez nunca tenha existido e provavelmente nunca existirá¹². O relato do estado de natureza é um relato de uma abstração do homem, a quem se pretende ter eliminado tudo o que lhe foi dado pela sociedade, e tem por objectivo revelar a “natureza das coisas”. A interpretação desta *natureza das coisas* corresponde ao caminho que, segundo Rousseau, a espécie teria feito desde as origens ao presente e reflecte os traços essenciais do homem¹³.

A narrativa que aparece no *Discours*, sobre um estado natural prévio à sociedade, aliada ao juízo moral que Rousseau dela faz, constitui a reivindicação por parte do autor de uma natureza estruturalmente individualista para o homem, cuja manutenção num estado a-social teria preservado a espécie humana da decadência: a sociedade introduziu o aperfeiçoamento do sujeito individual e a decadência da espécie¹⁴. Portanto, paradoxalmente, a sociedade que aparentemente faz o indivíduo sair de si mesmo, noutros pontos Rousseau reconhece esse mérito à Sociedade Política, teria fortalecido o indivíduo mas enfraquecido a espécie.

A saída do estado de natureza é justificada apenas pela necessidade premente¹⁵. Essa necessidade imperiosa, Rousseau não identifica especificamente qual terá sido, explicando apenas que é o decurso do tempo e a marcha indefectível para o aperfeiçoamento que conduzem o homem à condição social, quando os obstáculos, que impedem a sua permanência no estado

¹¹ “Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu’à en démontrer la véritable origine (...)”. Rousseau 1964 (1754), *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, *Œuvres Complètes* III, Paris: Gallimard, pp. 132-133.

¹² Cf. Rousseau 1964 (1754), p. 123.

¹³ A propósito da ambiguidade do tratamento do conceito de natureza no *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Etienne Gilson afirma: “Man in the state of nature is man in the state where Rousseau himself would like to be. In no less extraordinary a sentence, Rousseau adds: “There is, I feel, an age at which individual man would like to stop; ask yourselves at what age you which your species had stopped.” in short, the state of nature is the state of mankind in which you dream to live” Gilson, E., Langan, T. 1964 (1963), *A History of Philosophy- Modern Philosophy*, New York: Random House, p. 368; um outro crítico de Rousseau, Joseph De Maistre dirá: “Rousseau qui abuse de tous les mots, abuse, plus que de tout autre, de celui de *nature*. Il l’emploie sans le définir, à chaque page du discours sur l’inégalité des conditions; il en fait tout ce qu’il veut il impatient le bon sens. De Maistre s. d., *Examen d’un Écrit de J.-J. Rousseau sur l’inégalité des conditions parmi les hommes*, *The French Revolution Research Collection, Les Archives de la Révolution Française*, Oxford: Pergamon Press, p. 530.

¹⁴ “L’exemple des Sauvages qu’on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du Monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l’individu, et en effet vers la décrépitude de l’espèce”. Rousseau 1964 (1754), p. 171.

¹⁵ Cf. Rousseau 1964 (1754), pp.164-165.

de natureza, vencem as suas resistências a sair desse estado. O estabelecimento da sociedade aparece associado à fragilidade da natureza, a circunstâncias internas – não podem ser externas porque esta condição de fragilidade aparece descrita como universal – que tornaram inevitável a fundação da família e de comunidades mais alargadas, que estão, no seu início, associadas à perda de qualidades físicas e a um certo enfraquecimento animal¹⁶.

Esta mudança processar-se-ia através de uma faculdade distintiva do humano, a *perfectibilidade*, que, juntamente com as dificuldades e os obstáculos é responsável pela compulsão que leva o homem a afastar-se do quadro que Rousseau traça dele no estado de natureza: um ser isolado, sem o domínio da palavra, pré-racional, não sociável, sem laços permanentes com os outros¹⁷. Porque é que não é apenas esta faculdade a responsável pelo progresso humano? Porque o próprio Rousseau admite que as dificuldades concretas são responsáveis pela passagem da perfectibilidade de potência a acto.

