

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

TAMÍRIS MOREIRA SIMÃO

CONSCIÊNCIA E VONTADE GERAL: DA NATUREZA AO ESTADO

BELO HORIZONTE

2017

TAMÍRIS MOREIRA SIMÃO

CONSCIÊNCIA E VONTADE GERAL: DA NATUREZA AO ESTADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Newton Bignotto de Souza

BELO HORIZONTE

2017

100 Simão, Tamiris Moreira
S588c Consciência e vontade geral [manuscrito] : da natureza ao
2017 Estado / Tamiris Moreira Simão. - 2017.
104 f.
Orientador: Newton Bignotto de Souza.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Rousseau, Jean Jacques, 1712-1778. 3. Vontade - Teses 4. Consciência - Teses. 5. Amor - Teses. I. Bignotto, Newton. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

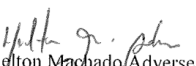
Consciência e vontade geral: da natureza ao Estado

TAMÍRIS MOREIRA SIMÃO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 07 de julho de 2017, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Newton Bignotto de Souza - Orientador
UFMG


Prof. Helton Machado Adverse
UFMG


Prof. Carlos Gabriel Kszan Pancera
UFMG

Belo Horizonte, 7 de julho de 2017.

Quase todos desconhecem igualmente sua exata liberdade e sua verdadeira servidão. Amaldiçoam seus grilhões, embora, às vezes, deles se vangloriem. Por outro lado, seu tempo escoá-se em pequenos e inúteis desregramentos; não sabem tecer para si próprios o mais leve jugo. Por mim, aspirei mais à liberdade do que ao poder e, se o procurei, só o fiz porque ele a favorece. O que me interessava não era uma filosofia de homem livre (todos aqueles que abordam esse tema causaram-me imenso tédio), mas uma técnica através da qual pretendia alcançar o ponto em que nossa vontade se articula com o destino e onde a disciplina secunda a natureza, em lugar de contê-la.

Marguerite Yourcenar, Memórias de Adriano

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, pelo amor, respeito e apoio incondicional ao longo de todo o processo.

Ao meu orientador, Newton Bignotto, por toda a paciência, gentileza, sensibilidade, apoio, disponibilidade; e por todos os comentários, correções, orientações e sugestões.

Aos professores da Pós Graduação em Filosofia da UFMG com quem tive a oportunidade de aprender e que sempre souberam ensinar com respeito e diálogo. Em especial, aos professores da linha de Filosofia Política.

Aos meus orientadores de graduação: Cássio Corrêa Benjamin e Fabio de Barros Silva, que tanto me ensinaram e nunca deixaram de me apoiar.

Aos amigos que fiz durante o mestrado, pelas conversas e trocas.

Aos melhores amigos que a vida me trouxe, em especial, Luan e Shênia, por contribuírem, cada um a sua maneira, para que eu nunca pensasse em desistir; e por trazerem leveza aos meus dias mais difíceis.

Por fim, agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pelo financiamento fundamental para a realização desta pesquisa.

RESUMO

Na obra rousseauiana, quando o homem não é capaz de harmonizar o que há nele de natural e social, ocorre uma ruptura e conflito internos. Como forma de solucionar ou remediar esse conflito, Rousseau pensa em algumas alternativas e uma delas é o estabelecimento de uma ordem social capaz de harmonizar a natureza e a sociedade, adaptando as características naturais, e assegurando a existência de um dos principais atributos humanos: a liberdade. Para garantir a liberdade, que Rousseau considera como necessária para que o homem mantenha sua humanidade, o filósofo pensa em duas noções fundamentais: a *soberania* e a *vontade geral*. Em linhas gerais, podemos dizer que quando os cidadãos obedecem às leis que são expressões da *vontade geral*, eles estão seguindo a sua própria vontade e, portanto, permanecem livres. Mas como os cidadãos são capazes de reconhecer em suas próprias vontades, a *vontade geral*? Esse é um problema importante na teoria política de Rousseau, e é isso que buscamos identificar em nossa pesquisa. Para conseguirmos entender esse problema, começamos o nosso trabalho estudando a “natureza humana” e o conflito interno que acontece entre os homens, tendo como base principalmente os textos *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; *Emílio ou da educação* e *Júlia ou a Nova Heloísa*. Ao entendermos a natureza e o conflito, buscamos perceber como as características naturais humanas permanecem em sociedade e quais são suas adaptações. A partir dessa compreensão, notamos que parte da solução do problema está justamente em compreender o papel das características naturais dentro da ordem social. O *amor de si*, sentimento primordial que preserva a vida do homem no estado de natureza, torna-se, também, amor pela sociedade que o conserva; isso faz com que ao pensar em seu próprio bem, ele seja capaz de reconhecer a *vontade geral*. O *amor de si*, no entanto, não é o único elemento necessário para que esse reconhecimento aconteça, e mostramos em nosso texto que ele ainda depende da razão e da consciência. Além disso, o amor à sociedade só pode existir quando ela se apresenta de fato como garantidora de direitos. Desse modo, também percebemos, a partir de textos como *Do contrato social*, *Discurso da economia política* e *Considerações sobre o governo da Polônia*, que é essencial que o Estado mereça ser amado para que os cidadãos consigam identificar a *vontade geral*. Mais do que isso, são necessárias instituições que fortaleçam o liame social e que saibam “desnaturar” o homem, de maneira que ele seja capaz de viver da melhor maneira possível dentro da sociedade. Em nossa pesquisa, portanto, procuramos mostrar que a

identificação da *vontade geral* depende do *amor de si*, da *consciência* e da razão; e de instituições sociais que fortaleçam a ligação dos cidadãos com a pátria.

Palavras-chave: Rousseau; Vontade geral; Consciência; Estado de natureza; Amor de si

ABSTRACT

In Rousseau's work, when man isn't able to harmonize his nature and social acquisitions, there is a rupture and conflict. To solve this problem, Rousseau thinks in some alternatives and one of them is the establishment of a social order that is capable to harmonize nature and society, adapting the natural qualities, and preserving one of the most important human qualities: the liberty. To ensure liberty, which Rousseau believes is necessary for humans to maintain their humanity, the philosopher uses two central conceptions: *sovereignty* and *general will*. Shortly, we can say that when citizens obey the laws, that are expressions of the *general will*, they are obeying their own will and, therefore, they are free. But how are citizens able to recognize, among their wills, the *general will*? This is an important problem in Rousseau's political theory, and this is what we're trying to discover in our research. With the objective of figuring this problem out, we started our work studying the "human nature" and the conflict that happens with men. For this, we studied specially the *Discourse on the origin and the foundations of inequality among men*; *Emile or on education*; and *Julie or the new Heloise*. After we understand human nature and this conflict, we try to realize how the natural qualities in humans remain in society, and how they change in social men. When we understand that, we notice that part of the problem's solution is in how these qualities act in social order. The *self-love* is the primordial sentiment that conserves men's lives in the state of nature, and at the civil state it becomes love for society; when a man thinks about his own preservation and well-being, he's able to recognize the general will. The self-love, however, is not the only necessary thing to make this happen, and we show in our paperwork that it depends also on reason and *conscience*. Furthermore, the love of society can only exist when the society can actually guarantee the citizens' rights. To show that, we studied *The Social Contract*, *Discourse on political economy* and *Considerations on government of Poland*, and we noticed that the State has to deserve to be loved and to provide institutions that are able to make the citizens relate to each other and to State, and to "denature" men, making their lives more harmonic. Therefore, in our research we try to show that the process to recognize the *general will* depends on *self-love*, *conscience*, reason, and social institutions that can strengthen the connection between the citizens and the State.

Key-words: Rousseau; General will; Conscience; State of nature; Self-love

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I	
HOMEM, NATUREZA E CONFLITO	13
1.1 <i>Amor de si e piedade</i>	13
1.2. Ser e parecer: o homem em desacordo consigo mesmo	23
1.3 <i>Consciência: a moral está escrita nos homens</i>	36
CAPÍTULO II	
OS ASPECTOS SOCIAIS DOS SENTIMENTOS NATURAIS E A VONTADE GERAL	45
2.1. Os aspectos sociais da <i>piedade</i> e do <i>amor de si</i>	45
2.2 <i>Consciência; amor de si e vontade geral</i>	54
CAPÍTULO III	
O CONTRATO SOCIAL: SUAS CONVENÇÕES E INSTITUIÇÕES	66
3.1 <i>Soberania, liberdade e vontade geral</i>	66
3.2 A virtude cívica: o <i>amor à pátria</i> e às leis	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUÇÃO

O problema norteador de nossa pesquisa é uma das principais questões do pensamento de Rousseau, a saber: como fazer com que os homens sejam capazes de identificar a *vontade geral* e de estarem conformes a ela? Para tentarmos responder a essa questão, tentaremos mostrar que os cidadãos são capazes de perceber essa *vontade* por meio do sentimento natural do *amor de si*, pela *consciência* e pela razão. Para isso, precisamos entender um pouco da “natureza humana”, e de como essa natureza se manifesta em sociedade.

Começaremos apresentando o homem no estado de natureza, em seguida comentaremos a respeito dos conflitos internos pelos quais o homem social passa por não se conhecer e não saber lidar com sua natureza, para então falarmos a respeito das soluções que Rousseau apresenta para esse conflito. Ela pode se dar pelo autoconhecimento que o homem alcança ao se afastar da sociedade cheia de vícios, ou pela sociedade legítima, com instituições capazes de “desnaturar” corretamente o homem. A sociedade legítima, é claro, é aquela estabelecida pelos termos do *Contrato social* e, como sabemos, um de seus principais fundamentos é a *vontade geral*. É, pois, aí que entra a questão a respeito da identificação e reconhecimento da *vontade geral*, e sobre como são necessárias instituições que auxiliem a estreitar os laços dos cidadãos com a pátria, de modo que cada um seja capaz de se identificar com a *vontade geral*, e de agir em prol do bem comum. Ora, é claro que para falarmos a respeito disso, passaremos por outros pontos relevantes como a necessidade da liberdade e o conceito de *soberania*.

É importante destacarmos aqui que partimos da concepção de que a obra de Rousseau deve ser compreendida como um todo: seus diferentes escritos se complementam e estão de alguma forma interligados. A unidade da obra de Rousseau é uma interpretação majoritária, e encontra defensores como Robert Derathé, Jean Starobinski, Ernst Cassirer, Roger Masters, entre diversos outros. Não nos cabe aqui defendermos os motivos dessa unidade e de que forma as obras se complementam, mas é importante mencionarmos que nos apoiamos nessa interpretação para a elaboração de nosso texto. Partindo do pressuposto de que há essa complementação, indicaremos alguns desses pontos de intersecção com o objetivo de mostrar de que maneira as características trabalhadas por Rousseau como pertencentes ao homem no estado de natureza não apenas continuam presentes, de alguma forma, no homem civil, como também são importantes para a própria sociabilidade e o estado social.

Utilizando a imagem da estátua de Glauco, Rousseau defende que assim como a escultura encontrava-se irreconhecível, muito mais parecida com um animal feroz do que com um deus, o homem social está igualmente desfigurado, sendo difícil compreender qual sua verdadeira natureza se observarmos somente a imagem deformada pelas diversas causas externas. É por isso que, conforme veremos no primeiro capítulo, Rousseau recorre a um cenário hipotético, a partir do qual ele tece conjecturas a respeito de como é verdadeiramente a natureza humana. Para isso, ele imagina o homem “nu”: sem artifícios e sem relações com outros de sua espécie. Por meio desse exercício, ele encontra dois sentimentos anteriores à própria racionalidade, às leis e à sociabilidade: o *amor de si* e a *piedade*. Na primeira seção do primeiro capítulo, mostraremos como esses sentimentos são retratados por Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹, trabalhando o papel deles no estado de natureza. Já no segundo capítulo, veremos de que modo esses sentimentos estão presentes no homem social, de que forma eles contribuem para as primeiras relações interpessoais e para o surgimento das primeiras sociedades, e como o *amor de si*, a *consciência* e a *razão* se relacionam com a *vontade geral*.

Rousseau possuía um propósito ao escrever o *Segundo Discurso*: conhecer o homem. Esse propósito continuou presente em outras obras, e o autor afirmava ser esse seu principal objetivo. Ao conjecturar sobre um estado de natureza, portanto, ele não queria pensar apenas em como seriam os homens antes da sociedade. Despir o ser humano desses “artifícios”, imaginando-o sem eles é um meio de descobrir como *é* o homem. O exercício não tem como finalidade apenas mostrar de que modo ele era ou como seria, mas entender como ele é, quem ele é, ou seja, quem somos nós, qual é a nossa natureza.

É claro que esse não era o único objetivo do *Segundo Discurso*; Rousseau queria também apresentar o que leva os homens a se associarem, e de que forma eles “naturalmente” se associam. Queria mostrar, ainda, que os homens são naturalmente livres e não podem de maneira alguma abdicar dessa liberdade, que o autor defende como a fonte da espiritualidade humana, ou seja, daquilo que faz do homem um homem, e o diferencia de outros animais, conforme veremos especialmente no primeiro e no terceiro capítulos.

O *Segundo Discurso* possui, portanto, diversas prerrogativas para outras obras rousseauianas, e é por isso que começamos o texto por ele. Aliás, é por isso que grande parte dos intérpretes não conseguem deixar de iniciar suas interpretações a partir dele. O título do texto enuncia a busca pela origem das desigualdades, e ao longo de suas poucas páginas,

¹ Ao longo de nosso texto, nos referiremos a esse discurso apenas como *Segundo Discurso*.

Rousseau descreve as características e os sentimentos da natureza humana, os princípios da sociabilidade, a importância do pacto social e, é claro, a origem das desigualdades que, por sua vez, levarão à necessidade da instituição do contrato social.

Voltando ao cenário hipotético: o estado de natureza é um recurso para compreender o homem antes do processo que o corrompeu e o dissimulou, e a partir disso entender o que há de mais original nesse homem. A corrupção, embora modifique sua aparência e torne sua natureza tão difícil de ser reconhecida e percebida não é capaz de exterminá-la. Por mais corrompido que o homem seja na sociedade, ele sempre vai carregar em si o que há nele de natural, e é isso que não podemos perder de vista. As características primordiais que estão presentes no homem no estado de natureza também estão no homem civil. Elas podem ser menos perceptíveis como no caso da *piiedade*, ou adquirirem outros contornos – como acontece com todas elas – mas nunca deixam de existir. É um ponto essencial que defendemos nessa dissertação é que elas não apenas não deixam de existir como compõem parte importante para a própria sociedade.

Iniciaremos o primeiro capítulo com uma seção dedicada especialmente ao *amor de si* e à *piiedade*, conforme retratados no *Segundo Discurso*, ou seja, como eles se manifestam no homem no estado de natureza. Também comentaremos brevemente a respeito da *capacidade de aperfeiçoamento* e *consciência da liberdade* que são as duas características que diferenciam os homens dos demais animais.

Na segunda seção do primeiro capítulo falaremos a respeito da disjunção do homem com sua própria natureza. Todo o processo de transição do estado de natureza para o civil fez com que o homem se corrompesse de tal forma que ele não é capaz de se reconhecer e saber quem ele é. A sociedade e a natureza operam um conflito interno que causa a separação entre o *ser* e o *parecer*. E para remediar esse desacordo do homem consigo mesmo, Rousseau irá propor aquilo que será objeto de nossa terceira seção: que o homem se conheça e aprenda a seguir sua *consciência*.

A *consciência*, Rousseau explica, só existe no homem que já é social, e surge a partir de uma espécie de junção entre o *amor de si* e “as luzes” (Cf. ROUSSEAU, p. 2004a, p. 131), por isso Rousseau não deixa de considerá-la como existente em todos os seres humanos. Se ela não está presente no estado de natureza é porque o homem vive solitário, e não precisa de nenhum guia para suas relações interpessoais. Já quando ele se associa, deve haver algum princípio que conduza suas ações morais. O problema é que a *consciência* não é facilmente

percebida, e é por isso que o autor enfatiza a importância do homem ser capaz de se conhecer e de se manter próximo de si mesmo para que consiga escutá-la e agir moralmente bem.

Um ponto que mencionaremos na terceira seção do primeiro capítulo é que o próprio Rousseau procura esse autoconhecimento e, para atingir seu objetivo, opta pela solidão. Isolado, ele não deixa de pensar que mesmo sendo capaz de ser feliz sozinho, seria ainda melhor poder viver na sociedade com a qual ele sonha. E, nessa comunidade, o amor que os homens sentem por seu próprio bem faz com que eles amem a sociedade que os conserva.

Na primeira seção do segundo capítulo mostraremos que a *piedade* e o *amor de si* continuam presentes no homem social. Enquanto no primeiro capítulo exporemos de que modo esses sentimentos agem no estado de natureza, no segundo capítulo abordaremos suas modificações no homem em sociedade, mostrando ainda que eles são uma espécie de base para a própria sociabilidade humana. É por amar a si mesmo que o homem percebe que é vantajoso se associar, e é pela *piedade* que ele desenvolve a amizade com seus semelhantes.

Na segunda seção do segundo capítulo, veremos como a *vontade geral* se relaciona com a *consciência* e com o *amor de si*. É importante destacar que não pretendemos defender que a *vontade geral* seja derivada do *amor de si*, mas sim que o *amor de si* de certa forma conduz a ela. A *vontade geral* e a possibilidade de seu reconhecimento mesclam a razão, a *consciência* e o *amor de si*. Desse modo, não identificamos a *vontade geral* com a razão, como propõe Ernst Cassirer em sua interpretação, mas também não estabelecemos uma identificação total entre *amor de si* e *vontade geral*. A compreensão da *vontade geral* é alcançada pelo *amor de si*, pela *consciência* e pela razão; sendo operada, portanto, de dentro para a fora: há um reconhecimento interno do cidadão entre sua própria vontade e a *vontade geral*.

Ora, é verdade que, como destaca Victor Goldschmidt, o *amor de si* em Rousseau não possui apenas um caráter de conservação física do indivíduo. Esse sentimento é mais do que isso, e possui diversas implicações. No segundo capítulo, veremos que nosso autor teve influência de filósofos antigos para a construção de sua noção, e a partir disso compreenderemos em que consiste sua originalidade em relação a esse tema.

Ainda no segundo capítulo, procuraremos expor de que maneira a *piedade* e o *amor de si* impulsionam os homens a se relacionar e a decidirem se associar, e como esses sentimentos continuam a ser relevantes na república, auxiliando no fortalecimento e estreitamento dos laços entre os cidadãos; além de proporcionarem o reconhecimento e a solidariedade entre os habitantes de uma mesma pátria.

Mas, se no segundo capítulo veremos que o amor à sociedade é derivado do *amor de si*, no terceiro capítulo mostraremos que esse sentimento, por si só, não é suficiente para fazer com que os homens amem a pátria. Colocar esse sentimento nesses termos faria com que concluíssemos que a sociedade é sim parte da natureza humana. Rousseau, no entanto, no máximo admite que as características naturais humanas podem favorecer as associações. Há uma diferença grande entre a conexão operada pelo *amor de si* que faz com que os homens percebam ser vantajosa a agregação de forças para a própria conservação – e estimula, a partir disso, que ele estenda seus laços de afeto àqueles que são próximos e com quem mantêm suas forças agregadas – e a identificação direta e imediata entre o *amor de si* e o amor a uma estrutura complexa e artificial que é o Estado. Os sentimentos naturais possuem um papel importante para a conexão dos homens com a república, mas as instituições sociais são também essenciais para isso. Ou seja, tentaremos mostrar que mesmo que o amor à sociedade seja derivado do *amor de si*, em uma sociedade complexa como uma república, é essencial que esse sentimento seja nutrido corretamente pelas instituições.

No último capítulo falaremos sobre essas instituições, com ênfase na educação pública republicana. Ora, como procuraremos mostrar, o reconhecimento da *vontade geral* acontece por meio do *amor de si*, *consciência* e *razão*, mas dificilmente um indivíduo que não se sente parte da sociedade conseguirá percebê-la; mais do que isso: dificilmente a sua própria vontade estará de acordo com a *vontade geral*. Na república deve haver, portanto, um sentimento de pertencimento do homem à sua pátria, se ele não se sentir parte da sociedade, ele não a amará como ama a si mesmo, e não perceberá que o bem do corpo político é também o seu próprio bem.

As instituições são um importante meio para impedir ou remediar os conflitos internos que o homem social vive entre a sociedade e sua natureza. O papel dessas instituições não é abafar a voz da natureza no homem social, mas sim conduzir esses sentimentos naturais para suas possibilidades sociais. Embora não desejemos tratar da questão da educação das paixões, consideramos relevante mencionar que a *piedade* e o *amor de si* são sentimentos que fortalecem o liame social, e é importante que as instituições percebam essas possibilidades.

A última seção do nosso capítulo, portanto, será dedicada a mostrar a importância das instituições sociais republicanas para o fortalecimento do amor à pátria e do liame social e como, a partir disso é mais simples para os homens identificarem a *vontade geral* e estarem conformes a ela.

CAPÍTULO I

HOMEM, NATUREZA E CONFLITO

1.1 *Amor de si e piedade*

Um dos principais objetos de estudo de Rousseau é o homem. O tema a respeito do estudo da “alma humana” é central tanto no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, quanto em *Emílio*; e os conteúdos de outras diversas obras rousseauianas nos mostram ser essa uma das principais preocupações do autor. Assim, neste primeiro capítulo da dissertação, teremos como objeto o homem em seu aspecto “metafísico e moral”², tal como o filósofo genebrino o compreende. Desse modo, nos centraremos aqui nos elementos *naturais* da “alma” humana, e em como esses elementos continuam presentes no gênero humano, mesmo após o processo de desnaturação³.

Ainda que a corrupção da natureza seja evidente, as características naturais não são extintas, mas modificadas e adaptadas ao homem no estado civil. Ao longo deste capítulo, estudaremos quais são essas características no estado de natureza, e de que modo elas se modificam na sociedade. Com isso, queremos mostrar como as características que existem no homem solitário, e que estão presentes em cada indivíduo, se transformam no estado civil, tornando-se uma espécie de base das relações sociais e, em certo sentido, até mesmo da própria estrutura política.

Para isso, nos remeteremos, primeiramente, ao *Segundo Discurso*, texto no qual Rousseau pretende caracterizar o gênero humano, recorrendo a um cenário hipotético de

² No *Segundo Discurso*, Rousseau separa a descrição do homem no estado de natureza entre descrição física, e descrição “metafísico e moral”. É a respeito desse aspecto que o autor descreve as características que mencionaremos mais à frente: perfectibilidade, consciência da liberdade, amor de si e piedade; e é nesse sentido que utilizamos a expressão aqui (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 46).

³ Conforme comenta Burgelin: “A natureza do homem é infinitamente mais do que o homem natural, porque ela também contém tudo o que o homem se tornou e pode se tornar seguindo as indicações de sua natureza e essa palavra oscila eternamente entre o sentido estático de simplicidade e o sentido dinâmico de perfeição, sem que Rousseau opte exclusivamente por um deles.” Do original: “La nature actuelle de l’homme est infiniment plus que l’homme naturel, puisqu’elle contient aussi tout ce que l’homme est devenu et peut devenir en suivant les indications de sa nature et que ce mot oscille perpétuellement entre le sens statique de simplicité et le sens dynamique de perfection, sans que Rousseau ait jamais opté délibérément pour l’un d’eux exclusivement” (BURGELIN, 1973, p. 219). Falar sobre a natureza humana nem sempre significa falar sobre o homem no estado de natureza. Os aspectos naturais constitutivos do homem o acompanham no estado civil; mas possuem influências distintas nos homens dentro das sociedades.

estado de natureza. O homem retratado por Rousseau nessa obra é, pois, não apenas anterior a toda a civilização, como também é anterior à própria história. É por isso que no início de seu *Segundo Discurso*, o autor se dirige a todos os homens, de todas as nações, costumes e épocas: “Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quais que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente” (ROUSSEAU, 1988, p. 41).

Rousseau pretende, portanto, analisar o homem despido de tudo o que é social e, para pensar a partir do hipotético estado de natureza, o autor afirma ser necessário um desprendimento dos livros de ciência e de história⁴: “comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão” (ROUSSEAU, 1988, p. 40). Isso porque, segundo o filósofo genebrino, o homem está de tal modo desfigurado, que é somente afastando todos os elementos artificiais presentes nele, que será possível conhecê-lo em sua verdadeira natureza. Para ilustrar a desfiguração do homem, Rousseau recorre à imagem da estátua de Glauco que, deformado pelas causas externas, encontrava-se irreconhecível:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante (ROUSSEAU, 1988, p. 31).

A imagem da estátua de Glauco nos mostra perfeitamente qual é o objetivo do autor: despir o homem de tudo que o mutilou, corrompeu e desfigurou, para reconhecer a sua verdadeira forma. No cenário hipotético traçado por Rousseau, o homem selvagem vive sozinho: seus encontros com outros de sua espécie são fortuitos e, mesmo ao se encontrar com o outro sexo para procriação, separa-se tão logo o ato se concretize. O mesmo acontece entre mães e filhos: quando estes não necessitam mais de socorro para sua conservação, separam-se, para sempre, de suas genitoras.

⁴ Rousseau não deixou de consultar livros de “História Natural”, como eram chamados na época. As notas inseridas no *Segundo Discurso* pelo autor mostram vasto conhecimento sobre os estudos científicos a respeito dos homens e dos animais, bem como os relatos de viajantes que estiveram em contato com tribos indígenas, africanas, etc. No entanto, ele quer chamar atenção para o fato de que o *Discurso* não se baseia nesses livros (ou não inteiramente), mas sim em um exercício especulativo.

O homem, nesse estado, conta apenas com seu próprio corpo: além de não possuir vínculos com outros, também não possui artifícios e instrumentos capazes de auxiliarem em sua sobrevivência. Encontra-se, portanto “errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes (...) bastando-se a si mesmo” (ROUSSEAU, 1988, p. 60). Esse homem, imagina Rousseau, não é muito diferente dos outros animais. Assemelha-se, na verdade, muito mais a uma besta selvagem do que a um ser humano de hoje. No entanto, ele possui duas faculdades que o distingue dos demais animais: a *consciência* da liberdade e a capacidade de aperfeiçoamento⁵.

Ainda que em menor grau, todos os animais têm ideias, e são capazes, inclusive, de combiná-las. Desse modo, Rousseau compreende que o homem não se diferencia dos animais pelo entendimento, mas sim pela “qualidade de agente livre”. Enquanto os demais não são capazes de desobedecer aos seus instintos, o homem possui a consciência da liberdade de escolher obedecê-los ou não: “A natureza manda em todos os animais e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma” (ROUSSEAU, 1988, p. 47). Ricardo Monteagudo avalia que a liberdade só passa a ser necessária para o homem quando os obstáculos na natureza tornam necessária a negação, ou a superação, dos instintos imediatos. Ela age, portanto, de maneira aliada à *perfectibilidade*, ou seja, ela é o que “possibilita ao homem enfrentar as forças naturais ao invés de apenas submeter-se a elas. Se ele apenas se submetesse, pereceria, isto é, teria desaparecido da face da terra quando suas forças naturais não fossem suficientes para mantê-lo” (MONTEAGUDO, 2006, p. 123). Ou seja, a consciência da liberdade e a *perfectibilidade* funcionam conjuntamente, frente às situações que poderiam significar o fim da espécie humana.

A *perfectibilidade* é aquela “qualidade muito específica e a respeito da qual não pode haver contestação” (ROUSSEAU, 1988, p. 47). É ela que possibilita ao homem sair do estado de natureza, trazendo, com isso, todos os males advindos das luzes e da sociedade. A *perfectibilidade* “com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras (faculdades) e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (ROUSSEAU, 1988, p. 47). E conforme Cassirer comenta:

⁵ Aqui nós separamos as características que distinguem os homens de outros animais, que são as qualidades de agente livre e a perfectibilidade, dos *sentimentos* naturais (*amor de si e piedade*). Desse modo, o *amor de si* e a *piedade* serão introduzidos depois.

É da “perfectibilidade” que brota toda inteligência do homem, mas também todos os seus erros; que brotam as suas virtudes, mas também os seus vícios. Ela parece elevá-lo acima da natureza, mas torna-o ao mesmo tempo um tirano da natureza e de si mesmo (CASSIRER, 1999, p. 101).

Ou seja, quanto mais o homem se torna inteligente, mais ele se degenera. Se antes de desenvolver sua razão e de se associar, ele é amoral, à medida que surgem as virtudes, surgem também os vícios. A *perfectibilidade* é sempre acompanhada do declínio. E é também, a partir dessa capacidade, e das necessidades e circunstâncias impostas pela natureza, que o homem transitará pouco a pouco do estado de natureza para o estado civil. Desse modo, ainda que a sociedade não seja natural, o que a leva a existir é uma característica natural dos seres humanos.

Como já dissemos, a transição do estado de natureza para o civil ocorre mediante o alinhamento entre a *perfectibilidade* e a *consciência da liberdade*, sendo importante destacar que essas faculdades existem no estado de natureza em potência, e não em ato (Cf. MONTEAGUDO, 2006, p. 123), sendo atualizadas somente quando as forças da natureza impõem obstáculos que não seriam transponíveis sem o desenvolvimento dessas capacidades⁶. Desse modo, com uma racionalidade ainda muito primitiva e pouco desenvolvida, e sem a existência da linguagem, o homem no estado de natureza é guiado por seus sentimentos naturais:

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos (ROUSSEAU, 1988, p 48).

Ao início do *Segundo Discurso*, logo após expor sua proposta no prefácio, Rousseau nos chama a atenção para o fato de vários autores terem recorrido ao estado de natureza sem, porém – segundo ele –, terem obtido sucesso. Rousseau compreende que ao tentar examinar homens naturais, outros filósofos os conceberam a partir de algum grau de socialização, atribuindo-lhes características que só seriam possíveis em uma sociedade. Essa também é uma consideração feita por Montesquieu, que claramente influenciou o filósofo genebrino. O autor francês aponta que Hobbes não percebeu que “atribuímos aos homens, antes do

⁶ Um dos importantes intérpretes que destacam a inatividade dessas faculdades, antes que outros elementos forcem o seu desenvolvimento, é Bronislaw Baczko. O autor defende que o homem, no estado primitivo, tem como motor de suas ações sua primeira paixão, que é o amor de si (Cf. BACZKO, 1974, p. 90).

estabelecimento de sociedades, o que só poderia acontecer-lhes após esse estabelecimento” (MONTESQUIEU, 1973, p. 35). No entanto, para Rousseau, Montesquieu, assim como os demais autores que conjecturaram a respeito do estado de natureza, errou ao atribuir ao homem natural as noções de justo e injusto. Para Rousseau, retirar todos os atributos sociais do homem também implica em retirar as noções de justiça: “Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil” (ROUSSEAU, 1988, p. 40). Desse modo, fica claro que, para Rousseau, o homem no estado de natureza não possui nenhuma concepção de justiça; essa espécie de compreensão só seria possível a partir de uma racionalidade mais desenvolvida, e de relações sociais suficientemente estreitas.

Uma vez considerado que os homens não possuem vínculos entre si, qualquer tipo de relação moral é inexistente (ROUSSEAU, 1988, p. 55). Desse modo, o homem no estado de natureza é amoral: não pode ser considerado como bom ou como mau, porque essas noções não existem. Há, no entanto, dois importantes sentimentos naturais ao homem, que guiam suas ações: o *amor de si* e a *piedade*⁷. Considerando, pois, esses sentimentos como naturais e princípios das ações humanas, Rousseau destaca que o espírito humano é capaz de encontrar dentro de si “todas as regras do direito natural”.

Os deveres do homem natural não são ditados por outrem, não há qualquer lição moral possível para esse estágio, seus instintos são suficientes para que ele aja sem prejudicar outro desnecessariamente. Enquanto o ser humano for capaz de seguir esse impulso natural “da comiseração, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo” (ROUSSEAU, 1988, p. 35). Ou seja, a *piedade* impedirá o homem de machucar outro, e o *amor de si* fará com que ele o faça caso sua própria vida esteja em risco. A “repugnância inata de ver sofrer seu semelhante” modera o “ardor que consagra o seu bem-estar” (ROUSSEAU, 1988, p. 57). No *Segundo Discurso*, Rousseau descreve a *piedade* como uma “virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis” (ROUSSEAU, 1988, p. 57).

Rousseau também destaca que grandes virtudes são derivadas da *piedade*: a generosidade, a clemência, a humanidade, e até a amizade são consequências desse

⁷ Para Paul Audi, o amor de si e a piedade são os dois princípios que colocam a alma em movimento. De acordo com o intérprete, eles são “deux principes qui font d’une âme une âme” (dois princípios que fazem de uma alma, uma alma). (Cf. AUDI, 1997, p. 83).

sentimento natural de nossa espécie. E sendo certo que o *amor de si* conserva cada homem individualmente, a *piiedade* “moderando em cada indivíduo a ação do *amor de si* mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie” (ROUSSEAU, 1988, p. 58). A *piiedade* é, pois, essencial para o homem no estado de natureza:

Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte (ROUSSEAU, 1988, p. 58).

Mas mesmo com o advento das leis, dos costumes e da virtude, a *piiedade* não deixa de existir no homem social, sendo ainda perceptível nos dias de hoje. Mais do que isso, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, o autor defende que a *piiedade* é ativa mediante a reflexão, com o auxílio da imaginação, que nos permite nos colocar no lugar do outro que sofre. Ou seja, ainda que a *piiedade* já esteja presente no homem no estado de natureza, ela é aprimorada pelo desenvolvimento da razão, especialmente a partir do uso da imaginação. Isso porque a percepção de outro homem como membro da mesma espécie, e a compreensão do sofrimento do outro, só são possíveis a partir de algum processo reflexivo:

A *piiedade*, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela *piiedade*? – Transportando-nos para fora de nós mesmos identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofremos. Figuremo-nos quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano (ROUSSEAU, 1987, p. 175).

Assim, parece termos uma contradição no pensamento rousseauiano: ao mesmo tempo em que ele defende a *piiedade* como anterior à reflexão no *Segundo Discurso*, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, ele propõe que a *piiedade* só é ativada mediante a reflexão. No entanto, Salinas Fortes, em *Paradoxo do Espetáculo*, acredita que não se trata de uma contradição, mas de uma complementação. Em cada texto, Rousseau trabalha as mesmas noções a partir de propostas distintas: enquanto no *Segundo Discurso* a *piiedade* é tratada de maneira ontológica, e sempre a partir de um raciocínio hipotético, no *Ensaio*, e também no *Emílio*, ela é concebida a partir de uma reflexão a respeito das manifestações no homem real, ou seja, no homem que já é social. Nas palavras de Salinas Fortes:

É somente o paradoxo da descrição da natureza como um “estado”, ou as limitações da representação discursiva a nos exigirem o recurso à construção do modelo fictício de uma condição que talvez nunca tenha existido, que nos fazem confundir a caracterização do esquema de manifestação desse impulso com a determinação do seu estatuto ontológico (FORTES, 1997, p. 58)

No *Segundo Discurso*, ele imagina homens naturais, agindo em um estado que provavelmente nunca existiu e, portanto, é possível analisar a natureza dos sentimentos humanos a partir dessa proposta. Ao pensar, no entanto, em como os homens agem à sua volta, tendo como exemplo outros homens, e até ele mesmo, o autor analisa o modo como a *piedade* nos afeta e nos guia, e o que percebe é que sentimos *piedade* por outro porque nos colocamos em seu lugar. Ao ver outra pessoa sofrer, refletimos que poderíamos ser nós mesmos sofrendo:

Mas quem não tem pena do infeliz que vê sofrer? Quem não gostaria de libertá-lo dos males, se bastasse um desejo para tanto? A imaginação coloca-nos no lugar do miserável mais do que no lugar do homem feliz; sentimos que uma dessas condições nos diz respeito mais de perto do que a outro. A *piedade* é doce, porque ao nos colocarmos no lugar de quem sofre sentimos no entanto o prazer de não sofrer com ele (ROUSSEAU, 2004b, p. 302).

Nesse trecho de *Emílio*, Rousseau salienta que é pela imaginação que nos colocamos no lugar do outro, o que significa uma forma de reflexão⁸. Assim, ainda que a *piedade* seja um sentimento natural, ela atinge sua plena realização a partir da socialização. A *piedade* depende do reconhecimento do indivíduo como pertencente à espécie humana, da identificação do homem com o outro, como seu semelhante. Ao início do processo retratado por Rousseau como *estado de natureza*, esse reconhecimento não existe, e só acontece quando o homem aprende a fazer certas relações. O olhar do homem natural está voltado para si mesmo, e ainda que Rousseau reconheça nele a *piedade*, esse sentimento natural se realiza na sociedade a partir dessas reflexões: “Só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre;

⁸ Derrida em *Gramatologia*, defende que não existe contradição no pensamento de Rousseau porque: “A razão que reflete não é contemporânea da *piedade* e o *Essai* não diz o contrário, pois a *piedade* não é despertada pela a razão, é a imaginação que a arranca de sua inaturalidade adormecida. Ora, Rousseau não só distingue, como é óbvio, entre imaginação e razão, mas faz desta diferença o nervo de todo o seu pensamento.” (DERRIDA, 2008, p. 222). No entanto, o homem no estado “puro” de natureza é incapaz de imaginar. E, no *Ensaio*, o filósofo genebrino fala de um estágio em que um homem já é não apenas capaz de reconhecer o outro como seu semelhante, como de se colocar em seu lugar. Ora, ele só consegue fazer isso a partir de um processo impulsionado pela perfectibilidade, e Rousseau descreve todo o processo, até chegar ao momento em que o reconhecimento acontece. Além disso, a imaginação é um modo de reflexão, inexistente no estado de natureza, e não podemos deixar de notar que Rousseau utiliza a palavra “*réfléchi*” no trecho do *Ensaio* citado aqui.

não é em nós, mas nele que sofremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si” (ROUSSEAU, 2004b, 304).

Também consideramos oportuno mencionar o modo como a *pietade* aparece em *Júlia ou a Nova Heloísa*. Nesse romance epistolar, Rousseau emprega em seus personagens todas as noções defendidas por ele em outras obras. A crítica ao luxo, o elogio à simplicidade, a virtude do cidadão são temas das cartas trocadas entre os amantes, e seus amigos. Na Parte I, Carta LVII, Júlia pressupõe a existência de uma “aversão natural pela crueldade” (ROUSSEAU, 1994, p. 150) – essa aversão, é claro, é a *pietade*, sendo retratada ainda como natural, e como existente na vida social. Essa noção aparece, novamente, na Parte I, Carta LXIII, quando Júlia escreve “aqui acabou o trunfo da cólera e começou o da natureza” (ROUSSEAU, 1994, p. 162) ao se referir à *pietade* que Milorde Eduardo sentiu por ela e por seu amante, e que o motivou a desistir do duelo. Desse modo, fica claro que, para Rousseau, a *pietade* natural, ainda que muitas vezes seja fraca e abafada, é um guia possível para a vida em sociedade, conforme trabalharemos no segundo capítulo. Como dissemos, são dois os principais sentimentos naturais trabalhados por Rousseau no *Segundo Discurso: o amor de si* e a *pietade*. Resta-nos agora discorrer sobre o *amor de si*.