A noção de natureza "humana" que Rousseau apresenta é simultaneamente infra-humana e destinada a ultrapassar-se a si própria: "O homem selvagem, entregue apenas ao instinto pela natureza, ou antes compensado do instinto que talvez lhe falte por faculdades capazes de o suprirem primeiro e depois de o elevarem muito acima da natureza, terá todavia começado pelas funções puramente animais"¹⁸. Ela é essencialmente potência, destinada a actualizar-se na história indefinidamente, neste aspecto Rousseau não estaria muito afastado de Burke que também admite que o homem é um ser que evolui e, por isso, destinado a criar-se a si mesmo. Há um testemunho da aprovação de Burke a Rousseau: no *Annual Register* para o ano de 1759 quando Burke faz a recensão da versão inglesa da *Lettre a M. D'Alembert*. Neste texto Rousseau faz algumas afirmações sobre a natureza humana com as quais Burke concorda:

¹⁶ Como era entendido na *Devotio Moderna*, veja-se, por exemplo, a *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, também em Rousseau são diferentes os movimentos da natureza e da Graça: um certo movimento tendente a fortalecer a dimensão espiritual do homem enfraquece as suas aptidões físicas. Também Kant comentará favoravelmente este aspecto do pensamento de Rousseau: "ele mostra com justeza o inevitável conflito da cultura com a natureza do género humano, como uma espécie física, na qual cada indivíduo deveria atingir plenamente a sua destinação" (*Mutmasslicher Anfang Menschengeschichte*, Ak, VIII, p. 116) Citado e traduzido por Soromenho Marques (1998), *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa: Colibri, p. 343.

¹⁷ Apesar de existirem algumas semelhanças entre este estado e o descrito por Burke há uma diferença fundamental: o estado descrito por Burke é um estado racional e social: os homens têm uma ideia imperfeita de governo, mas têm alguma ideia de governo; gostam da liberdade e têm poucos laços entre si mas têm alguns laços.

¹⁸ "L'Homme sauvage, livré par la Nature au seul instinct, ou plutôt dédommagé de celui qui lui manque peut-être, par des facultés capables d'y suppléer d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celle là, commencera donc par les fonctions purement animales" Rousseau 1964 (1754), pp. 142-143.

A natureza é a mesma reconheço; mas a natureza, modificada pela religião, pelo governo, pela lei, pelos costumes, pelo preconceito, pelos climas, torna-se tão diferente dela mesma, que deixa de ser apropriado perguntar o que é adequado ao homem em geral, mas o que é conveniente para ele num determinado lugar ou país¹⁹.

Nas *Reflections*²⁰, Burke dirá sensivelmente o mesmo, quando afirma que os homens, modificados pelo facto de pertencerem à cidade ou ao campo e de serem influenciados por factores culturais específicos, acabam tão diferentes uns dos outros como se pertencessem a diferentes espécies²¹, mas a concordância acaba neste âmbito mais geral.

Rousseau julga que enquanto os animais seguem a natureza de modo predeterminado, no homem, a perfectibilidade autonomiza-o da natureza e torna-o com o decorrer do tempo em tirano de si mesmo e dela. Há nestas afirmações sobre o estado inicial do homem alguma contradição em Rousseau: por um lado refere-se ao comportamento do homem como inicialmente instintivo e apenas posteriormente racional, por outro lado admite que o homem se distingue dos animais especialmente pela sua qualidade de agente livre, que não atribui ao facto de ele ter entendimento²². Ora, se o instinto do homem lhe permite alguma vez ser agente livre, convinha admitir que o seu "instinto" é, *ab initio*, diferente do instinto animal. Talvez devesse então haver lugar à consideração de que o homem é desde o início um ser racional e que a sua razão se aperfeiçoa mas não se adquire e que só pode ser ela a responsável pela acção livre do homem.

O tratamento que Rousseau dá à perfectibilidade, responsável pela saída do estado animal, permanecerá sempre ambíguo, como se simultaneamente considerasse a inevitabilidade da marcha da natureza humana no sentido da plena humanização, e a tendência para esta natureza, em certa medida, se negar e ultrapassar-se a si própria, por um lado, como a grande glória do humano - o homem deve agradecer à sociedade o ter-se tornado mais que homem - e,

¹⁹ "Nature is the same I allow; but nature, modified by religion, government, law, customs, prejudice, and climates, becomes so different from itself, that we must no longer enquire for what is suitable to man in general, but what is proper for him in such a place or country". *Annual Register for the Year 1759*, p. 480. Versão electrónica: www.bodley.ox.ac.uk/cgi-bin, acedida no ano de 2004. A versão original deste texto é: "L' homme est un, je l' avoue; mais l' homme modifié par les religions, par les gouvernements, par les lois, par les coutumes par les préjugés; par les climats, devient si différent de lui-même; qu' il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel temps ou dans tel pays» Rousseau 1995 (1758), *A M. D'Alembert, Sur Son Article "Genève" dans le VII e Volume de L' encyclopédie, et Particulièrement sur le Project d' Établir un Théâtre de Comédie en Cette Ville, Oeuvres V*, Paris: Gallimard, p. 16.