É natural que todo homem ame a si mesmo, e é dessa maneira que sua conservação é possível no estado de natureza. Se ele tivesse uma relação de indiferença consigo próprio, não temeria animais mais fortes do que ele, e tampouco se preocuparia com sua subsistência. Na nota “o” do *Segundo Discurso*, Rousseau afirma que “o *amor de si* mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela *pietade*, produz a humanidade e a virtude” (ROUSSEAU, 1988, p. 111). O *amor de si* é o primeiro sentimento do homem, e é necessário para que cada um dedique a si mesmo todos os cuidados indispensáveis para a vida. Esse sentimento natural é “sempre bom e sempre conforme à ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente” (ROUSSEAU, 2004b, p. 288) e para que possamos zelar por nossa sobrevivência, necessitamos ter por ela um verdadeiro interesse.

O *amor de si*, desse modo, não pode ser considerado, em si mesmo, como um vício, ou como uma paixão perniciosa. Por ser natural, ele não possui qualquer inclinação para o bem ou para o mal, conforme o autor esclarece em sua carta a Christophe de Beaumont:

Mostrei que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o *amor de si*, é uma paixão indiferente em si mesma ao bem e ao mal; que ela não se torna boa ou má

senão por acidente e segundo as circunstâncias nas quais se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são naturais; disse a maneira como eles nascem; segui por assim dizer, sua genealogia, e mostrei como, pela alteração sucessiva de sua bondade original, os homens tornam-se, enfim, aquilo que são (ROUSSEAU, 2004a, p. 131).

Ainda nessa carta, Rousseau explica que o *amor de si* não é uma paixão simples: ele possui um princípio ‘sensitivo’ e um princípio ‘inteligente’. Enquanto o princípio ‘sensitivo’ preocupa-se com o bem estar do corpo, o princípio ‘inteligente’ é o que busca o bem da alma, é dele que resulta o amor pela ordem:

Esse último amor desenvolvido e tornado ativo traz o nome de consciência; mas a consciência não se desenvolve e não age senão com as luzes do homem. É só por essas luzes que ele chega a conhecer a ordem, e é só quando ele a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência é, pois, nula no homem que nada comparou, e que não viu suas relações (ROUSSEAU, 2004a, p. 131).

Ou seja, é a partir do *amor de si* que a *consciência* se desenvolve, – conforme desenvolveremos na terceira seção –, e é também a partir dele que os homens amam a ordem: esse amor à ordem converte-se em um amor à sociedade, conforme veremos no segundo capítulo.

Assim, fica estabelecido que o *amor de si* é sempre conforme à ordem, tanto no estado de natureza, quanto na sociedade, mas isso não significa que não resultem dele paixões más para os homens. Afinal, o *amor de si* é também o sentimento do qual derivam todas as outras paixões humanas:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona, enquanto ele vive é o *amor de si*; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. Neste sentido, todas, se quisermos, são naturais. Mas a maior parte dessas modificações tem causas estranhas, sem as quais elas jamais ocorreriam; e essas mesmas modificações, longe de nos serem vantajosas, são-nos nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio, é então que o homem vê-se fora da natureza e põe-se em contradição consigo mesmo (ROUSSEAU, 2004b, p. 288).

Na citação acima, Rousseau pondera que se todas as paixões são derivadas do *amor de si* – que é um sentimento já presente no homem no estado de natureza –, em certa medida, todas as suas derivações são também naturais. No entanto, as causas que levam essas paixões a serem despertadas são externas, ou seja, ainda que elas derivem de um sentimento natural, os meios que fazem com que elas ocorram são artificiais e é aí que reside o perigo de que essas paixões confundam os homens, colocando-os em contradição com eles mesmos. O *amor*

de si, desse modo, é capaz de despertar sentimentos bons, mas também pode causar paixões onerosas para os indivíduos que as experimentam.

Uma das paixões derivadas do *amor de si*, por exemplo, é o *amor-próprio*, sendo sempre importante que não confundamos ambos. Enquanto o *amor de si* garante a conservação do homem ao fazer com que ele prefira a si mesmo para sua preservação, o *amor-próprio* fará não só com que cada um dê a si próprio sua preferência, mas com que cada um queira ser, também, preferido por todos:

O *amor de si*, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o *amor-próprio*, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do *amor de si*, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião (ROUSSEAU, 2004b, p.289).

O *amor-próprio*, portanto, depende da relação dos homens com outros homens para existir; ele é o desejo de ser estimado, e é a causa do orgulho, da inveja, e de tantos outros vícios que surgem com a sociedade. No estado de natureza, portanto, o *amor-próprio* não pode existir: o homem natural basta a si mesmo, não tem de quem desejar estima, e nem a quem invejar. O *amor de si*, por outro lado, não necessita de nenhuma outra relação para sua existência, ele é necessário para todos no estado de natureza, garantindo não apenas a conservação do indivíduo, como também de toda a espécie. O *amor-próprio*, por outro lado, nasce a partir das comparações que os homens fazem entre si, e do desejo da estima e da preferência.

Judith Shklar identifica ainda que o *amor-próprio* gera e sustenta a desigualdade (Cf. SHKLAR, 1969, p. 82). Isso porque ao desejar ser não apenas objeto de sua própria preferência, mas também alvo de preferência de outras pessoas, o indivíduo acometido pelo *amor-próprio* não pretende ser igual ao restante. Pelo contrário, ele precisa se sobressair aos demais, ser considerado como superior por todos os outros. A partir do momento em que o *amor-próprio* se desenvolve, sempre que o indivíduo se relaciona com os outros ele se volta para si mesmo, comparando-se aos demais: “Pensai que tão logo o amor-próprio se desenvolve, o eu relativo entra em jogo constantemente e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles” (ROUSSEAU, 2004b, p. 337). O *amor-próprio*, portanto, representa uma dependência em relação à opinião e estima alheia:

Do seio de tantas paixões diferentes vejo que a opinião constrói para si mesma um trono inabalável, e os estúpidos mortais, submetidos a seu império, baseiam sua própria existência somente nos juízos de outrem. Ampliai essas ideias e vereis de onde vem ao nosso amor-próprio a forma que acreditamos ser-lhe natural, e com o *amor de si*, deixando de ser um sentimento absoluto, torna-se orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas, e em todas elas alimenta-se sem parar à custa do próximo (ROUSSEAU, 2004b, p. 291).

Esse momento em que o homem volta-se para o outro, e retorna para si mesmo, comparando-se aos demais, e desejando ser o preferido e o mais estimado por todos, também é identificado no *Segundo Discurso*:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1988, p. 67).

Para Rousseau, esse é um importante marco para a corrupção da alma humana: é nesse momento que todos os vícios começam a nascer e, a partir desse ponto, cada passo rumo à civilização representa novas aquisições perniciosas para o gênero humano. É importante notarmos, ainda, que a centralidade da opinião do outro, o “alimentar-se” à custa do próximo, e a primazia conferida ao *parecer* em detrimento do *ser*, são problemas essenciais para Rousseau, e permeiam toda a sua obra. O basear-se no outro, a dificuldade que o homem tem de se conhecer e de saber quem é, e todos os vícios decorrentes da sociedade resultam em um importante problema para a obra rousseauiana: o desacordo consigo mesmo e a ruptura entre o ser e o parecer. Esses temas serão o objeto de nossa próxima seção.

1.2. Ser e parecer: o homem em desacordo consigo mesmo

Conforme comentamos, nosso intuito neste primeiro capítulo é entender o homem no sentido “metafísico e moral”, ou seja, as características naturais da “alma” humana. Nesta seção, trataremos de um conflito importante que acontece nessa alma quando o homem passa do estado de natureza para o estado civil: o choque entre a natureza e a sociedade. A partir disso, estudaremos como Rousseau pretende resolver esse conflito.

O processo de *desnaturação* do homem, ou seja, a transição do estado de natureza para o estado civil aconteceu, segundo o autor, de maneira acidental – não houve qualquer planejamento, ou consciência a respeito do caminho que estava a ser percorrido. No *Segundo Discurso*, Rousseau retrata como ele imagina ter ocorrido essa transição e, ainda que o processo só tenha se realizado em decorrência de uma faculdade natural do homem – a *perfectibilidade* –, também é retratada a existência de elementos acidentais que impulsionaram os progressos⁹ que retiraram o homem de seu estado primitivo. É impossível afirmar que qualquer um de nós soubesse dos resultados e consequências de nossos progressos. Tampouco estaríamos preparados para todos os males advindos deles, e para as contradições existentes a partir daí.

Rousseau considera que os elementos sociais deformam e confundem o homem, de maneira que ele é incapaz de conciliar aquilo que há nele de social e de natural. Domando continuamente seus instintos, mas nem sempre obtendo êxito, ele não consegue compreender quais impulsos deve obedecer e quais deve negar. Em constante conflito entre o que a sociedade dita, e o que natureza manda, ele se põe em contradição consigo mesmo. Junto a isso, a sociedade supérflua, de aparências, exige que se mostre cada vez menos daquilo que ele é, e sente, resultando assim em uma oposição progressiva entre o ser e o parecer.

Ora, o conflito entre *ser e parecer* foi o tema que motivou Rousseau a escrever seu primeiro discurso: o *Discurso sobre as ciências e as artes*, sendo esta, sem dúvidas uma das obras mais polêmicas de Rousseau. Ainda que Starobinski pontue que o tema não era inovador para o século XVIII, uma vez que tanto teatros, romances e jornais, quanto as igrejas, denunciaram “cada um à sua maneira” as “falsas aparências, convenções, hipocrisias, máscaras” (STAROBINSKI, 2011, p. 16), o *Primeiro Discurso* gerou agitação dentro dos meios intelectuais. O texto – assim como o *Segundo Discurso* – foi escrito para concorrer ao prêmio da Academia de Dijon, e a pergunta que os concorrentes deveriam responder era: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?” que, para espanto dos intelectuais da época, Rousseau responde pela negativa: as ciências e as artes, ao contrário de aprimorarem os costumes, os corrompem. É claro que essa resposta, ainda que tenha rendido o prêmio e a fama ao autor, gerou inúmeros questionamentos e cartas

⁹ Embora utilizemos essa palavra, é importante notar que, para Rousseau, o processo de transição do estado de natureza para o estado civil é acompanhado por uma corrupção progressiva. A respeito disso, Maria das Graças de Souza comenta: “(...) o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se o progresso for avanço em direção ao melhor. Paradoxalmente, o ‘progresso das coisas’ traz o declínio do homem e das instituições” (SOUZA, 2001, p. 74-75).

destinadas ao filósofo, que não só manteve sua posição, como continuou a defendê-la em outras obras.

As ciências e as artes, assim como o luxo, ganham notória crítica em seus textos, não por serem más “em si mesmas”¹⁰, mas especialmente pelos perniciosos “efeitos que produzem” (ROUSSEAU, 1988, p. 147), sendo importante discorrermos aqui sobre quais são esses efeitos, de acordo com a análise do filósofo genebrino, em algumas de suas obras.

Ora, no *Segundo Discurso*, ao examinar a transição a partir do estado de natureza para o estado civil, o autor não deixou de tecer críticas às necessidades criadas e ao luxo adquirido pelo homem social. Enquanto o *Primeiro Discurso* mostra a sociedade já corrompida, o *Segundo Discurso* retrata a “história da corrupção e da degradação progressiva dos homens” (SOUZA, 2001, p. 53), ou seja, o processo que os levou a se corromperem.

A transição, conforme retratada no texto, é lenta e gradual e, como já dissemos, depende da *perfectibilidade* e de certos fenômenos naturais. Os homens aprendem a superar obstáculos a partir de novas criações e artifícios, sem saber que caminham para sua própria ruína. Ora, é claro que sendo a capacidade de aperfeiçoamento uma faculdade natural, a aquisição de novas indústrias é dificilmente evitada, e são justamente essas aquisições que resultam nas principais intempéries humanas. Rousseau considera que o homem é o principal responsável por seus próprios males, causando o enfraquecimento do corpo e a corrupção da alma:

A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que frequentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões, as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas – são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza (ROUSSEAU, 1988, p. 44-45).

Para Rousseau, a maioria dos danos que acometem os homens seria evitada se todos os povos tivessem se satisfeito em permanecer naquilo que ele chama de a “juventude do mundo”, considerada pelo autor como a época mais feliz para o gênero humano: “O exemplo

¹⁰ Embora elas não sejam más em si mesmas, um dos problemas a respeito delas, de acordo com Maria das Graças de Souza, é o fato de elas terem nascido em sociedades desiguais, nas quais só era possível que as elites se dedicassem a seus estudos. “Dessa forma”, diz Maria das Graças, “as ciências e as artes nasceram, por assim dizer, contaminadas pelas circunstâncias nas quais surgiram” (SOUZA, 2001, p. 78).

dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer” (ROUSSEAU, 1988, p. 68). Se todos tivessem permanecido em pequenas tribos, com uma interdependência mínima, as sociedades não estariam no nível de degeneração que Rousseau acusa. Mas a civilização não apenas não estagnou nesse estágio, como o retorno para ele é um caminho impossível: a humanidade não é capaz de abdicar dos progressos obtidos.

Também é importante notarmos que Rousseau relaciona a corrupção da sociedade à infelicidade dos indivíduos que nela vivem. Ainda no Segundo Discurso, o filósofo aponta que quase todas as pessoas à nossa volta lamentam-se de sua existência, e inúmeras privam-se de suas próprias vidas. Ora, a sociedade de aparências enaltece o luxo e as riquezas, sendo ambos sempre acompanhados de vícios como o orgulho e a vaidade que contribuem fortemente para a infelicidade das pessoas. Aquelas que possuem luxo e riquezas alimentam-se da inveja das demais, sendo sua falsa felicidade baseada na opinião de outros. Vivendo sempre para serem admiradas, comparam-se frequentemente com pessoas que vivem na mesma situação e, quando notam que não possuem a estima de todos, percebem-se logo infelizes. Ademais, o próprio modo de vida voltado para fora, para a estima alheia, é uma maneira infeliz de se viver: há aqui uma separação clara entre o *ser e o parecer*. A inveja também é uma importante fonte de infelicidade: quando o indivíduo que vive em uma sociedade corrompida deseja obter os luxos e as riquezas que não possui, torna-se constantemente insatisfeito com sua própria condição. E, é importante notar, o apreço pelos luxos e pelas riquezas está de tal modo entranhado nas sociedades corrompidas, que as próprias ciências e as artes os alimentam, e alimentam-se deles.

No *Primeiro Discurso*, Rousseau acusa que o gosto pelas ciências se baseia na vaidade de ser admirado pelo saber. O conhecimento nas grandes cidades de seu tempo consiste não em uma finalidade útil para o bem comum da sociedade, mas simplesmente em erudição. As ciências e as artes estão estreitamente ligadas às riquezas, ao luxo e aos vícios, e é por esse motivo que o autor não hesita em tecer suas críticas ao teatro, às artes e à literatura. No prefácio de *Júlia ou a Nova Heloísa*, as críticas tornam-se claras: a arte, os teatros, os romances não apenas celebram um modo de vida oposto àquele considerado correto pelo autor, como também desprezam os que estão privados de usufruírem disso.

Ainda nesse prefácio, Rousseau disserta sobre o mal que o retrato romantizado do luxo traz para os camponeses. Sem outros grandes entretenimentos além dos livros que possuem como pano de fundo as cortes e, como protagonistas, os nobres, os camponeses aprendem a

desprezar a sua condição, e a desejar as vidas agitadas das grandes cidades. “O refinamento do gosto das cidades, as máximas da corte, o aparato do luxo” aparecem de maneira sedutora para os leitores e, então, “o colorido de suas falsas virtudes embaça o brilho das verdadeiras” (ROUSSEAU, 1994, p. 32). Os camponeses, comparando-se com as histórias dos livros, passam a enxergar suas próprias vidas como formas indignas de viver. É a partir do deslumbramento com os atrativos das capitais que a família camponesa vai para a cidade em busca de uma vida melhor, encontrando nela apenas misérias e desgraças, sem entender que a verdadeira felicidade consiste na vida simples:

Os contos, os romances, as peças do Teatro, tudo zomba dos Provincianos, tudo ridiculariza a simplicidade dos costumes rústicos, tudo prega as maneiras e os prazeres da alta sociedade: é uma vergonha não conhecê-los, é uma infelicidade não apreciá-los (...) (ROUSSEAU, 1994, p. 34).

O autor aproveita ainda para comentar que, além dos fortes “atrativos” da vida urbana representados nas diversas artes; os romances, as peças de teatro e os contos, ainda ridicularizam os costumes dos homens rústicos do campo, influenciando os preconceitos e contribuindo não apenas para a infelicidade dessas famílias, como também para o que o autor identifica como uma conseqüente migração do campo para a cidade:

Assim, como os preconceitos e a opinião reforçam o efeito dos sistemas políticos, eles amontoam, acumulam os habitantes de cada país em alguns pontos do território, deixando o resto inculto e deserto: assim, para fazer brilhar as Capitais, despovoam-se as Nações, e este frívolo brilho que impressiona o olhar dos tolos faz a Europa correr a passos largos para a ruína. Para a felicidade dos homens é preciso que se procure reter essa torrente de máximas envenenadas (ROUSSEAU, 1994, p. 34).

Além de causar esses problemas, o autor também identifica a existência de conseqüências internas dos preconceitos nos camponeses. Ou seja, os indivíduos ainda sofrem um dano psicológico acarretado pelo desprezo de sua própria condição. A frustração com a realidade pode fazer com que eles passem a imaginar que vivem a situação retratada pelos romances: “Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginarmos outra coisa do que somos e eis como ficamos loucos” (ROUSSEAU, 1994, p. 34). Se as histórias dos livros descrevessem a vida desses leitores simples, elas produziriam o efeito contrário: fariam com que os camponeses amassem a sua condição, e ao retratar apenas “deveres que podem cumprir, apenas prazeres de sua condição, os romances não os tornariam loucos, torná-los-iam sábios” (ROUSSEAU, 1994, p. 34). Ao contrário de enaltecer o estilo de vida das grandes

sociedades, esses livros deveriam combatê-lo, mostrar para os leitores o quanto elas são “falsas e desprezíveis”.

Assim, Rousseau dedica o seu romance aos camponeses. Nele, elogia a simplicidade do campo, e critica severamente o luxo das cidades. O autor busca, com isso, mostrar para seus leitores o verdadeiro valor de uma vida sem máscaras, sem superfluidades e sem grandes agitações. Para ele, o bom romance é aquele que mostra as capitais como elas realmente são: repletas de máscaras e de polidez.

A polidez é alvo importante de críticas no *Primeiro Discurso*. Essa forma de agir é considerada pelo autor como uma espécie de máscara que vigora entre os costumes dos homens das cidades. A polidez mina as relações honestas e sinceras, coloca nos homens costumes forçados, que visam apenas às aparências e não as verdadeiras virtudes:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípio a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio (...). Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século. (ROUSSEAU, 1988, p. 140)

Nas grandes sociedades, como a de Paris, a polidez mascara todas as relações humanas. É preciso saber fingir, com a certeza de que todos ao seu redor também fingem, para saber como agir. Trata-se, aqui, de um problema fundamental para a obra rousseauiana, uma vez que esse modo de ação abre um abismo entre o “ser e o parecer”. O homem que age dessa maneira porque se preocupa não com o que é bom, mas unicamente com o olhar do outro, encontra-se totalmente na esfera do “parecer”. Esses homens polidos, ou mesmo, *policidados* perderam a liberdade destinada ao gênero humano: são escravos da riqueza, do luxo, da opinião alheia:

Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policidados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas (ROUSSEAU, 1988, p. 139).

Nesse trecho, Rousseau ironiza a condição dos homens das grandes cidades. Acreditam que são felizes, mas não passam de escravos do luxo e da opinião. A última frase dessa citação toca em um ponto essencial: os homens policidados aparentam ter todas as

virtudes, sem, na verdade, possuírem nenhuma delas. Quem se mantém das aparências é incapaz de perceber quais são as verdadeiras virtudes, vivendo de maneira oposta a elas. As virtudes só podem ser encontradas na simplicidade, enquanto os luxos se relacionam diretamente aos vícios: à vaidade, à inveja, e a uma alma intranquila. No *Segundo Discurso*, ao discorrer sobre as diferenças entre o homem policiado e o homem natural, Rousseau enfatiza que o homem na sociedade vive sempre para fora de si:

(...) o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, frequentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar; como, em uma palavra, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais (ROUSSEAU, 1988, p. 85).

Sabe-se, desse modo, que é a sociedade que engendra os principais males entre os homens, criando vícios onerosos para seu espírito e impedindo, constantemente, o alcance da felicidade. Mas, como já dito, o homem não pode abdicar de todos os progressos e artifícios obtidos a partir de sua capacidade de aperfeiçoamento. Para esse homem civil, haveria ainda um estilo de vida menos pernicioso e mais adequado. Ao longo das diversas obras rousseauianas, há importantes elogios à vida simples, do campo, longe de tudo o que existe de mais prejudicial para as pessoas que vivem em sociedade. Em *Júlia ou a Nova Heloísa*, esses elogios aparecem de maneira difusa em todo o romance, especialmente nas cartas escritas por Saint-Preux.

Já na primeira parte do livro, o amante de Júlia vai para uma longa viagem na região de Valais, e é nas montanhas que o personagem encontra as pessoas mais simples e, de acordo com sua análise, as mais felizes. Os valaisianos das montanhas desconhecem a polidez, tão criticada por Rousseau. Sua hospitalidade é honesta e verdadeira, assim como seus costumes apresentam-se de maneira desembaraçada e sem artifícios. O completo desinteresse pelo dinheiro surpreende o viajante, que nota que toda ajuda concedida a ele não possui qualquer sinal de fingimento. Ao invés de oferecerem mil gentilezas que a polidez dita, quando os moradores das montanhas recebem um hóspede, tratam-no como se ele também fosse um morador: não o incomodam para tentarem agradá-lo, agindo sempre de maneira franca e

aberta, totalmente oposta aos anfitriões de Paris. Na Carta XXIII, da Parte I, o personagem relata:

O único elogio que me fizeram após ter sabido que eu era suíço, foi dizer-me que éramos irmãos e que eu devia sentir-me entre eles como se estivesse em minha casa. Depois não mais se preocuparam com o que eu fazia, nem mesmo imaginando que eu pudesse ter a menor dúvida sobre a sinceridade de suas ofertas, nem o menor escrúpulo em prevalecer-me delas (ROUSSEAU, 1994, p. 85).

Ao contrário das grandes sociedades em que os homens só sabem agir sob o véu da polidez, os montanheses de Valais se relacionam de maneira espontânea, verdadeira e honesta e, por isso, são mais felizes do que qualquer parisiense.

O elogio a essa vida simples aparece ainda com mais força no período em que Saint-Preux se hospeda na residência de Júlia, quando esta já se encontra casada com o Senhor de Wolmar. O personagem mostra grande admiração e entusiasmo pela simplicidade no modo de vida do casal, pela administração de suas terras, e pela maneira como eles lidam com seus empregados. Na Carta X, da parte IV, Saint-Preux escreve a seu amigo Milorde Eduardo, para contar os detalhes a respeito de sua hospedagem, e um dos primeiros pontos destacados pelo personagem é a ausência de luxo: “Substituíram móveis antigos e ricos por outros simples e cômodos. Tudo é agradável e aprazível, tudo respira abundância e elegância, nada faz sentir a riqueza e o luxo” (ROUSSEAU, 1994, p. 385). Notamos, aqui, que o conforto não é condenado, mas sim a opulência e a superfluidade, que se relacionam diretamente à vaidade e ao orgulho.

Além disso, fica claro que o casal de Wolmar não possui qualquer ganância por riqueza; o ex-amante de Júlia destaca, em sua carta, que suas terras não são arrendadas, “mas cultivadas por seus cuidados e essa cultura é uma grande parte de suas ocupações, de seus bens e de seus prazeres” (ROUSSEAU, 1994, p. 386) o que mostra neles não apenas um verdadeiro desprendimento pelo lucro, como também a real valorização do trabalho no campo. Saint-Preux enfatiza que o Senhor de Wolmar visita os trabalhadores diariamente, e frequentemente essas visitas ocorrem várias vezes ao dia, para acompanhar de perto o trabalho de seus funcionários, que recebem de seu patrão, além do salário normal, um “preço de beneficência” de acordo com a satisfação com os serviços prestados. Considerando que o Senhor de Wolmar é o exemplo de homem íntegro e virtuoso, suas relações com seus empregados não poderiam acontecer de outro modo. Sua retidão e virtude fazem com que todas as suas relações sejam honestas, inclusive entre seus criados, que não apenas o admiram, como aprendem a serem bons a partir de seu exemplo: “Como os empregados nunca

vêm o patrão fazer alguma coisa que não seja reto, justo, equitável, não encaram a justiça como o tributo do pobre, como o jugo do infeliz, como uma das misérias de sua condição” (ROUSSEAU, 1994, p. 408). Também é possível notar essa relação harmoniosa por parte de Júlia, que não apenas tem o respeito de seus empregados, como nutre por eles verdadeiro carinho:

Operários, empregados, todos os que a serviram, mesmo que por um único dia, tornam-se todos seus filhos; toma parte em seus prazeres, em seus pesares, em sua sorte; informa-se sobre seus negócios, seus interesses são os seus encarrega-se de mil cuidados para com eles, dá-lhes conselhos, concilia suas desavenças e não lhes mostra a afabilidade de seu caráter por palavras adocicadas e sem efeito, mas por serviços verdadeiros e por contínuos atos de bondades (ROUSSEAU, 1994, p. 387).

Essa descrição a respeito da afabilidade de Júlia com seus funcionários é importante para ilustrar um ponto crucial para Rousseau: Júlia não demonstra seu carinho por “palavras adocicadas”, mas por verdadeiros “atos de bondade”. Vemos, assim, que Júlia não possui a intenção de meramente *parecer* boa, porque ela de fato *é* boa. Nessa personagem, retratada sempre como uma mulher virtuosa, assim como no Senhor de Wolmar, vemos a plena concordância entre o ser e o parecer. É justamente no “estar em acordo consigo mesmo” e na simplicidade no modo de viver que consiste a felicidade:

Os mais ricos serão os mais felizes? De que serve então a opulência à felicidade? Mas toda casa bem administrada é a imagem da alma do patrão. Os lambris dourados, o luxo e a magnificência anunciam apenas a vaidade daquele que os ostenta, enquanto, onde quer que virdes reinar a regra sem tristeza, a paz sem escravidão, a abundância sem profusão, dizei com confiança: é um ser feliz que comanda aqui (ROUSSEAU, 1994, p. 406).

O Senhor de Wolmar é o exemplo de homem que por não se arrebatar pelas paixões, por nutrir a simplicidade, desprezar o luxo, e cultivar as verdadeiras virtudes é um homem feliz. A ausência de máscaras e de fingimentos faz dele o contrário do “homem de duas faces” condenado por Rousseau. Nesse homem virtuoso, assim como em Júlia, o ser e o parecer coincidem perfeitamente. O Senhor de Wolmar é, pois, o oposto dos parisienses, também retratados por Saint-Preux, na Parte II, Carta XIV.

Assim como o elogio à simplicidade, as críticas às grandes cidades e, em especial, à sociedade de Paris, podem ser encontradas em todo o romance. Mas é na carta supracitada que essa crítica se apresenta de maneira sistematizada. Saint-Preux escreve para Júlia tudo o que encontrou em sua viagem, e todas as suas impressões a respeito das pessoas, das festas, dos

teatros, das óperas, e até mesmo da moda parisiense. É claro que uma das primeiras impressões descritas pelo personagem se refere à polidez tão comum na sociedade retratada:

Há contudo algo de verdadeiro em tudo isso, pois o francês é naturalmente bom, aberto, hospitaleiro, beneficente, mas há também mil maneiras de falar que não devem tomar ao pé da letra, mil oferecimentos aparentes que apenas são feitos para serem recusados, mil espécies de armadilhas que a polidez arma contra a boa-fé rústica (ROUSSEAU, 1994, p. 211).

O autor, por meio de seu personagem, ironiza o parisiense que se apressa em oferecer mil favores, em uma afabilidade tão exagerada que, se eles realmente fossem honestos em sua comisseração e solicitude, e se todas as pessoas a quem eles oferecem seus bens, de fato os aceitassem, “a comunidade dos bens estaria aqui quase estabelecida, o mais rico oferecendo continuamente e o mais pobre aceitando sempre, tudo seria naturalmente nivelado e a própria Esparta teria tido partilhas menos iguais do que seriam em Paris” (ROUSSEAU, 1994, p. 211). Porém, ao contrário disso, a cidade possui uma imensa desigualdade de fortunas reinando, desse modo, “ao mesmo tempo, a mais suntuosa opulência e a mais deplorável miséria” (ROUSSEAU, 1994, p. 211).

Esses costumes forçados estão impregnados em toda a sociedade parisiense, e entre todos, inclusive nos meios intelectuais. Nas rodas de conversas em Paris, as pessoas comentam sobre tudo, expressando suas opiniões de maneira rápida, com poucas palavras. Não se travam longos debates sobre os assuntos, e tudo é tratado de maneira superficial; ninguém ataca veementemente a opinião do outro, e as conversas seguem de maneira agradável e polida, mesmo em assuntos como religião, política, filosofia e ciência. Ao contrário de isso ser considerado bom, Saint-Preux enfatiza que nesses círculos “aprende-se a advogar com habilidade a causa da mentira, a abalar, à força da filosofia, todos os princípios da virtude, a colorir com sofismas sutis as próprias paixões e os próprios preconceitos” (ROUSSEAU, 1994, 212). Além disso, em nome da polidez, as pessoas aprendem a expressar apenas aquilo que irá agradar seus interlocutores:

Não é necessário conhecer o caráter das pessoas, mas somente seus interesses, para adivinhar aproximadamente o que dirão de cada coisa. Quando um homem fala é, por assim dizer, seu traje e não ele que possui um sentimento e o mudará com facilidade e com tanta frequência quanto de condição. Dai-lhe alternadamente uma longa peruca, uma farda e uma cruz peitoral, ouvi-lo-eis sucessivamente pregar com o mesmo zelo as leis, o despotismo e a inquisição. Há uma razão comum para a toga, uma outra para as finanças, uma terceira para a espada. Cada uma prova muito bem que as duas outras são más, consequência fácil de extrair para todas. Assim, nunca alguém diz o que pensa, mas o que lhe convém fazer pensar aos outros e o

zelo aparente de verdade nunca é neles senão a máscara do interesse (ROUSSEAU, 1994, p. 212).

Junto a isso, o personagem critica o fato de que todos se colocam constantemente em contradição, sem que ninguém os desaprove por isso: “Têm-se princípios para a conversa e outros para a prática; sua oposição não escandaliza ninguém e concorda-se em que não se assemelhem entre si” (ROUSSEAU, 1994, p. 213), ou seja, temos aqui a concepção rousseauiana do homem em desacordo consigo mesmo, que não apenas é comum e banalizada em sociedades como a parisiense, como ninguém sequer cogita que isso seja um problema. Viver sob máscaras é tão habitual nas grandes cidades, que os homens são incapazes de perceber o quão nocivo é esse modo de vida.

Além disso, também é importante notar a consideração do filósofo genebrino de que as próprias instituições promovem a vida de aparências. As críticas feitas por Rousseau às instituições de sua época se embasam na compreensão de que elas mantêm e incentivam o orgulho, a vaidade e a polidez. No *Primeiro Discurso*, nosso autor critica frontalmente a educação de seu tempo: as instituições não ensinam os “deveres” e as “qualidades morais” (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 151) para os jovens cidadãos. Ao contrário disso, trata-se de uma educação “insensata” que “orna o nosso espírito e corrompe o nosso julgamento” (ROUSSEAU, 1988, p. 151).

Para o filósofo, as instituições de ensino de seu tempo são antros de erudição inútil, que em nada auxiliarão na formação moral de seus alunos, incentivando-os a saberem por vaidade, e a desejar não o conhecimento por si, mas a estima que advém dele. Os jovens instruídos dessa maneira desprezarão as verdadeiras virtudes: “Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. (...) Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações” (ROUSSEAU, 1988, p. 152).

As instituições sociais corrompidas que são incapazes de formar tanto bons homens quanto bons cidadãos, colocam todos em situação conflitante. O homem que não foi “desnaturado” corretamente, ou seja, que não passou por nenhuma espécie de educação moral, é um homem de “duas faces” (Cf. ROUSSEAU, 2004b, p. 13), vivendo sempre fora de si: “Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros” (ROUSSEAU, 2004b, p. 12). Quem vive nessa situação não sabe para que vive, e a quem ou o quê seguir. Ao mesmo tempo em que os homens tornam-se escravos das paixões e das

necessidades criadas, são incapazes de perceber quais são as verdadeiras necessidades da natureza:

Arrastados pela natureza e pelos homens a caminhos contrários, forçados a nos dividir entre esses diversos impulsos, seguimos uma composição que não nos leva nem a um, nem a outro objetivo. Assim combatidos e errantes durante toda a nossa vida, terminamo-la sem termos podido entrar em acordo com nós mesmos, e sem termos sido bons nem para nós, nem para os outros (ROUSSEAU, 2004b, p. 14).

Conforme Starobinski percebe, a ruptura entre o ser e o parecer, e a primazia conferida às aparências, são apontadas por Rousseau como causa e consequência das transformações materiais pelas quais a sociedade e o homem passam. O processo de ruptura se inicia muito cedo na história da humanidade retratada no *Segundo Discurso*. Desde os primeiros progressos e consequentes afastamentos dos homens do estado de natureza, a contradição interna se estabelece. Com o avivamento das paixões, o estreitamento dos laços e a criação de artifícios, torna-se cada vez mais difícil para o homem distinguir quais são os preceitos que ele deve seguir. Sua *perfectibilidade* quase ilimitada, aliada a novos desejos e à criação de necessidades que antes não existiam, faz com que a produção de artefatos se intensifique e, junto com ela, a ambição e todos os vícios que já foram citados aqui:

De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico. O homem social, cuja existência já não é autônoma mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e do prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência (STAROBINSKI, 2011, p. 44).

As riquezas e os luxos, já tão criticados neste texto, estão perfeitamente alinhados aos vícios desde o início da desnaturação do homem. É por isso que a sociedade amplifica a contradição e o desacordo que já se estabelece no início do afastamento do homem do seu estado de natureza, ao atribuir importância máxima e central aos luxos e riquezas. Não há somente uma ruptura entre o ser e o parecer, há, ainda, uma prevalência do parecer. A aparência é a vitoriosa nesse conflito, e é preciso inverter essa relação. É preciso recuperar a transparência perdida; aquela que Rousseau admira e afirma existir na sociedade nascente:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios (ROUSSEAU, 1988, p. 140).

A sociedade, desse modo, não é má em si mesma. Não é a associação de homens que Rousseau condena, mas sim o modo como as relações acontecem na sociedade moderna. É por isso que, no trecho supracitado, Rousseau destaca a facilidade que as pessoas encontravam em se relacionar de maneira direta e transparente. Além disso, no *Contrato social*, o autor pensa em uma sociedade legítima a partir de um *interesse comum* que a una: é esse propósito em comum que está perdido nas sociedades modernas. Não existe uma associação propriamente dita, mas uma agregação de particulares, com diversos interesses conflitantes entre si.

O problema, portanto, é o modo obscuro como as relações sociais se estabelecem. Como já foi dito inúmeras vezes, Rousseau condena a polidez, e suas críticas se baseiam na perda da transparência nessas associações:

A sociedade não é má porque nela os homens vivem em comum, mas porque os móveis que os associam os tornam irremediavelmente estranhos à transparência original. É a opacidade da mentira e da opinião que Rousseau acusa, e não a sociedade como tal. Igualmente, não busca ele a solidão por ela mesma (pelo menos é o que diz): a solidão é necessária porque permite ter acesso à razão, à liberdade, à natureza... Supondo-se que uma sociedade possa edificar-se na transparência, supondo-se que todos os espíritos consentam em abrir-se uns para os outros e que abdicuem de toda vontade secreta e “particular” – essa é a hipótese do *Contrato Social* –, então nada permite privilegiar o indivíduo à sociedade. Bem ao contrário: em uma organização social que favorecesse a comunicação das consciências, em uma harmonia fundada na “vontade geral”, nada seria mais pernicioso que o recolhimento do indivíduo em si mesmo e em sua vontade particular. Ao preferir seu interesse próprio, ele introduziria uma falha na harmonia do corpo social. A culpa caberia então à resistência do indivíduo e não à lei coletiva (STAROBINSKI, 2011, p. 65).

Como Starobinski explica no trecho acima, não é a solidão que fará com que a transparência seja recuperada. Ainda que ela possa ser alcançada em um campo individual, o que Rousseau realmente pretende é que ela possa estar presente dentro da sociedade: “Uma transparência solitária permanece uma transparência fragmentária, e Rousseau quer que ela seja total” (STAROBINSKI, 2011, p. 65).

Não há apenas um caminho para essa situação conflitante do homem. Como vimos no romance *Júlia ou a Nova Heloísa*, a vida no campo parece ser um bom meio para encontrar a transparência. Mas, além de esse modo de vida não ser praticável para toda a população, também não podemos perder de vista que Rousseau retrata ali personagens fictícios; o filósofo genebrino não descreve, no romance, como as pessoas realmente são, mas como gostaria que elas fossem: pessoas simples e capazes de ouvirem seus próprios corações. Corações estes que não apenas são transparentes para eles mesmos, mas também para as pessoas com as quais

convivem. A mentira representa sempre um esforço penoso, e mesmo em sua relação secreta com Saint-Preux, Júlia conta com alguém com quem a transparência é total: sua prima Claire. Ainda assim, ao retratar essas personagens formidáveis que aprenderam, não se sabe como, a seguirem sempre seus corações, Rousseau não deixa de pensar nas novas gerações que a história apresenta: assim como Emílio, os filhos de Júlia receberão uma educação que os ensinará como eles devem ser.