²⁰ Burke 1865 (1790), p. 477.

²¹ Cf. Burke 1865 (1790), p. 477.

²² "Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre", Rousseau 1964 (1754), p. 141.

por outro lado, um princípio de destruição da comunhão "natural" do homem com os outros animais: "o homem que medita é um animal depravado"²³ e a fonte de muitos dos males que assolam o homem e que proviriam do facto dele se ter desviado de uma forma de viver simples e solitária que nos tinha sido destinada pela natureza.

No *Contrat Social* Rousseau refere-se à passagem da condição solitária para a condição social, admitindo, não a transição progressiva a que alude no *Discours*, mas uma mutação operada pela instituição da sociedade política e que resulta da intervenção do legislador:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se em condições de mudar, por assim dizer a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que por ele mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior do qual este indivíduo receba de algum modo a sua vida e o seu ser; de alterar a constituição do homem para a reforçar; de substituir a existência física e independente que nós recebemos da natureza por uma existência parcial e moral. Numa palavra, é preciso que ele retire ao homem as suas forças próprias para lhe dar [umas] que lhe são estranhas, e das quais ele não se pode servir sem o auxílio de outrem. Quanto mais estas forças naturais estão mortas e aniquiladas, mais as adquiridas são grandes e duráveis, mais também a instituição é sólida e perfeita: de modo que se cada cidadão não é nada, não pode nada senão através de todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode dizer-se que a legislação está no mais alto ponto de perfeição que ela pode atingir²⁴

A força da sociedade política residiria justamente no enfraquecimento das forças particulares e no aumento da força do todo, a qual seria superior à soma das forças particulares. A passagem do estado de natureza ao estado civil produziria no homem, através da predominância da razão, uma mudança que se caracterizaria pelo surgimento da lei e da necessidade de lhe obedecer, a qual viria substituir o primitivo instinto, e a conduta do homem deixaria de reger-se pelo seu arbítrio e pelas suas forças e passaria daí em diante a reger-se pela força que promana do todo, passando a ser conduta moral.

²³ Cf. "(...)L'homme qui médite est un animal dépravé." Rousseau 1964 (1754), p. 138.

²⁴ «Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grands et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite: en sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre". Rousseau 1964 (1762), *Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique, Oeuvres*. III, pp. 381-382.

O homem deveria bendizer para sempre o instante privilegiado que o tinha arrancado à condição de “animal estúpido e limitado” e o tinha tornado um ser inteligente²⁵, capaz de abdicar das suas próprias forças e sujeitar-se à força das leis, retirando disso todo o benefício. A perfeição humana é o homem tornar-se não animal.

Em *Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique*, ideia que aparece também em *Discours*, Rousseau faz uma análise do enfraquecimento do homem como animal, conseguido pela facilitação das tarefas que a vida em sociedade lhe permite e considera este advento da faculdade racional que permite ao homem viver em sociedade, aperfeiçoar-se a si próprio e à espécie, e viver segundo a moral, um renascimento e o surgir de uma nova condição humana. Se esta conclusão fosse definitiva e a adesão fosse inequívoca poderíamos encontrar semelhanças com Burke, mas não será totalmente assim.

Há argumentos nos dois autores que levaram a considerações diversas sobre a ideia de realização humana. Para Burke a natureza humana é uma natureza originariamente social, estruturalmente racional, por isso moral, tem o estigma do pecado original, é boa, com limitações intrínsecas que a impedem de, por si só, chegar à perfeição, mas deve buscar o aperfeiçoamento e precisa por isso mesmo dos meios que Deus colocou ao seu alcance para concretizar essa realização, e Deus não faltou com nenhum meio para que o homem se realize²⁶, desses meios faz parte a sociedade política. Para Burke, a racionalidade humana encontra o seu modo de realização nas suas criações, cristalizadas ao longo do tempo em diversos modos de vida social, nas “maneiras” e nos “preconceitos”, que são formas éticas, de uma ética menor, é verdade, mas éticas e, sobretudo, estéticas que, como uma roupagem, vestem a indigência humana original e ajudam a consolidar as conquistas do espírito. Rousseau, embora fale da importância das maneiras e dos costumes²⁷, considera que a natureza do homem integrado em sociedade tanto encontra a sua autenticidade através das formas convencionais como fora delas.