Em *Emílio*, Rousseau propõe uma educação doméstica que colocará o seu aluno inteiramente de acordo consigo mesmo. Considerando que não é nosso intuito neste texto descrevermos como é essa educação proposta por Rousseau, basta enunciarmos em linhas gerais o projeto do autor. Logo ao início do livro I, ele diz que o que pretende é uma educação negativa: é necessário “impedir que algo seja feito” (ROUSSEAU, 2004b, p. 14). Na carta a Christophe de Beaumont, o filósofo explica resumidamente qual é o princípio dessa educação:

Se o homem é bom por sua natureza, como acredito tê-lo demonstrado; segue-se que ele permanece tal enquanto nada de estranho a ele o altere; e se os homens são maus, como eles se esforçaram em me ensinar, segue-se que sua maldade lhes vem de outro lugar; feche, pois, a entrada ao vício, e o coração humano será sempre bom. Sobre esse princípio, eu estabeleço a educação negativa como a melhor (...). Chamo educação positiva aquela que tende a formar o espírito antes da idade e dar à criança o conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que tende a aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nossos conhecimentos, antes de nos dar esses conhecimentos e que prepara a razão pelo exercício dos sentidos (...). Ela não dá as virtudes, mas previne os vícios; ela não ensina a verdade, mas preserva do erro. Ela dispõe a criança a tudo o que pode levá-la ao verdadeiro que ela está em condições de entendê-lo, e ao bem quando está em condições de amá-lo (ROUSSEAU, 2004a, p. 139).

Pela educação negativa de *Emílio*, Rousseau pretende que seu aluno saiba conhecer a sua própria *consciência*: é por meio dela que ele chegará às verdades de que precisa. Tudo o que é necessário para agir bem e ser um bom homem já está dentro de si – é preciso impedir que as paixões abafem sua voz. O papel do preceptor é evitar que seu aluno entre em desacordo consigo mesmo e, para isso, é necessário que ele saiba mantê-lo sempre em contato com sua *consciência*.

1.3 Consciência: a moral está escrita nos homens

A natureza é sempre conforme à ordem e, no caso do homem, isso não é diferente. Ser guiado pela *consciência* é o mais importante preceito para a ação moralmente boa. Tudo o que precisamos saber sobre os nossos deveres encontra-se dentro de nós. Ao falar sobre a

consciência, Rousseau salienta que é olhando para si próprio que o homem saberá como agir com o outro: “Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as e outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de *consciência*” (ROUSSEAU, 2004b, p. 409).

Em *Júlia ou A Nova Heloísa*, a *consciência* é mencionada constantemente como um guia para as ações morais dos personagens. Na Terceira Parte, Carta XVIII, Júlia afirma se tranquilizar a respeito de suas ações ao recorrer à sua *consciência*: “Escuto secretamente a minha consciência, ela nada me censura e nunca engana uma alma que a consulta com sinceridade. Se isto não basta para justificar-me no mundo, isto basta para a minha própria tranquilidade” (ROUSSEAU, 1994, p. 320). A *consciência* aparece na obra rousseauiana como aquilo que dita as ações dos indivíduos, independente de qualquer teorização moral. Na Parte Cinco, Carta VIII, Júlia se mostra temerosa a respeito do destino de seu marido, que não crê em Deus. Como já dissemos antes, o Senhor de Wolmar é o maior exemplo de homem virtuoso que Rousseau poderia imaginar e, no entanto, o autor retrata o personagem como ateu, o que não o impede, de nenhuma maneira, de agir bem. É por esse motivo que Júlia escreve em sua carta a Saint-Preux: “Não, a consciência não nos diz a verdade das coisas mas a regra de nossos deveres; ela não nos dita o que devemos pensar mas o que devemos fazer, ela não nos ensina a raciocinar corretamente mas a agir corretamente” (ROUSSEAU, 1994, p. 600), ou seja, a *consciência* não leva os homens a refletirem a respeito do bem e, tampouco, os leva a amarem Deus. O que ela faz é ainda mais importante do que isso: ela conduz à boa ação. Mesmo acreditando em Deus, Rousseau caracteriza o seu personagem mais virtuoso como um ateu, aparentemente para mostrar que o conhecimento da “verdade” não é necessário para a ação moralmente boa: pessoas de qualquer religião, e de qualquer grau de instrução possuem em sua *consciência* tudo o que é necessário para agirem bem.

Também é importante pontuarmos que essa concepção de que os princípios morais encontram-se na *consciência*, derivam da compreensão do autor de que os seres humanos tendem naturalmente para a bondade. No *Segundo Discurso*, o autor enfatiza que para retratar o homem no estado de natureza, é necessário despi-lo de tudo o que ele adquire a partir de sua associação com outros de sua espécie. Como vimos na primeira seção, a partir do pressuposto de que o homem natural ainda não desenvolveu suficientemente sua racionalidade e sequer se relaciona de maneira contínua com outros humanos, o filósofo o imagina também como *amoral*, ou seja, no estado de natureza, não há qualquer noção de bem e de mal.

Há, no entanto, o sentimento de *piiedade*, que faz com que ele sinta repulsa em ver o outro sofrer, impulsionando-o a socorrer aquele que sofre, e a não machucar o outro quando sua própria existência não depender disso. Ainda que o homem no estado de natureza não seja capaz de categorizar a *piiedade* como algo “bom”, parece claro, para nós, que esse é um sentimento que mostra que a natureza humana tende para a bondade. Além disso, o próprio *amor de si*, que garante a conservação do indivíduo – e da espécie – não pode ser confundido com um impulso que preze *apenas* a si mesmo, mas sim um impulso que faz com que o homem *prefira* a si mesmo. Ou seja, ele é essencial para que os homens se conservem e sobrevivam, mas isso não significa que cada um não prezar^á pela vida do outro – no estado de natureza, a *piiedade* garante que o indivíduo socorra aquele que padece.

Mesmo considerando que o homem no estado de natureza seja amoral, Rousseau ainda assim enfatiza que há uma bondade natural do gênero humano. Em *Emílio*, Rousseau argumenta sobre o porquê de a bondade ser natural, e não o contrário:

Se a bondade moral é conforme à nossa natureza, o homem só pode ser são de espírito ou bem constituído na medida em que é bom. Se ela não o é, e o homem é naturalmente mau, ele não pode cessar de sê-lo sem se corromper, e a bondade é nele apenas um vício contra a natureza. Criado para prejudicar seus semelhantes como o lobo para massacrar sua presa, um homem humano seria um animal tão depravado quanto um lobo piedoso, e só a virtude nos deixaria remorsos. Entremos em nós mesmos, jovem amigo, e examinemos, pondo de parte todo interesse pessoal, a que nos levam nossas inclinações. Que espetáculo nos agrada mais, o dos tormentos ou o da felicidade de outrem? O que nos é mais doce fazer e nos deixa uma impressão mais agradável após ter feito, um ato de beneficência ou um ato de maldade? Por quem te interessas no teatro? É com os crimes que te divertes, é por seus autores punidos que derramas lágrimas? (ROUSSEAU, 2004b, p. 406).

Aqui, Rousseau faz com que seu leitor avalie seus próprios impulsos, e sua própria tendência interna. Afinal, nós nos arrependemos quando praticamos o bem ou quando praticamos o mal? Nosso primeiro impulso ao ver outra pessoa agonizando é socorrê-la, ou machucá-la? Quando cada um se volta para si mesmo e avalia seus próprios sentimentos, é possível perceber que a bondade está presente na natureza humana. Judith Shklar acredita que Rousseau defende, aqui, sua noção de universalidade da moral e da justiça a partir da “psicologia introspectiva”. A autora também aponta que mesmo considerando que a avaliação moral a partir dessa perspectiva não esgote cada indivíduo que existe no mundo, ela é capaz de explicar a vida moral dos “homens em geral”. A partir de uma analogia com a dor física, Shklar interpreta a *consciência* como algo que responde a estímulos externos, e são as reações da *consciência* a esses estímulos que mostram sua preferência pelo “bem” e repúdio pelo “mal”:

Consciência é como a dor física, não porque moral e experiências físicas sejam idênticas, longe disso, mas porque ambas são reações humanas específicas para identificar pressões externas. Remorso é uma resposta espiritual necessária para a lembrança de uma má ação, assim como a dor é uma reação física para um mal do corpo. Ambas são conhecidas como consequência de injúria ao ‘eu’, ambas são ‘paixões’, e ambas nos preservam da destruição (SHKLAR, 1969, p. 38, tradução nossa¹¹).

Mas, ainda que aqui a *consciência* seja interpretada a partir de uma perspectiva psicológica, não concluímos, junto a Shklar, que a psicologia seja o fundamento da concepção de moral rousseauiana. O autor não abandona, em *Emílio*, a noção de “natureza humana” desenvolvida no *Segundo Discurso*. Mesmo que sua leitura especulativa tenha aqui menos força, uma vez que o autor recorre também ao campo empírico, isso não significa um abandono ao que foi anteriormente estabelecido. Na passagem supracitada de *Emílio* (Cf. ROUSSEAU, 2004b, p. 406), o autor usa as noções de natureza e de corrupção para defender a bondade humana. O filósofo genebrino argumenta que se a natureza humana fosse má, o homem bom seria, na verdade, o homem corrompido. Os vícios seriam o que hoje são as virtudes, e a bondade, uma depravação. Ora, considerando que o que acontece é o oposto, ou seja, os homens maus são vistos como depravados, e não o contrário, parece cabível concluir que a natureza humana é boa. Ela é, no entanto, passível de ser corrompida por diversas causas externas.

No prefácio de *Júlia ou a Nova Heloísa*, Rousseau reforça as máximas já presentes nos dois discursos – e que, posteriormente, guiará o *Emílio* –: a natureza faz as almas belas, as instituições é que as “estragam” (Cf. ROUSSEAU, 1994, p. 38). A partir dessa máxima, é possível extrair toda a ideia de que temos uma tendência natural para agir bem, mas somos corrompidos por uma sociedade depravada, que não nos permite o olhar para nós mesmos, propagando uma vida voltada sempre para a aparência e para a opinião do outro. O autor também se dedica a defender a bondade natural do gênero humano na carta ao arcebispo Christophe de Beaumont:

O princípio fundamental de toda moral, sobre o qual discorri em todos os meus Escritos, e que desenvolvi nesse último com toda a clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, amante da justiça e da ordem; que não existe

¹¹ “Conscience is just like a physical pain, not because moral and physical experiences are identical, far from it, but because both are specific human reactions to identifiable external pressures. Remorse is a necessary spiritual response to the memory of a bad action, just as pain is a physical reaction to bodily harm. Both are the known consequence of injury to the self, both are ‘passions’, and both preserve us from destruction.”

perversidade original no coração humano, e que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos (ROUSSEAU, 2004a, p. 131).

Ainda que na sociedade, o homem tenha sua natureza abafada, há uma faculdade que só é desenvolvida na transição do estado de natureza para o estado civil, e é nessa faculdade que residem as noções de bem e de mal. Essa faculdade é a *consciência*, considerada pelo autor como natural pois deriva do *amor de si*, mas é somente quando esse amor é ativado “pelas luzes” que ele se desenvolve como *consciência*. Ou seja, ainda que ela seja natural, ela só se torna ativa a partir do desenvolvimento da racionalidade humana. Ainda nessa carta, Rousseau explica que a *consciência* surge a partir da transição do estado de natureza para o estado civil:

A consciência é, pois, nula no homem que nada comparou, e que não viu suas relações. Nesse estado (de natureza), o homem só se conhece a si; não vê seu bem estar oposto nem de acordo com o de ninguém; não odeia nem ama nada; limitado só ao instinto físico, ele é nulo, ele é animal; é o que eu mostro em meu *Discurso sobre a desigualdade*. Quando, por um desenvolvimento cujo progresso mostrei, os homens começam a lançar os olhos sobre seus semelhantes e começam, também, a ver suas relações e as relações das coisas a tomar ideias de decoro, de justiça e de ordem; o belo moral começa a ficar sensível para eles e a consciência age (ROUSSEAU, 2004a, p. 131-132).

Mas, à medida que “suas luzes se estendem” e seus vícios se multiplicam, surge a oposição de interesses e a ambição é despertada. Conforme já discorreremos na segunda seção, o homem que vive nas grandes sociedades está sempre “fora de si”. São seus vícios e suas paixões que o controlam, e não o contrário. Além disso, em uma sociedade onde cada um preza somente pelos seus próprios interesses individuais e egoístas, os desacordos tornam-se cada vez mais constantes. Quanto mais corrompida é uma sociedade, e os homens que nela vivem, maiores são os conflitos que abafam a *consciência*:

Quando, enfim, todos os interesses particulares agitados se entrecrocaram, quando o *amor de si* posto em fermentação torna-se *amor-próprio*, e que a opinião, tornando o universo inteiro necessário a cada homem, os torna todos inimigos natos uns dos outros e faz com que ninguém encontre seu bem senão no mal de outrem, então a consciência, mais fraca do que as paixões exaltadas, é sufocada por elas, e não fica mais na boca dos homens senão palavra feita para se enganarem mutuamente (ROUSSEAU, 2004a, p. 132).

Assim, para que os homens permaneçam bons, é necessário que os vícios não sejam fortes a ponto de exercerem uma influência maior em suas ações do que a própria *consciência*. No entanto, como vimos na segunda seção, é exatamente isso que acontece: as grandes sociedades modernas são tomadas por vícios, e as pessoas que nelas vivem baseiam

suas próprias vidas na estima e na opinião alheia. A vaidade, a inveja, a ambição e a polidez permeiam todas as relações nessas sociedades, e todos aqueles que vivem fora de si mesmos são incapazes de conhecer sua própria *consciência*.

Rousseau considera que a ruptura entre o ser e o parecer, já tão trabalhada neste capítulo, é a causa de todos os males da sociedade. É a contradição do homem inserido nas grandes sociedades modernas que resulta na compreensão de que os homens são todos maus. Aqueles que defendem que a maldade está na natureza humana não foram capazes de analisar a raiz e a ascensão desse mal, pressupondo logo que se ele está presente em tantos homens, significa que essa seja sua natureza. Na carta a Christophe de Beaumont, Rousseau nos mostra que compreendeu qual era a raiz do mal ao observar os homens:

Logo que estive em condições de avaliar os homens, eu os observava a agir, e os escutava falar; depois, vendo que suas ações não se pareciam com seus discursos, procurei a razão dessa dessemelhança, e encontrei que ser e parecer sendo para ele duas coisas tão diferentes como agir e falar, essa segunda diferença era a causa da outra, e tinha ela própria uma causa que me restava procurar. Eu a encontrei em nossa ordem social, que, em todo ponto contrária à natureza que nada destrói, a tiraniza, sem cessar, e lhe faz incessantemente reclamar seus direitos. Eu segui essa contradição em suas consequências, e vi que ela sozinha explicava todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade. De onde concluo, que não era necessário supor o homem mau por sua natureza, quando se poderia marcar a origem e o progresso de sua maldade. Essas reflexões conduziram-me a novas pesquisas sobre o espírito humano considerado no estado civil, e encontrei que, então, o desenvolvimento das luzes e dos vícios se fazia sempre pela mesma razão, não nos indivíduos, mas nos povos; distinção que, cuidadosamente, sempre fiz, e que nenhum daqueles que me atacaram jamais pôde conceber (ROUSSEAU, 2004a, p. 160).

Mas essas contradições podem ser impedidas: para isso, é necessário evitar a corrupção provocada pela sociedade e pelas instituições degeneradas, é essa a proposta do autor para a educação de Emílio: a educação negativa é uma forma de fazê-lo estar sempre em contato com sua própria *consciência*. O preceptor cuidará para que Emílio tenha o mínimo de vícios possível, e ao ter um papel sempre ativo em sua própria formação de conhecimento, Emílio saberá não ser passivo em relação a todas as causas externas. Assim, a possibilidade de ele ser afetado pelos vícios é consideravelmente menor quando comparado a qualquer outro. O que Rousseau busca com sua educação doméstica é, pois, “fechar a entrada para o vício”:

Se o homem é bom por sua natureza, como acredito tê-lo demonstrado; segue-se que ele permanece tal enquanto nada de estranho a ele o altere; e se os homens são maus, como eles se esforçaram em me ensinar, segue-se que sua maldade lhes vem de outro lugar; feche, pois, a entrada ao vício, e o coração humano será sempre bom (ROUSSEAU, 2004a, p. 139).

No entanto, é importante ponderarmos que Emílio é apenas um experimento literário: o personagem é fictício, e uma educação doméstica como essa não está ao alcance de todos. Além disso, a educação proposta pelo autor deve estar presente na vida do aluno desde seu nascimento. Desse modo, cabe-nos indagar se é possível que pessoas já inseridas em uma sociedade corrompida possam entrar em contato com a *consciência*.

Ainda que provavelmente não haja uma resposta definitiva e clara para isso, é interessante notarmos que Rousseau buscou o conhecimento do homem, e o conhecimento de si mesmo, como um meio para compreender a moral humana. Entender como é o homem, e de que maneira ele toma suas decisões morais também pode ser uma busca travada a partir do próprio autoconhecimento.

A máxima inscrita no Templo de Delfos “Conhece-te a ti mesmo” é, pois, o principal guia para as obras morais rousseauianas. O autor deixa claro que não é nos livros que devemos procurar os deveres e, além disso, ressalta sempre o poder do exemplo e das boas ações. Na Parte I, Carta XII de *Nova Heloísa*, Saint Preux diz à Júlia:

Portanto, não vamos procurar nos livros princípios e regras que encontramos com maior segurança dentro de nós. Abandonemos todas essas vãs disputas dos filósofos sobre a felicidade e sobre a virtude, empreguemos, para nos tornarmos bons e felizes, o tempo que eles perdem em procurar como se deve sê-lo e proponhamo-nos antes grandes exemplos a serem imitados do que vãos sistemas a seguir (ROUSSEAU, 1994, p. 67).

Se as regras e os princípios morais estão dentro de cada um de nós, para conseguirmos alcançar esses princípios, é preciso que conheçamos a nós mesmos. Como dissemos no começo deste capítulo, o conhecimento do homem sempre foi a busca do autor, e um dos modos de atingir o seu objetivo foi tentar conhecer a si próprio. Rousseau fez, portanto, o esforço de se conhecer, ao voltar-se para si mesmo. Para que procurar nos livros o que pode ser encontrado com maior segurança examinando a si mesmo? Conforme Cassirer comenta, foi esse o caminho que Rousseau considerou mais seguro para compreensão do homem:

Não se pode criar o verdadeiro saber do homem a partir da etnografia ou da etnologia. Existe somente uma fonte viva para este saber: a fonte do autoconhecimento e da auto-reflexão. E foi única e exclusivamente a ela que Rousseau também se referiu – e dela pretendeu obter todas as provas para os seus princípios e proposições iniciais. Para distinguir o “*homme naturel*” do “*homme artificiel*”, não precisamos retroceder a épocas há muito passadas e desaparecidas – nem fazer uma viagem ao redor do mundo. Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo – mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu invólucro artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz (CASSIRER, 1999, p. 51).

Para conseguir atingir o conhecimento de si próprio, Rousseau considerou necessário se afastar de tudo que abafasse sua natureza. E é por meio do isolamento e da escrita que o autor busca avaliar sua história e seus sentimentos.

Também é interessante notar que, ao escrever sobre si, Rousseau não pretende apenas se conhecer, mas oferecer, ainda, um exemplo de como é um homem que foi minuciosamente estudado. Ele se torna, pois, uma imagem para os demais: “Concebo um novo gênero de serviço para prestar aos homens: o de oferecer-lhes a imagem fiel de um deles a fim de que aprendam a conhecer-se” (ROUSSEAU, 2006, p. 73-74). É claro que não é possível conhecer toda a humanidade a partir do estudo de um homem só: Rousseau espera que seu exemplo seja seguido por outros. Para conhecer a si mesmo é importante conhecer também a “um outro”, e ele pretende ser esse outro, que será parâmetro para os demais:

Partindo dessas observações, resolvi fazer com que meus leitores dessem mais um passo no conhecimento, dos homens, afastando-os, se possível, dessa regra única e incorreta de julgar sempre o coração do outro pelo seu próprio; enquanto, pelo contrário, muitas vezes para conhecer o seu próprio seria necessário começar por ler no coração do outro. Quero fazer com que, para aprender a apreciar a nós mesmos, possamos pelo menos ter um ponto de comparação; que cada um possa conhecer a si e a um outro, e este outro serei eu (ROUSSEAU, 2009, p. 92).

Para o conhecimento de si, o isolamento se torna um meio de se aprofundar na própria natureza, sem a interferência do que o corrompe e o reprime. O homem inserido em uma sociedade corrompida, na qual está sempre “fora de si”, e sempre prezando pela aparência em detrimento do que ele realmente é, encontra-se de tal forma dissimulado pela polidez, que sequer consegue notar que já não finge apenas para os outros, mas finge também consigo mesmo: “É impossível que um homem constantemente relacionado na sociedade e incessantemente ocupado em fingir diante dos outros não finja um pouco consigo mesmo e, ainda que tivesse tempo de estudar-se, ser-lhe-ia quase impossível conhecer-se” (ROUSSEAU, 2009, p. 75) Esse homem se mantém de tal forma sob máscaras, que ao tentar se conhecer, ele será capaz de enxergar apenas essas mesmas máscaras sob as quais ele se esconde. O “véu da polidez” não é tão simples de ser retirado: aqueles que estão sob o véu, precisam se desvencilhar dele para descobrirem o que se encontra por trás.

Rousseau não optou pelo isolamento por gostar de estar só: o autor reafirma o tempo todo o amor que sente pela humanidade. Ele não quer, no entanto, estar em meio a tantas almas corrompidas e depravadas. O amor que ele sente pelos homens e pela humanidade não o permite vê-los nesse estado. O isolamento, portanto, é necessário para que ele consiga se

enxergar e se conhecer da maneira mais verdadeira possível, mantendo-se longe de tudo que o corrompe. Desse modo, a opção que o autor fez parece necessária para a compreensão de si, e também da própria espécie humana. Viver isolado, no entanto, não pode ser uma solução para os males humanos: ao se retirar da sociedade corrompida, Rousseau passa a imaginar a sociedade perfeita:

Minha imaginação não deixava por muito tempo deserta a terra assim ornada. Povoava-me logo de seres segundo o desejo de meu coração e, expulsando bem longe a opinião, os preconceitos, todas as paixões factícias, transportava para os asilos da natureza homens dignos de habitá-los. Formava com eles uma sociedade encantadora da qual não me sentia indigno. Criava um século de ouro segundo minha fantasia e enchia aqueles belos dias com todas as cenas da minha vida que me haviam deixado doces lembranças, e com todas aquelas que meu coração podia ainda desejar, enternecia-me até as lágrimas com os verdadeiros prazeres da humanidade, prazeres tão deliciosos, tão puros, e que estão agora tão longe dos homens. Oh! Se naqueles momentos alguma ideia de Paris, de meu século e de minha pequena gloriola de autor viesse perturbar meus devaneios, com que desdém expulsá-la-ia no mesmo instante, para entregar-me sem distrações aos sentimentos deliciosos que enchiam minha alma (ROUSSEAU, 2009, p.40).

A opção pelo isolamento mostra a dificuldade que a *consciência* apresenta. Embora a *consciência* seja indestrutível, sua manifestação é fraca na maior parte dos homens modernos, não por sua incapacidade, mas pelo sufocamento provocado pelo arrebatamento excessivo das paixões nas grandes sociedades. Na sociedade com a qual Rousseau sonha, no entanto, o amor que o homem sente por si mesmo faz com que ele ame seu país, que ele enxerga como sua pátria, e ao conectar-se tanto à sua natureza, quanto à sociedade, a voz da *consciência* torna-se mais clara, e seu interesse se mescla com o interesse comum.

Neste capítulo, estudamos um pouco o homem natural e o conflito interno que acontece quando ele vive em uma sociedade que não sabe lidar e harmonizar com o que é natural e artificial. A partir do próximo capítulo, veremos como o *amor de si* e a *piedade* se tornam importantes bases das relações humanas na sociedade civil e, a partir disso, buscaremos começar a entender de que modo os homens conseguem identificar a *vontade geral* e de que maneira eles estão conformes a ela. Ora, essa identificação é necessária para o sentimento de pertencimento do homem à sociedade legítima que, quando dotada de boas instituições capazes de “desnaturá-lo”, remedia esse tipo de conflito que foi retratado até agora.

CAPÍTULO II

OS ASPECTOS SOCIAIS DOS SENTIMENTOS NATURAIS E A VONTADE GERAL

2.1. Os aspectos sociais da *pietade* e do *amor de si*

No primeiro capítulo, o *amor de si* foi tratado como um sentimento de conservação, que permite que o homem, e a espécie humana, sobrevivam no estado de natureza. Nesta seção, abordaremos os outros aspectos desse sentimento, que se modifica junto com o homem que transita do estado de natureza para o estado civil: tal como a estátua de Glauco que adquiriu uma aparência feroz com o passar do tempo, o homem se desfigura, e seus sentimentos se transformam.

Primeiramente, é interessante notarmos as influências estoicas no pensamento do filósofo genebrino a respeito do *amor de si*. Assim como Rousseau, os estoicos já entendiam esse princípio (*oikeiosis*) como algo que não se limita simplesmente à autopreservação do corpo. Eles acreditavam, por exemplo, que o amor dos pais por seus filhos, assim como o amor das crianças pelos pais eram derivados desse princípio (Cf. BROOKE, p. 98). Do mesmo modo, a concepção de que a criança ama quem a conserva é utilizada por Rousseau em Emílio, conforme veremos mais à frente nesta seção.

Ora, embora sejam claras as influências da tradição estoica no pensamento de Rousseau em sua noção de *amor de si*, o autor genebrino recebe influências de outras tradições filosóficas, tal como a concepção agostiniana, o que à primeira vista pode parecer incongruente, uma vez que ambas as tradições costumam ter direções completamente diferentes em relação a diversas questões filosóficas. Especialmente se considerarmos os agostinianos do século XVII que, de acordo com Christopher Brooke, articulavam uma forma de “anti-estoicismo”, com a tentativa de estabelecer o agostianismo e o estoicismo como dois pontos opostos. Nas palavras de Brooke: “Um dos desafios significativos que Rousseau enfrentou, portanto, foi estruturar sua própria teoria política de tal forma que pudesse recusar essa escolha enquanto ainda conseguia trabalhar criativamente com suas heranças estoica e

agostiniana (...)” (BROOKE, 2001, p. 95, tradução nossa¹²). E foi essa a tentativa do autor: ambas as concepções estão presentes em seu pensamento.

Agostinho vê no amor a si próprio a fonte de todos os males humanos, sendo próximo, pois, da ideia de *amor-próprio* do filósofo genebrino. O filósofo de Hipona contrapõe o amor de si ao amor de Deus. Ao prezar demasiadamente a si mesmo, o homem se afasta daquilo que realmente importa: sua conexão com o divino. Essa concepção também encontra força na noção de Pascal de *amor-próprio*: é desse amor que decorrem todas as paixões perniciosas, que afastam o homem de Deus.

Ora, em uma leitura rápida, podemos identificar que a noção de *amor de si* rousseauiana é a noção estoica, enquanto a concepção de *amor-próprio* é próxima à concepção agostiniana e pascaliana. Assim como em Pascal, para Rousseau é do *amor-próprio* que decorrem os infortúnios humanos, e todas as paixões perniciosas para o bem estar do homem. Não há, no entanto, na filosofia rousseauiana uma relação entre a renúncia às paixões e a proximidade com Deus. O grande problema das paixões, para Rousseau, é o afastamento dos homens de suas próprias *consciências*, e o arrebatamento que os tornam escravos delas. Enquanto o *amor de si* é uma paixão necessária que garante a conservação humana, as paixões que decorrem dele representam o risco de colocar o homem em contradição consigo mesmo. Ao falar sobre a natureza das paixões, o filósofo genebrino explica:

Mas estaríamos raciocinando bem se, do fato de ser da natureza do homem ter paixões, concluíssemos que todas as paixões que sentimos em nós e vemos nos outros são naturais? A fonte é natural, é verdade, mas mil riachos estranhos somaram suas águas à dela; é um grande rio que se engrossa sem parar e no qual com dificuldade encontraríamos algumas gotas de suas primeiras águas. Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia (ROUSSEAU, 2004b, 287).

Desse modo, uma das novidades do autor genebrino seria tratar ambas as noções, delimitando significados distintos para *amor de si* e *amor-próprio*, hierarquizando essas paixões. Assim, o *amor de si* seria o sentimento que faz com que o homem no estado de natureza preze a si mesmo, conservando-se; e o *amor-próprio*, uma paixão que só nasce com a sociedade, sendo derivada do *amor de si*. O *amor de si* é um sentimento absoluto, que existe

¹² “One of the significant challenges Rousseau faced, therefore, was to structure his own political theory in such a way as to be able to refuse this choice while still being able to work creatively with his Stoic and Augustinian inheritences (...)”.

no homem independente de qualquer relação exterior, e o *amor-próprio* é um sentimento relativo, que só é desperto quando o homem se relaciona com o outro. Na nota “o” do *Segundo Discurso*, o filósofo genebrino diz:

O *amor-próprio* não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra (ROUSSEAU, 1988, p. 111).

O *amor-próprio* aparece como um sentimento que é derivado do *amor de si*, mas que se manifesta de maneira corrosiva para os homens, conforme já vimos no primeiro capítulo. Já o *amor de si*, ainda que seja de onde derivam todas as paixões, não possui, ele mesmo, implicações nocivas nem para o homem, nem para a espécie. O sentimento que no estado de natureza é necessário e absoluto, na sociedade, quando se alia à *piedade* e à razão, desperta os sentimentos de humanidade.

A originalidade de Rousseau, portanto, é conceber no homem duas paixões que possuem como base o amor por si mesmo, mas que se apresentam de maneiras distintas. Enquanto a paixão primordial ao mesmo tempo em que mantém o homem próximo dele mesmo, também faz com que ele ame os demais; o *amor-próprio* tira o homem de si, ao se comparar com o outro, e o coloca em competição com outros humanos. O *amor-próprio* não se trata do cuidado consigo, mas de conquistar a admiração e, como sabemos, ele só se desenvolve na sociedade. O papel do *amor-próprio* nas sociedades é frequentemente trabalhado por diversos autores, tanto pelos que interpretam nele apenas seu lado nocivo, quanto estudiosos que acreditam que essa paixão possui uma função fundamental para a sociedade. Aqui, no entanto, trabalharemos apenas de que modo o próprio *amor de si* continua a desempenhar um papel importante no estado civil; ou seja, esse sentimento além de ser o motor do homem no estado de natureza, também é essencial dentro da sociedade. O mesmo acontece com a *piedade*, e enquanto no primeiro capítulo ela foi tratada principalmente sob a perspectiva do estado de natureza; neste capítulo cabe discorrermos melhor a respeito de seu papel na vida em sociedade.

Como vimos no primeiro capítulo, a *piedade* é o sentimento que modera o *amor de si* no estado de natureza e, que, quando aliada à imaginação na sociedade, adquire ainda mais força: o homem social reconhece o outro humano como seu semelhante, e ao vê-lo sofrer, é capaz de se colocar em seu lugar.

O reconhecimento do outro é, no *Segundo Discurso*, o primeiro grande passo para que os homens se unam e se associem; o segundo é quando o homem percebe que pode aliar sua

força, para se tornar mais forte. Aqui, o *amor de si* torna-se um motor para as primeiras relações sociais: o homem se associa ao notar que seus meios de sobrevivência serão mais eficazes ao se juntar ao outro. Assim Rousseau descreve as primeiras relações entre os homens, a partir do reconhecimento da espécie:

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles (ROUSSEAU, 1988, p. 65).

Nessas relações rudimentares, prévias ao estabelecimento das primeiras sociedades, o homem já é capaz de estender o amor que sente por sua conservação às relações com outrem. Isso já mostra a tendência também social que o *amor de si* possui, uma vez que o *amor de si* é um amor que preza pelo bem-estar, e a partir do momento em que é mais vantajoso para o bem-estar humano se associar a outros homens, esse amor é capaz de despertar tais relações.

Ora, o amor pelo próprio bem-estar continua presente no estado civil. Em *Emílio*, Rousseau mostra que no estágio em que as crianças são incapazes de saírem de si mesmas, os primeiros amores que elas sentem são destinados àqueles que a conservam: o *amor a si mesma* se estende para quem a amamenta, e a mantém viva. Mas os verdadeiros laços de afeto e de amizade surgem a partir das derivações do sentimento de *piedade*. É com esse sentimento, excitado pela imaginação, que a criança é capaz de sair de si mesma e criar vínculos com o outro.

Ao falar sobre a adolescência, Rousseau nos diz que o primeiro sentimento que um jovem que foi bem cuidado, e que preservou sua inocência, terá é a amizade. O primeiro ato da imaginação do jovem é saber que existem semelhantes, o reconhecimento da espécie. É a partir dessa sensibilidade do adolescente que ele tem “as primeiras sementes da humanidade” (ROUSSEAU, 2004b, p. 300), e é a *piedade* o principal sentimento que faz com que tanto o jovem quanto o adulto estreitem seus laços com seus semelhantes:

Segue-se daí que nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias de seu apego por nós. Se nossas necessidades comuns nos unem por interesse, nossas misérias comuns nos unem por afeição (ROUSSEAU, 2004b, p. 301).

Ou seja, nós nos identificamos muito mais com aquele que sofre, do que com o que goza de seus prazeres. Ainda que o sentimento de amizade faça com que fiquemos felizes

com a felicidade do outro, é pelo sofrimento que nos conectamos e somos afetados de maneira mais forte. Ao ver o outro sofrer, sentimos uma dor muito mais intensa do que o prazer que experimentamos ao ver outro ser humano feliz. O sentimento envolve tanto dor pelo outro e verdadeira vontade de tirar o sofridor daquela situação, quanto um sentimento de alívio, por não estarmos nós mesmos naquela condição.

Assim, ao falar sobre a criação da criança e do adolescente aos moldes do Emílio, Rousseau nos diz que é importante que não seja apresentado ao jovem, até certa idade, as cortes e as grandes sociedades permeadas pelo luxo e pela desigualdade. Isso agitaria as paixões perniciosas, antes do desenvolvimento das paixões “doces e ternas”. É importante que as primeiras relações humanas não sejam contaminadas por inveja, vaidade e orgulho, de modo que ao ver seu semelhante, e se relacionar com ele, o jovem não queira nem se colocar acima dos demais, e muito menos desprezar as pessoas, nutrindo bons sentimentos pela humanidade.

É importante notar que quando o homem passa pelo processo de reconhecimento, ele sai de si mesmo para ver o outro, se colocando em seu lugar, para, então, retornar para si. Quando vê o outro sofrer, esse retorno para si proporciona ao homem prazer e felicidade por não ser ele quem sofre e por estar livre dos males do outro. Assim, ao compartilhar os sofrimentos de outro ser humano, a partilha “é voluntária e doce” (ROUSSEAU, 2004b, p. 314). Os primeiros sentimentos humanos em relação aos outros são, portanto, bons e ternos, e decorrem das primeiras paixões: o *amor de si* e a *piedade*.

Já quando o homem é arrebatado pelas paixões perniciosas, o retorno a si não acontece com essa mesma doçura: “O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele” (ROUSSEAU, 2004b, p. 315). A inveja e o orgulho, consequências do *amor-próprio*, fazem com que esse retorno seja doloroso e difícil, e é por isso que, para Rousseau, deve ser protelada ao máximo possível a apresentação do adolescente aos tipos de vida como os das grandes cortes. Ao conhecer um mundo repleto de luxos, os sentimentos doces de humanidade já devem estar fortes no coração do jovem, e aquilo que ele é deve ser preservado ao máximo, sempre com cuidado para que ele não se iluda com as máscaras que lhe aparecem.

Ainda em *Emílio*, Rousseau explica a respeito do nascimento do amor. Esse sentimento só é despertado, a princípio, em relação àqueles que são mais próximos. Quando surgem esses primeiros laços com outros da espécie, é importante que o preceptor note que

essa sensibilidade, ainda incipiente, só abarcará aqueles com quem existe alguma intimidade, sendo inútil falar de forma abstrata sobre o amor que se deve sentir pelo “gênero humano”. Antes disso, a pessoa em formação só consegue se conectar com quem ela possui uma identidade maior:

Dirigindo para ela sua sensibilidade nascente, não acrediteis que ela abarque logo de início todos os homens, e que a expressão gênero humano signifique para ele alguma coisa. Não, essa sensibilidade limitar-se-á primeiro a seus semelhantes, e seus semelhantes não serão para ele desconhecidos, mas aqueles com quem se relaciona, aqueles que o hábito lhe tornou caros ou necessários, aqueles que vê que têm com ele, evidentemente, maneiras comuns de pensar e de sentir, aqueles que vê sofrerem as mesmas dores que sofreu e serem sensíveis aos mesmos prazeres que experimentou aqueles, numa palavra, em quem a *identidade da natureza* mais manifesta lhe dá uma maior disposição de se amar. Somente após ter cultivado seu caráter de mil maneiras, após muitas reflexões sobre seus próprios sentimentos e sobre os que observará nos outros ele poderá chegar a generalizar suas noções individuais com a ideia abstrata de humanidade, e somar às suas afeições particulares as que podem identificá-lo com sua espécie (ROUSSEAU, 2004b, p. 320-321)

Essa *identidade* acontece pela *piedade*, uma vez que ele se identifica fortemente pelos sofrimentos em comum; e pelo *amor de si*: a princípio, os jovens só são capazes de amarem os que são muito parecidos com eles. Paul Audi, no entanto, tem uma visão um pouco diferente. O intérprete acredita que a identificação pela *piedade* acontece porque ao experimentar o sofrimento do outro, o espectador a sente como sua própria dor, não porque ambos sofram dela, mas porque tanto a natureza do “sofrer” do outro, quanto a natureza do próprio “sofrer” é a mesma: ambos procedem do *amor de si*, que não apenas constitui e solidifica a individualidade de cada um, mas também os tornam semelhantes um ao outro. Para Audi, portanto, o que faz com que a identificação pela *piedade* ocorra é o fato de ambos compartilharem algo semelhante tanto no “si” do espectador, quanto naquele que sofre (Cf. AUDI, 2008, p. 130). Isso faz sentido quando pensamos no reconhecimento da espécie como um todo, mas como Rousseau explica aqui, esse movimento acontece mais comumente com pessoas com as quais nos conectamos, o que mostra que esse processo ocorre de uma forma sensível e particular, em cada indivíduo.

É por isso que o filósofo genebrino fala sobre a dificuldade inicial em criar uma identidade com todo o gênero humano na adolescência. Mas essa dificuldade sem dúvidas persiste mesmo após a fase adulta. Ao escrever sobre identidade nas sociedades, o autor sempre explicita a importância dos costumes e hábitos comuns, porque é mais fácil estabelecer laços e relações com quem de fato nos é próximo.

Ora, é claro que aqui ele está descrevendo um cenário ideal de educação doméstica, no qual o jovem não entrou em contato com o que o afasta de si mesmo e prejudica seus juízos a respeito do mundo e das pessoas. A pessoa criada nesses termos terá o máximo de boas impressões a respeito da humanidade até que sua capacidade de “decidir por si mesma” esteja completa. Até aqui, se o preceptor, ou os pais, obtiverem sucesso, o jovem só conhecerá as paixões boas, que vem do *amor de si* e da *piiedade*.