A concepção de uma natureza humana verdadeiramente social faz que Burke considere que não há nenhum momento no qual o homem se encontre livre dos laços morais com o

²⁵ Rousseau 1964 (1762), p.364. É curiosa esta análise de Rousseau, que do animal estúpido faz surgir o homem e que admite pacificamente que o “animal estúpido” se deu conta da necessidade de estabelecer uma sociedade política, para mais quando se afirma que essa seria uma condição universal da humanidade, não haveria lugar para uma interpelação exterior que fizesse o homem optar por um outro modo de vida.

²⁶ “there is nothing that God has judged good for us that He has not given us means to accomplish, both in the natural and the moral world” Burke 1865 (1780), *Speech A Plan for the Better Security of the Independence of Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and other Establishments, Works II*, p. 357.

²⁷ Veja-se, por exemplo, as *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* e também alguns aspectos do *Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique*

outro²⁸, não há nenhum momento prévio a esta condição de ser social. Em Burke não há nenhuma mudança drástica na condição humana, apenas há o crescimento inerente à sua natureza, a perfectibilidade que Burke admite é também constante mas não muda essencialmente a natureza, apenas a aperfeiçoa.

É facto que também Burke considera a natureza humana essencialmente construída, deriva daí a sua paradigmática expressão “a arte é a natureza do homem”²⁹ e o homem é um ser que em parte a si mesmo se constrói mas esta característica é a natureza do homem, não há nenhum ressalto nem nenhuma traição à natureza como parece haver no caso de Rousseau.

Em Rousseau, partimos de uma natureza humana ‘boa’³⁰, embora não acabada e perfectível, de si mesma solitária, mas que a necessidade forçou à sociabilidade, a sua perfectibilidade permite a transformação da sua natureza, uma metamorfose que culmina na sua realização como cidadão. Como bem sublinha Strauss, e a citação do *Discours* anteriormente usada refere, a natureza humana em Rousseau não é, no início, verdadeiramente humana³¹, enquanto em Burke isso não acontece.

Se, a partir dos textos, conseguíssemos afirmar que Rousseau, após ter tecido os maiores elogios à entrada do homem em sociedade, não vinha de novo defender o isolamento do homem encontraríamos mais uma proximidade entre os dois autores, mas isso não acontece. A ideia de que a sociedade corrompe e que a natureza humana tem a ganhar em preservar-se da influência nefasta que esta tem sobre si aparece recorrentemente.

²⁸ Cf. Burke 1866 (1796-7), *Three Letters Addressed to a Member of the Present Parliament on the Proposals for Peace With the Regicide Directory of France I*, Works. V, p. 321. Já para Rousseau o homem primitivo não mantinha laços morais com o seu semelhante. Cf. Rousseau 1964 (1754), p. 152.

²⁹ Cf. Burke 1866 (1791), *Appeal from the New to the Old Whigs*, Works IV, p. 176.

³⁰ “Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j’ai raisonné dans tous mes écrits, et que j’ai développé dans ce dernier avec toute clarté dont j’étais capable, est que l’homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l’ordre; qu’il n’y a point de perversité originelle dans le cœur humain, est que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits». Rousseau 1969 (1766), *Lettre à Christophe de Beaumont*, Œuvres IV, pp. 925-926.

³¹ Strauss, em *Natural Right and History*, analisa a razão pela qual Rousseau substitui a noção do homem animal racional por esta nova noção: a linguagem é prévia ao aparecimento da razão e como o homem primitivo aparece como a-social e não dotado de linguagem ele acaba por aparecer também como irracional e pré-moral o que faz do homem natural um ser sub-humano. O homem não tem verdadeiramente uma constituição natural porque tudo o que é especificamente humano é adquirido e sustenta-se no artifício e na convenção Cf. Strauss 1954, *Droit Naturel et Histoire*, Paris: Plon, pp.279-80. Idêntica observação é feita por Viriato Soromenho Marques em *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, onde este autor sublinha a diferente conotação que Rousseau dá às categorias usadas no seu tempo e o carácter fundamentalmente histórico e de processo que tem a humanidade do homem: “Rousseau utiliza as categorias da sua tradição. Estado natural, contrato social, são conceitos usuais e habituais desde os finais do século XVII no pensamento e cultura europeias. A novidade é que enquanto para um Locke, por exemplo, a realidade moral do homem está já essencialmente consumada no selvagem livre, para Rousseau ela requer a realização de uma acção no tempo, trata-se não de um dado, mas de uma tarefa histórica” p. 339.