Saindo um pouco de *Emílio*, também podemos ver a *piiedade* como o impulsionador de uma forte amizade em *Júlia ou Nova Heloísa*: a de Saint-Preux e Milorde Eduardo. No romance, Saint-Preux está prestes a duelar com o Milorde, por acreditar que este ultrajou a imagem de Júlia ao insinuar que a jovem não correspondia a suas investidas por ter um amante. Irritado com os comentários de Milorde, e com as possíveis consequências disso, Saint-Preux convoca Eduardo para um duelo.

Júlia, ciente da extrema habilidade de Milorde com espadas, e com a certeza de que seu amante não conseguiria sobreviver, suplica para Eduardo que ele desista de lutar, contando-lhe os detalhes de sua história de amor. Este se apieda dos dois jovens amantes e desiste do duelo, suplicando o perdão de Saint-Preux pelas injúrias cometidas.

A *piiedade* que Milorde Eduardo sente por Júlia e por Saint-Preux faz não apenas com que ele desista de duelar por compaixão, mas também desperta nele verdadeiros laços de carinho por ambos, especialmente em relação ao amante de Júlia, com quem sente uma profunda identificação a partir de sua dor. A amizade dos dois começa nesse momento, e é desenvolvida ao longo do romance, baseando-se sempre na cumplicidade e identidade entre ambos. Ora, Milorde Eduardo é o único personagem, além de Clara, que sente *piiedade* por Saint-Preux e, do mesmo modo, é o único com quem ele desenvolve uma amizade sólida e duradoura. Aqui Rousseau já mostra a *piiedade* como impulsionadora do reconhecimento e da criação de laços afetivos, que ele desenvolve melhor em *Emílio*.

Conforme a análise de Roger Masters, a *piiedade* é a raiz de todas as afeições humanas, e a origem da sociabilidade: “Uma vez que o objeto para o qual a imaginação é dirigida determina o sentimento que resulta, a *piiedade* pode ser considerada a origem da ‘sociabilidade’ humana e de ‘todas as virtudes sociais’” (MASTERS, 1976, p. 49, tradução nossa¹³).

¹³ “Since the object to which the imagination is directed determines the sentiment which results, pity can be called the origin of both man’s ‘sociability’ and ‘all the social virtues’”.

Ainda segundo Masters, por um lado, a sensibilidade natural causada pela *pietade* faz com que ao se comparar com aquele que sofre, o espectador do sofrimento perceba que sua condição é preferível a do outro, ou seja: ele se coloca no lugar do sofridor e fica feliz por não sofrer, sentindo compaixão pela outra pessoa. Isso resulta em sentimentos que podemos chamar de “virtudes humanitárias”, produzidas pela identificação com aquele que está em uma situação desprivilegiada em relação à sua.

Por outro lado, a *pietade* também é capaz de tornar possíveis as relações recíprocas de igualdade entre seres humanos. Quando a pessoa escolhe identificar seu bem estar com o do outro, esses sentimentos são os afetos humanos – amizade, amor, patriotismo – e, em nossa compreensão, estão diretamente relacionadas ao *amor de si*.

Para Masters, ao provar que os sentimentos de amor e de amizade, embora não sejam naturais para a espécie, são desenvolvimentos naturais da *pietade* no homem social, Rousseau está preparando os fundamentos para uma moralidade mais sólida, baseada em parte no interesse por si mesmo (*amor de si*) e em parte nessas manifestações derivadas da *pietade*.

A respeito do *amor de si* e de sua relação com a sociedade, Victor Goldschmidt assinala sua presença nas primeiras formações de famílias: “O estado familiar, a esse respeito, mostra bem como uma comunidade humana é possível a partir do *amor de si* e a partir de certo conhecimento do outro que engendra, ou mais precisamente, desenvolve a *pietade*” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 440, tradução nossa¹⁴). Judith Shklar também faz menção a esse estágio que, tanto para Goldschmidt quanto para ela, ainda encontra-se livre do amor-próprio. Para Shklar, apenas nesse estágio de núcleos familiares autossuficientes é possível existir o afeto “não competitivo”: “Apenas aqui o *amor de si* e o amor a outros são um só. Apenas aqui a bondade e a felicidade são inseparáveis (...)” (SHKLAR, 1969, p. 23, tradução nossa¹⁵).

Mas o *amor de si* e o amor a outros também podem estar aliados na sociedade, ainda que de forma indireta. Acreditamos que o amor à sociedade é uma consequência ou derivação do *amor de si*. Isso porque ao amar a si mesmo, o homem estende o seu amor àquilo que o conserva vivo, e sendo o contrato social a melhor forma de assegurar a vida humana no estado civil, é natural que o homem ame essa sociedade que o conserva.

¹⁴ “Le stade familial, à cet égard, montre le mieux comment une communauté humaine est possible, à partir de l’amour de soi et à partir de cette connaissance d’autrui qui engendre ou, plus précisément, développe la pitié. Il peu y avoir, à ce niveau, des “querelles et des combats”, mais, faute d’amour-propre, ni rivalité, ni injure, ni propriété”.

¹⁵ “Here alone self-love and love for others are one. Only here are goodness and happiness inseparable (...)”.

Como falamos, no início desta seção, no *Segundo Discurso* nós vemos os homens engendram suas forças quando percebem que assim se preservam melhor. Desse modo, o *amor de si* seria a causa das primeiras relações inter-humanas. No *Contrato social*, essa ideia também aparece no livro I, capítulo VI, quando o autor imagina “os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado” (ROUSSEAU, p. 1987, p. 31). Aqui, Rousseau responde, se os homens não modificassem o seu modo de vida – solitário e errante – a espécie humana pereceria. Desse modo, como os homens não são capazes de “engendrar novas forças” eles percebem que o melhor meio para se conservarem é formando “um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-os a operar em concerto” (ROUSSEAU, 1987, p. 32). Ora, mas como é possível unir essas forças “sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados” a si mesmo? A partir desse questionamento surge o primeiro grande preceito do contrato:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental cuja solução o contrato oferece (ROUSSEAU, 1987, p. 32).

O ato de associação forma um *corpo político* do qual todos são parte, e operam conjuntamente. Assim, nesse modo de associação, querer o próprio bem é também querer o bem de todos. Aqui, a analogia com o corpo humano reforça essa ideia: sendo todos membros do *corpo político*, ferir alguma parte desse corpo é também ferir a si mesmo. Do mesmo modo, atuar pelo bem desse corpo, é atuar pelo próprio bem. Luc Vincenti percebe essa relação, ao tentar mostrar o amor à sociedade como derivado do *amor de si*, utilizando a analogia do corpo político com o corpo humano (Cf. VINCENTI, p. 146). Mas, ainda assim, o intérprete percebe que a analogia com o corpo humano não é suficiente para provar sua hipótese, pois mesmo quando todos os indivíduos são considerados como parte de um todo maior que é o corpo político, é impossível que cada um deixe de ter uma existência individual. Cada pessoa continua a ser um indivíduo autônomo e livre, que pode decidir romper com o contrato social a qualquer momento. É necessário, pois, que cada um perceba essa identidade com a sociedade da qual faz parte, de modo que seu próprio bem não seja discrepante em relação ao bem de todo o corpo.

Quando existe essa identidade, ou seja, quando a associação foi estabelecida pelos preceitos do contrato social, fica claro que é pelo *amor de si* mesmo que o homem ama a sociedade da qual faz parte. Rousseau explicita isso quando nos diz: “Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo” (ROUSSEAU, 1987, p. 49). Aqui Rousseau nos mostra que é o interesse por si mesmo que faz com que o homem aja de maneira justa. Ao viver em sociedade, é melhor para cada um que haja igualdade entre todos. Quando o Estado privilegia um ou alguns, em detrimento de outros, instaura-se um desequilíbrio que pode fazer com que aquele que é privilegiado em um momento seja desprivilegiado em outro. A igualdade garante a estabilidade e a retidão das instituições públicas, e a *vontade geral* sempre visa à igualdade e ao interesse comum.

Ora, mas não nos parece trivial que cada um perceba que ao preferir a si mesmo, e ao pensar em seu próprio interesse, é importante que esse interesse não seja oneroso aos demais. Ou seja, o interesse privado deve estar vinculado ao interesse público: os cidadãos devem compreender que para que a sociedade funcione de maneira equilibrada e saudável, o seu próprio bem deve também estar de acordo com o bem dos demais; as decisões devem ser sempre tomadas visando o bem comum de todos os cidadãos. Para isso, é importante que as pessoas sejam capazes de identificar a *vontade geral*, e é sobre isso que trataremos na próxima seção: sobre como se relacionam a *consciência* e a *vontade geral*.

2.2 Consciência; amor de si e vontade geral

Como vimos no primeiro capítulo, a *consciência* é derivada do *amor de si*, quando este sentimento alia-se à razão. Enquanto o homem vive isolado no estado de natureza, o *amor de si* é uma garantia de sua conservação física e, como já vimos, é esse sentimento que leva o homem a sair de sua solidão, somando suas forças a outros de sua espécie. Quando nascem as primeiras sociedades, a moralidade passa a ser necessária, e é a *consciência*, derivada do *amor de si*, que dita no homem suas ações morais.

Consciência não é o mesmo que razão: ela é desenvolvida pelo lado “inteligente” do *amor de si* – conforme vimos no primeiro capítulo –, e este lado só é ativo por meio da razão. A razão, por si só, não é suficiente para que o homem aja moralmente bem; conforme Gerorge Kelly comenta: “Embora a razão nos permita conhecer a verdade, só a *consciência* pode nos fazer amá-la, isto é, considerá-la como um fim em si mesma” (KELLY, p. 16, 2006, tradução

nossa¹⁶). De acordo com a interpretação de George Kelly, a *consciência* está entre o instinto e a razão. Guiar-se apenas pelas paixões é ser escravo do corpo, e se guiar somente pela razão causa uma desconexão com a própria natureza. Kelly defende, portanto, que tanto as paixões quanto a razão são corruptíveis, e a *consciência* seria uma espécie de moderadora, um princípio “intermediário” entre o espírito e o corpo.

Ainda que Rousseau não deixe claro que a *consciência* se trata de um princípio intermediário ou moderador entre o corpo e o espírito, ela nos parece uma união de algo instintivo com o racional. Ela é inata, mas só é desperta no homem, quando este já se encontra com a razão suficientemente desenvolvida para “iluminá-la”. Em *Emílio*, o autor afirma: “A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo. (...) Ela (consciência) é o verdadeiro guia do homem; ela está para a alma assim como o instinto está para o corpo: quem a segue obedece à natureza e não tem medo de se perder” (ROUSSEAU, 2004b, p. 405). Ele não a chama de instinto, pois o instinto, para o autor, está diretamente ligado ao corpo. Mas ela nos parece algo “intuitivo”, ainda que essa intuição seja “iluminada” pela razão. Também em *Emílio*, Rousseau comenta:

Se este fosse o lugar, tentaria mostrar como dos primeiros movimentos do coração erguem-se as primeiras vozes da consciência, e como nascem as primeiras noções do bem e do mal dos sentimentos de amor e de ódio; mostraria que justiça e bondade não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão, que não são mais que um progresso ordenado de nossas afecções primitivas; que pela mera razão, independentemente da consciência não podemos estabelecer nenhuma lei natural; e que todo o direito da natureza não passa de uma quimera se não é fundamentado numa necessidade natural ao coração humano (ROUSSEAU, 2004b, p. 323-324).

Desse modo, ainda que a razão tenha papel fundamental, a moralidade não se apoia nela, mas na *consciência*, e elas não podem ser confundidas ou interpretadas como sendo a mesma coisa. Logo após esse trecho supracitado, o filósofo acrescenta uma nota de rodapé, na qual diz:

Mas, quando a força de uma alma expansiva, identifica-me como meu semelhante e sinto-me por assim dizer, nele, é para não sofrer que não quero que ele sofra; interesse-me por ele por amor de mim e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo de meu bem-estar em qualquer lugar em que me sinta existir. Daí concluo que não é verdade que os preceitos da lei natural estejam baseados unicamente na razão, pois eles têm uma base mais sólida e mais segura. O

¹⁶ “Though reason enables us to know the truth, only conscience can make us love it, i.e., regard it as an end in itself.”

amor dos homens derivado do *amor de si* é o princípio da justiça humana (ROUSSEAU, 2004b, p. 324).

Mesmo que a razão tenha um papel importante para a moral, ela não é, por si só, suficiente para que o homem aja moralmente bem. Isso porque a razão pode levar a pessoa a conhecer o bem e o mal, mas não faz com que ela escolha sempre o bem: “O homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: esse sentimento que é inato” (ROUSSEAU, 2004b, p. 411). Como já mostramos na seção anterior, o *amor de si*, quando se estende para outros homens, é o princípio da justiça humana, e a *consciência*, sendo a junção desse sentimento com a razão, guia as escolhas morais.

No entanto, como já vimos no primeiro capítulo, a *consciência* é difícil de ser seguida, sua voz é sufocada na vida de um homem que está totalmente afastado de sua natureza, vivendo em uma sociedade repleta de deturpações morais. Dificilmente a *consciência* será ouvida por pessoas em sociedades tão corrompidas como Rousseau descreve ser a sociedade parisiense e, como vimos no primeiro capítulo, o isolamento e a vida no campo auxiliam no processo de reconhecimento dessa voz, quando o homem aprende a se conhecer e a entrar em contato consigo mesmo. Porém, ainda cabe-nos entender como a *consciência* age dentro da sociedade. Por isso, neste capítulo, vamos estudar qual é o papel da *consciência* na república proposta pelo *Contrato social*, e de que modo ela se relaciona com a *vontade geral*. Mas, antes de mostrarmos a relação entre *consciência* e *vontade geral*, é importante entendermos um pouco a respeito da noção de *vontade geral*.

Embora a ideia de “*vontade geral*” provavelmente seja a mais fortemente ligada ao pensamento de Rousseau, ela não surgiu com o filósofo genebrino. O termo já era usado por outros autores, como Malebranche e Pascal no século XVII, por exemplo, além de Diderot, no século XVIII, que ainda mantinha amizade com Rousseau na época em que escreveu sobre o tema. Mesmo considerando que as concepções desses autores sejam distintas, tanto entre si, quanto em relação à noção do filósofo genebrino, acreditamos ser importante mencioná-las.

Tanto Pascal quanto Malebranche possuem noções teológicas da *vontade geral*. No caso de Malebranche, a *vontade geral* é a vontade de Deus, que age conforme as leis gerais, que também foram “escritas” por Ele. Já Diderot, ao trabalhar a *vontade geral*, não possui essa influência teológica, mas ainda mantém uma diferença crucial com Rousseau. Para o enciclopedista, a *vontade geral* é *natural*, assim como a sociabilidade humana. Desse modo, para ele, todos os homens teriam já impressos em si a *vontade geral*, e ao silenciarem as

paixões violentas que os fazem se atacarem mutuamente, eles conseguiriam alcançar essa vontade comum e estabelecerem as sociedades.

É por isso que Mark HULLIUNG afirma que Rousseau foi o responsável pela secularização da *vontade geral*. O autor genebrino não considera que a *vontade geral* seja natural, ou impressa nos homens, como propõe Diderot. Como sabemos, a sociedade não é natural e, portanto, a *vontade geral* também não poderia ser. Além disso, a *vontade geral* necessita de uma noção de igualdade e de interesse comum, o que é impossível no estado de natureza. Conforme Mark HULLIUNG aponta, a moralidade da *vontade geral* não pode ser sustentada senão dentro de uma “república cívica”, e foi no verbete *Economia política* da enciclopédia, que Rousseau defendeu pela primeira vez a noção de *vontade geral*:

Em seu ensaio sobre economia política publicado na Enciclopédia, Rousseau esboçou um modo de vida cívico, um plano para a educação política de muitos, o que tornaria a renovação da *vontade geral* nossa tarefa diária. Rousseau descreveu uma sociedade dedicada aos assuntos públicos, um mundo no qual as atividades sociais eram, como na antiga polis, fundamentalmente de natureza política. Devemos ser cidadãos em primeiro lugar e acima de tudo, de berço a sepultura: "O instante de nosso nascimento deve ser o começo do desempenho de nossos deveres." A unidade familiar em tal cenário deve ser encarregada de uma missão pública: "A virtude dos romanos transformou todas as suas casas em tantas escolas de cidadãos" (HULLIUNG, 2006, p. 72, tradução nossa¹⁷).

Falaremos mais sobre a educação voltada para a república, e o modo como o autor trata a *vontade geral* em *Economia política* no capítulo III. Aqui, basta compreendermos que a *vontade geral* não está impressa na natureza humana, como defende Diderot, sendo construída na sociedade, e se constituindo como base fundamental para a república do *Contrato social*. A *vontade geral* garante a proteção dos associados de serem regidos por uma autoridade despótica e ilegítima, e sendo as leis “atos autênticos da *vontade geral*” (ROUSSEAU, 1987, p. 103), a sociedade estará assegurada contra a desigualdade e contra a perda da liberdade. Mas para que a própria *vontade geral* seja identificada, respeitada e seguida, já é pressuposta uma associação que garanta a igualdade.

Ao falar sobre a *vontade geral*, Rousseau afirma que ela sempre tende para a igualdade (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 44). Mas ao mesmo tempo, uma sociedade desigual dificilmente conseguirá identificá-la e validá-la, e é por isso que ela se conecta diretamente à

¹⁷ “In his essay on political economy published in the *Encyclopedic*, Rousseau sketched a civic way of life, a plan for the political education of the many, which would make the renewal of the general will our daily task. Rousseau described a society dedicated to public affairs, a world in which social activities were, as in the ancient *polis*, fundamentally political in nature. We must be citizens first and foremost, cradle to grave: ‘The instant of our birth should be the beginning of the performance of our duties.’ The familial unit in such a setting should be charged with a public mission: ‘The Romans’ virtue... turned all their homes into as many schools of citizen.’”

soberania popular. Quando Rousseau faz do povo soberano, com direitos firmados no poder legislativo, ele quer garantir que as leis sempre sejam atos da *vontade geral*¹⁸. A *soberania*, não tendo “outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis”, e sendo as leis expressões da *vontade geral*, é natural que o soberano seja o próprio povo. Essa é a melhor maneira de garantir que a *vontade geral* seja seguida. E é aqui que entra o ponto essencial desta seção: a *vontade geral* é identificada e seguida, porque cada cidadão dentro da sociedade compreende que entre optar por uma vontade que é particular e escolher a vontade que é de interesse comum de outros cidadãos, é mais vantajoso escolher a segunda.

Dentro de uma sociedade igualitária, os cidadãos são capazes de entender que caso seu interesse particular prevaleça, haverá um desequilíbrio, uma porta de entrada para a desigualdade. E essa desigualdade cria instabilidade e insegurança: ainda que a vontade de um indivíduo tenha prevalecido hoje, amanhã poderá prevalecer a de outro, e o bem-estar do primeiro estará prejudicado¹⁹.