Conclusões

De facto, a proximidade histórico-cultural entre os dois autores permite que possam existir pontos de contacto mas não se pode afirmar que ambos comunguem da mesma noção de natureza humana. Para Burke há uma matriz que se desenvolve no contacto com a sociedade, e que é de si mesma social. Um "princípio prolífico" que define o modo como uma determinada natureza pode desabrochar em contacto com outras naturezas idênticas à sua, mas cujo resultado final desse desenvolvimento pode ser diferente de acordo com o meio circundante que o acolhe, por isso "a arte é a natureza do homem". Mas, a plasticidade da natureza humana não põe em causa que haja efectiva e originariamente uma natureza humana cuja essência é ser social. É verdade também que sem a sociedade civil a natureza humana não poderia desenvolver todas as perfeições de que é capaz, e a sociedade é vista como um instrumento para que o homem se possa desenvolver plenamente no plano moral³². O Estado, como Burke afirma numa passagem célebre das *Reflections* é uma parceria cultural e moral.

Burke foi também um historiador, chegou a ter com Dodsley, o seu editor, o compromisso de escrever uma história de Inglaterra. Também na sua compreensão da natureza humana há traços de uma mentalidade histórica: os homens e as civilizações mudam e evoluem. No seu tratado *Abridgment of English History* Burke tem afirmações que se aproximam de algumas afirmações de Hegel em *Die Vernunft in der Geschichte*, ao considerar que as manifestações da razão individual nunca ultrapassam as da civilização em que se inserem. Ao julgar o homem devedor da sua civilização e da história Burke antecipava o romantismo e, de algum modo, rebelava-se contra um espírito individualista comum no século XVIII.

Em Rousseau, temos de admitir alguma deriva no seu pensamento. Na carta que escreve a D'Alembert o autor aceita que o homem se constrói na sociedade e que antes dela é um ser limitado e mesmo desprovido de razão. A sociedade é determinante para o que cada um se torna: a sociedade promove o homem de um ser limitado e estúpido a um ser racional ultrapassando-se a si mesmo, descobrindo a sua razão e, com a sua inserção na sociedade, descobrindo também a moralidade.

³² "Persuaded that all things ought to be done with reference, and referring all to the point of reference to which all should be directed, they think themselves bound, not only as individuals in the sanctuary of the heart, or as congregated in that personal capacity, to renew the memory of their high origin and cast, but also in their corporate character to perform their national homage to the Institutor and Author and Protector of civil society, without which civil society man could not by any possibility arrive at the perfection of which is nature is capable, nor even make a remote and faint approach to it". Burke 1865 (1790), p. 361.

A evolução do pensamento do genebrino vem a desmentir a indicação de que a entrada em sociedade é uma promoção da condição humana ao voltar uma e outra vez à ideia de uma natureza humana ou naturalmente solitária, ou primitivamente boa que posteriormente se corrompe, parece que Rousseau se vai progressivamente identificando mais com a linguagem do seu tempo e as posições mais individualistas em moda no século XVIII, vão tomando conta do seu pensamento.

A verdade é que se quisermos encontrar coerência e unidade no que Rousseau pensa acerca da natureza humana teremos alguma dificuldade, uma permanente tensão perpassa as diferentes posições que adopta a este respeito, a problematicidade da sua concepção de natureza humana é dificuldade que o próprio vivenciou acerca da compreensão de si mesmo.

Fontes

1. Burke (?) *Annual Register* for the Year 1759.
2. Burke 1865 (1780), *Speech A Plan for the Better Security of the Independence of Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and other Establishments, The Works of the Right Honorable Edmund Burke, Vol II, (Works nº Vol.)* Boston: Little, Brown and Company.
3. Burke 1865 (1790), *Reflections on the Revolution in France, Works III*, Boston: Little, Brown and Company.
4. Burke 1866 (1791), *Appeal from the New to the Old Whigs, Works IV*, Boston: Little, Brown and Company.
5. Burke 1866 (1796-7), *Three Letters Addressed to a Member of the Present Parliament on the Proposals for Peace With the Regicide Directory of France I, Works V*, Boston: Little, Brown and Company.
6. Burke 1866 (1827?), *Abridgment of English History, Works VII*, Boston: Little, Brown and Company.
7. Burke 1967, *Correspondence*, Vol. VI, Copeland Gen. Ed., Cobban, & Smith, Eds., Cambridge & Chicago: University Press.
8. Rousseau 1964 (1754), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Œuvres Complètes III, (Œuvres nº Vol.)* Paris: Gallimard.
9. Rousseau 1964 (1762), *Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique, Œuvres III*, Paris: Gallimard.
10. Rousseau 1969 (1766), *Lettre à Christophe de Beaumont, Œuvres IV*, Paris: Gallimard.

11. Rousseau 1995 (1758), *Lettre à M. D'Alembert, Sur Son Article "Genève" dans le VII e Volume de L'encyclopédie, et Particulièrement sur le Project d' Établir un Théâtre de Comédie en Cette Ville, Œuvres V*, Paris: Gallimard.

Outros Estudos

1. Cammeron 1973, *The Social Thought of Rousseau and Burke*, London: Weidenfeld and Nicolson, LES.
2. Cobban 1934, *Rousseau and the Modern State*, London: George Allen & Unwin.
3. Cobban 1960, *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteen Century*, New York: Barnes & Noble.
4. Cone 1957, *Burke and the Nature of Politics, The age of American Revolution*, Kentucky: University of Kentucky Press.
5. De Maistre s. d., *Examen d'un Écrit de J.-J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*, The French Revolution Research Collection, Les Archives de la Révolution Française, Oxford: Pergamon Press.
6. Delannoy 2004, *Burke et Kant Interprètes de la Révolution Française*, Paris: L'Harmattan.
7. Ganzin 1972, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Paris.
8. Gilson, E., Langan, T. 1964 (1963), *A History of Philosophy- Modern Philosophy*, New York: Random House.
9. Harrod 1946, "Professor Hayek on Individualism", *The Economic Journal*, Vol. 56, nº 223
10. Hearnshaw 1931, *The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era*, New York: Barnes and Noble.
11. Himmelfarb 2004, *The Roads to Modernity*, New York: Alfred Knopf.
12. _____ "The American Revolution in the Political Theory of Lord Acton", *The Journal of Modern History*, Dec. 1949.
13. Mercier 1791, *De J. J. Rousseau, Considéré Comme l'Un des Premiers Auteurs de la Révolution*, Paris: Buisson.
14. Osborne 1940, *Rousseau and Burke*, London, New York & Toronto, Oxford University Press.
15. Sabine 1945, *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Company.
16. Soromenho Marques (1998), *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa: Colibri.
17. Stanlis 1992, "Burke, Rousseau and the Revolution", in Blakemore 1992, *Burke and the French Revolution*, Bicentennial Essays, London: The University of Georgia Press.
18. Stanlis, "Burke and the Sensibility of Rousseau" in: Stanlis 1991, *Burke, the Enlightenment and the Revolution*, USA and UK: Transaction Publishers.
19. Stephen 1962 (1876), *The History of English Thought in Eighteen Century*, Vol. II, New York & Burlingame: A Harbinger Book.
20. Strauss 1954, *Droit Naturel et Histoire*, Paris: Plon.

21. Vaughan, 1939, *Studies in the History of Political Philosophy*, Vol. II, Manchester: Manchester University Press.

Abstract

When the relationship between Burke and Rousseau is being evaluated, the most common stance is to consider that these two authors are at opposite poles. What some specialists, acquainted with both authors, assert is that the interpretation that sees them as opposites is based on a superficial evaluation and that, if we set aside any preconceptions and apparent divergences, we would find more common ground than we expected. This article aims to analyse the differences in the way of thinking of each of them as regards the concept of human nature.

Key-Words: Human nature: Philosophy; Burke; Rousseau

Resumo

Quando se trata de apreciar a relação entre Burke e Rousseau a posição mais comum é considerar, a partir do pensamento dos dois autores, que eles estão em polos opostos. Apesar das divergências, aquilo que alguns estudiosos, conhecedores quer de um quer de outro autor, afirmam é que a aceção que os interpreta como opostos se baseia numa apreciação superficial e que, se pusermos de parte o preconceito e as aparentes divergências, encontraremos mais pontos de contacto do que esperaríamos encontrar. Este artigo limitar-se-á à análise das diferenças entre os dois autores no que respeita à concepção da natureza do homem na sua relação com a sociedade.

Conceitos Chave: Natureza humana; filosofia, Burke, Rousseau



Rousseau a meditar no parque La Rochecordon