A *vontade geral* é, segundo Shklar, “a metáfora mais bem sucedida de Rousseau” (SHKLAR, 1969, p. 184, tradução nossa²⁰), ela é capaz de unir a “psicologia moral” e a teoria política. É por isso que Rousseau nunca poderia trocar a expressão “*vontade geral*” por outra palavra, por algo que talvez fosse mais simples, e gerasse menos desentendimentos, como a palavra “consentimento” ou “consenso”, por exemplo. A “vontade” mostra o sentido individual e psicológico dessa noção. A “uniformidade de opiniões” pode ser adquirida de forma coerciva, a vontade não. A vontade parte do próprio indivíduo. O indivíduo que tem *vontade* é um indivíduo ativo: ele *quer*. O indivíduo que consente, é passivo: ele concorda, se submete.

A vontade, portanto, é o próprio desejo do indivíduo, é o que ele *quer*. E quando a vontade é *vontade geral*, ela é “é uma transposição da faculdade moral individual mais essencial para o reino da experiência pública” (SHKLAR, 1969, p. 284, tradução nossa²¹). O

¹⁸ Desenvolveremos melhor as noções de soberania, vontade geral e liberdade – e suas relações – no terceiro capítulo. Neste capítulo, pretendemos focar em que aspectos a vontade geral se relaciona com a *consciência* e *amor de si*, e por isso não nos estenderemos em outros pontos.

¹⁹ Consideramos importante destacar que a sociedade não passa por deliberações diárias que remetem à *vontade geral*. A *vontade geral* se expressa por meio das leis, ou seja, sua identificação deve acontecer nas deliberações em que são criadas as leis; bem como na fundação do corpo político. Portanto, o uso das palavras “hoje” e “amanhã” é meramente figurativo.

²⁰ “The general will is Rousseau's most successful metaphor”.

²¹ “The general will is a transposition of the most essential individual moral faculty to the realm of public experience”.

processo de querer, de sentir vontade, é individual: acontece dentro da pessoa. A *vontade geral* é quando esse “querer” individual se relaciona ao bem comum da sociedade. São inúmeras as vontades que os homens sentem, mas quando essa vontade se identifica com o bem coletivo da república, ela é *vontade geral*. A *vontade geral* é, portanto, a vontade do cidadão. Ela é uma faculdade interna, que se exterioriza na política e no bem público.

Essa metáfora só não foi tão bem sucedida quanto sugere Shklar, porque ainda assim recebeu acusações de ser uma concepção tirânica e totalitária. A *vontade geral*, no entanto, não significa suprimir as vontades particulares. Ora, como já dissemos, as vontades humanas são inúmeras, e elas abarcam diversas esferas da vida humana. Mas quando se trata de vida pública, e de instituições políticas, são as vontades que correspondem a essas esferas que devem prevalecer – e a *vontade geral* é justamente aquela que condiz com o bem estar do corpo político e de todos os cidadãos que integram esse corpo.

O bem desse corpo político não acarreta em um sacrifício individual, ou em uma circunstância onerosa para o indivíduo. Pelo contrário, se isso acontecesse não se trataria de um bem geral, de uma *vontade geral*. É por isso que aqueles que votam e agem de acordo com a *vontade geral* não estão pensando apenas no bem do corpo político, mas no próprio bem, na própria vontade. A diferença entre essa vontade e a vontade particular, é que enquanto o que corresponde à vontade particular só favorecerá uma ou algumas pessoas, a *vontade geral* beneficiará a todas.

Falamos mais acima que a *vontade geral* é aquela que sempre tende para a igualdade e que, ao mesmo tempo, para que a *vontade geral* prevaleça, é importante que a sociedade já seja estruturada de maneira igualitária. A respeito disso, Shklar afirma que os homens são capazes de não sucumbirem às vontades particulares que serão onerosas aos demais porque estar contra a desigualdade é essencial:

(A *vontade geral*) É também uma faculdade interna, porque defende as pessoas contra aqueles grupos perturbadores que anseiam pela desigualdade. Como tal, não há nada misterioso sobre a *vontade geral*. É a vontade contra a desigualdade. É também por isso que é geral. Ela persegue os interesses do homem em geral contra essas vontades "particulares" que levam os homens a buscar privilégios, especialmente formando grupos que visam a desigualdade. A *vontade geral* é, portanto, uma forma específica da faculdade humana de querer e uma que cada cidadão deve possuir (SHKLAR, 1969, p. 184-185, tradução nossa²²).

²² “It is also an internal faculty, because it defends the people against those disruptive groups that yearn for inequality. As such there is nothing mysterious about the general will. It is the will against inequality. That is also why it is general. It pursues the interests of man in general against those 'particular' wills which lead men to seek privileges, especially by forming groups that aim at inequality. The general will is, thus, a specific form of the human faculty of willing and one that each citizen ought to possess”.

A *vontade geral*, portanto, seria simples de ser seguida, pois ao votar, ninguém teria interesse em tornar desigual uma sociedade que é igual e justa. Ao tentar fazer prevalecer aquilo que beneficie apenas a si próprio, ou a um grupo pequeno de pessoas, o cidadão estará desequilibrando o corpo político, tornando a sociedade desigual e injusta, e não há garantias de que ela será sempre desigual a seu favor. O desequilíbrio torna a sociedade instável, e aparentemente seria melhor manter o equilíbrio pela igualdade. A respeito disso, a autora conclui que o povo não possui dificuldade em compreender quais são os interesses mais vantajosos, o povo quer que a igualdade permaneça, pois estará em risco em uma sociedade desigual²³. No entanto, não podemos deixar de notar que ainda que ela seja “simples de ser seguida”, ela não é tão simples de ser identificada: se um homem agir sem ponderar, ele estará sujeito a buscar aquilo que proporciona seu prazer imediato, e é por isso que há constantemente um conflito entre vontades particulares e *vontade geral*. A segunda só é seguida quando o homem é capaz de discernir a respeito de qual vontade corresponde ao bem público, e é partir disso que ele vai identificar dentro de seus próprios interesses, quais são os que dizem respeito ao corpo político.

Essa concepção de Judith Shklar, de que o interesse próprio se coaduna com o interesse comum, com o objetivo principal de manter a igualdade, é facilmente identificada no seguinte trecho do *Contrato social*:

Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais (ROUSSEAU, 1987, p. 32).

Na fundação do pacto, os cidadãos são capazes de compreender que, sendo a condição igual para todos, não há motivo para querer ter uma vantagem maior em relação aos outros, pois isso desequilibrará o pacto, conforme já falamos. É mais vantajoso, para os cidadãos, que o Estado se mantenha equilibrado, seguro e estável, do que tentar agir contra isso. Além disso, como já dissemos, a *vontade geral* é a própria vontade do cidadão e, portanto, ela não representa um sacrifício de si mesmo. Robert Derathé parece adotar uma concepção próxima ao que já dissemos quando afirma:

²³ A principal dificuldade, portanto, não é essa, mas sim aqueles que querem enganar o povo, concentrar poder e usurpar a soberania. Mas não entraremos nessa questão neste capítulo.

Poderíamos dizer, sem nos desviarmos em demasia do pensamento do autor, que a *vontade geral* é a vontade de um cidadão qualquer quando, sendo consultado a respeito das questões que concernem à comunidade inteira, ele abstrai de seus preconceitos ou preferências pessoais, e dá um parecer que poderia, no direito, receber a aprovação unânime de seus concidadãos e que, por conseguinte, seria suscetível de ser erigido como lei universal, válida para o corpo todo do Estado (DERATHÉ, 2009, p. 346).

Derathé considera que a *vontade geral*, assim como a *consciência*, é uma “regra de justiça”, embora ressalte que a relação entre *vontade geral* e *consciência* não tenha ficado explícita na obra rousseauiana. De acordo com ele, essa relação é feita quando analisamos diferentes obras do filósofo, e especialmente quando cotejamos o *Contrato social* e a *Profissão de fé do vigário saboiano* no livro IV de *Emílio*.

Os traços comuns que Derathé reconhece entre essas noções são, por exemplo, o fato de ambas serem “sempre retas” e “indestrutíveis”, além de serem frequentemente emudecidas quando o indivíduo está excessivamente tomado pelas paixões e pelos preconceitos. Aliás, esse fenômeno não acontece apenas nos indivíduos, mas também nas próprias sociedades tomadas pelos vícios. Derathé comenta ainda o fato de a *consciência* ser derivada do *amor de si*, comparando também a *vontade geral* com esse sentimento. Essa ideia se apoia no seguinte trecho do *Contrato social*:

Por que é sempre certa a *vontade geral* e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente da natureza do homem; a prova de que a *vontade geral*, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos (ROUSSEAU, 1987, p. 49).

Assim, quando cada um delibera ou vota, está na verdade pensando em si mesmo ao votar. E, como já dissemos, o cidadão saberá escolher com justiça e igualdade, pois ao ser injusto ele tornará desequilibrada a sociedade onde ele está, o que será oneroso para ele mesmo. Manter a saúde do corpo político significa manter a própria saúde e a própria segurança. Do mesmo modo, votar de acordo com a *vontade geral* é imprescindível para manter a liberdade, pois a desigualdade e a injustiça abrem espaço para o despotismo, e o soberano enfraquecido possibilita com maior facilidade a usurpação desse poder pelo governo e, conseqüentemente, a tirania. Estar submetido à lei, enquanto expressão de sua própria

vontade – como *vontade geral* – foi a forma que Rousseau encontrou de garantir que todos fossem o mais livres possíveis no estado civil.

Cassirer nos chama atenção para o fato de que em *Emílio*, o filósofo genebrino defende que devemos proteger o indivíduo da imposição das vontades alheias. Emílio é criado desde a infância para ser um agente livre e ativo: ao longo de toda a sua formação, o preceptor age de tal modo que Emílio sempre construa o próprio conhecimento. A criança retratada na obra nunca aprende de maneira passiva: não existem aulas expositivas, o preceptor sempre guia o aluno de modo que ele próprio consiga entender o mundo e raciocinar de maneira livre. Esse é um caminho importante para prevenir que Emílio seja submetido pelas vontades de outros homens:

A única coisa da qual se deve cuidadosamente protegê-lo é da imposição violenta de uma vontade alheia – de um preceito que ele não entende em sua necessidade. Desde a mais tenra infância, ele deve conhecer a coação das coisas, e aprender a curvar-se diante dela, mas deve ser poupado da tirania dos homens. A partir desta ideia básica pode-se entender também inteiramente a tendência da doutrina de Rousseau do Estado e da sociedade. Pois, na verdade, o seu objetivo essencial reside em colocar o indivíduo sob uma lei universalmente obrigatória para todos, mas também em formar esta mesma lei de tal modo que desapareça dela qualquer traço de capricho ou de arbitrariedade. Devemos aprender a curvar-nos diante da lei da comunidade tal como nos curvamos diante da lei da natureza; não devemos nos submeter através dela a um preceito autoritário alheio, mas obedecê-la porque a entendemos em sua necessidade. Isto só é possível se compreendermos esta lei como uma lei com a qual precisamos estar interiormente de acordo, e se pudermos nos apropriar de seu sentido e acolher este sentido em nossa própria vontade (CASSIRER, 1999, p. 61-62).

Um indivíduo habituado a ter outros pensando por ele torna-se facilmente um escravo. O poder de decisão é a maior garantia para a preservação da liberdade. Por isso, garantir que o soberano seja o próprio povo, e que as leis sejam a própria *vontade geral* foi o meio encontrado para que a liberdade fosse assegurada; é por isso que a *vontade geral* não é uma forma de coerção externa, é por isso que ela é a *vontade* do cidadão. Já a *consciência* é justamente o que faz com que o cidadão ame a *vontade geral*, ame o seu dever com a comunidade.

A identificação da *vontade geral*, em nosso entendimento, mescla o sentimento do *amor de si* – que faz com que os homens se preocupem, antes de tudo, com sua própria conservação – com a razão, que os faz discernirem entre todas as suas vontades, quais são as que correspondem à justiça e ao bem comum da sociedade. A *consciência*, aqui, possui o papel de garantir que os homens escolham a *vontade geral* ao invés de uma vontade particular. Afinal, de acordo com o que vimos no início desta seção, ainda que seja a razão

que elucide quais são os caminhos possíveis que o indivíduo pode seguir, assim como também é a partir dela que ele conhece a melhor opção, é a *consciência* que faz com que o homem aja moralmente bem, ou seja, que ele escolha o caminho correto.

Assim, ao deliberar a respeito das leis, no momento de sua criação, o cidadão além de possuir a compreensão racional de que a justiça e a igualdade são imprescindíveis e devem ser mantidas e respeitadas, ele também possui a *consciência* que o faz escolher de maneira moralmente boa; desse modo, é a *consciência* que faz com que o homem aja em consonância com a *vontade geral*. Ora, a *vontade geral* e a *consciência* se relacionam porque não existe, em Rousseau, uma separação clara e delimitada entre moral e política. A *vontade geral* que constitui o fundamento político do pacto social, também é uma “lei interna” que dita os costumes dos cidadãos na república.

Baczko comenta em sua obra que o que Rousseau pretende é uma associação dos sentimentos de se sentir inútil e ameaçado em uma sociedade desigual, à realização de um sonho de uma comunidade onde a participação dos valores coletivos seria idêntica à expressão do “eu” (Cf. BACZKO, p. 230). O ideal de comunidade é aquela em que o indivíduo encontra sua própria realização na república, de maneira que sua vontade esteja alinhada à vontade coletiva. Desse modo, não é estranho pensarmos na *vontade geral* como sendo de certa maneira derivada do amor que o homem sente por si mesmo, ao mesmo tempo em que é uma construção racional: não é possível que o homem seja feliz em sociedade se ele segue desenfreadamente as suas paixões, mas é possível seguir a paixão primordial – que é o *amor de si* – quando, ao ser guiado pela razão, ele consegue encontrar um ponto em que seu próprio interesse se concilie com o interesse comum e público.

Assim, acreditamos que os sentimentos naturais do homem – *amor de si* e *piedade* – não apenas estão presentes no homem social, como constituem uma base importante para a própria sociabilidade, conforme mostramos, a partir das modificações e adaptações pelas quais os homens passam. A *piedade* se refina com a imaginação, e com os processos reflexivos humanos. E o *amor de si*, na sociedade, também não tem o exato mesmo papel que possuía no estado de natureza: ainda que ele seja importante para a conservação do homem – pois o leva a amar a sociedade que o mantém vivo, e seus concidadãos –, ele não é, no estado civil, o móvel e motor das ações humanas: em sociedade, o homem não pode agir por impulso e a razão é necessária para guiar certas escolhas, enquanto a *consciência* assegura que cada um fará a melhor decisão.

Desse modo, não defendemos que o *amor de si* seja o fundamento da *vontade geral* – a *vontade geral* comporta mais do que isso. O *amor de si* faz com que o homem queira seu próprio bem e, na república, querer o próprio bem significa também querer o bem dos demais: a igualdade deve prevalecer. Mas para que o homem seja capaz de *compreender* isso, ou seja, que para que seu próprio bem perdure é necessário que também seja mantido o bem comum, é fundamental que haja uma racionalidade. O homem precisa chegar a essa conclusão e, para isso, ele deve pensar e não apenas sentir o instinto de conservação. É, portanto, por uma combinação de *amor de si*, razão e *consciência*, que o homem é capaz de não apenas identificar a *vontade geral*, mas de deliberar em vista dela.

Para que fique claro o que escrevemos até aqui, consideramos importante retomar um pouco o primeiro capítulo: em uma sociedade como a de Paris, não apenas não existe bem público, como caso fosse decidido bruscamente que a partir de dado momento todo o povo seria soberano, nada realmente poderia mudar. Acostumados com tudo o que concerne a bens imediatos, afastados de si mesmos e sem sequer saberem quem realmente são, habituados a viverem sob máscaras, os parisienses não seriam capazes de votar a partir daquilo que beneficiasse a comunidade como um todo. As deliberações se tornariam um conflito de interesses particulares. Ora, sendo a moral e a política intimamente relacionadas, é natural que em uma sociedade corrupta, os homens também o sejam, e não há como transformar indivíduos segregados em cidadãos repentinamente. Para uma sociedade boa, é necessário que sejam formados bons cidadãos – e a existência dessa formação mostra que não apenas a moral e a política estão relacionadas no pensamento do filósofo, como existiria ainda uma “moral política”; o próprio modo de relação que se estabelece entre as pessoas possui um viés político: os homens se ligam uns aos outros como concidadãos, e essa palavra adquire uma noção forte de fraternidade.

Destacamos esses pontos para que esteja claro que a *vontade geral* foi pensada, por Rousseau, tendo em vista uma república, e quando falamos sobre como o *amor de si* se relaciona com ela, isso só poderia fazer sentido dentro desse modelo de sociedade contratual rousseauiano.

No próximo capítulo, falaremos um pouco a respeito da importância do contrato social, e em como Rousseau pensa na *vontade geral* e na *soberania* como meios para garantir a liberdade na sociedade. Em seguida comentaremos a respeito das instituições sociais que devem existir na república; são essas instituições que farão com que os cidadãos sintam-se verdadeiramente integrados à sociedade e, conseqüentemente, que estejam mais facilmente

em consonância com a *vontade geral*. Ainda que o *amor à pátria* seja derivado do amor de si, as instituições são necessárias para que os cidadãos realmente se percebam como parte da república, além, é claro, de fortalecerem o liame social. Como dissemos, quando falamos sobre a *vontade geral* e sua identificação, estamos pensando em uma sociedade legítima, ou seja, em uma república. Desse modo, para discorrermos a respeito de como os homens reconhecem e estão conformes à *vontade geral*, não devemos pensar apenas de que maneira isso acontece a partir dos cidadãos que integram essa sociedade, mas também devemos ponderar sobre o que essa república garante e oferece para os cidadãos. No próximo capítulo veremos que é essencial que os homens amem à pátria, mas só devem amar uma pátria que valha a pena ser amada. Ou seja, ainda que a identificação da *vontade geral* seja algo que aconteça internamente em cada cidadão, é necessário que a sociedade seja propícia para isso. Como já dissemos neste capítulo: a *vontade geral* pressupõe uma sociedade igualitária, e que realmente signifique uma forma de garantia de bem-estar.

CAPÍTULO III

O CONTRATO SOCIAL: SUAS CONVENÇÕES E INSTITUIÇÕES

3.1 Soberania, liberdade e vontade geral

Nesta seção, trabalharemos a questão fundamental da teoria política de Rousseau, a saber: sobre quais convenções legítimas a sociedade deve se fundar? Como já vimos ao longo desta dissertação, Rousseau defende que a sociedade não é natural: os homens vivem solitários no estado de natureza, e ainda que os meios que os levam a transitar do estado primitivo para o estado civil sejam naturais²⁴, não existe uma sociedade por natureza. Desse modo, a sociedade deve se fundar sobre convenções artificiais; ou seja, criadas pelos homens no estado civil.

Conforme discutimos no primeiro capítulo, Rousseau considera que o homem no estado de natureza se assemelha muito mais a um animal selvagem, do que aos homens de hoje. Há, no entanto, duas características principais que distinguem os humanos dos demais animais: trata-se, como vimos, da *consciência da liberdade* e da *perfectibilidade*. Como já descrevemos ambas anteriormente, não temos o intuito, aqui, de caracterizá-las novamente. No entanto, para o exame de nossa questão, é importante retomarmos a discussão a respeito da *consciência da liberdade*. Ainda que o autor considere que a *perfectibilidade* seja a característica a respeito da qual “não pode haver contestação”, a *consciência da liberdade* possui importância fundamental para a caracterização do homem natural.

Para Rousseau, enquanto o animal obedece a seus instintos, sem qualquer possibilidade de resistência, o homem possui a consciência da liberdade de obedecer ou não às influências da natureza: “Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela” (ROUSSEAU, 1988, p. 47). Ora, ainda que o filósofo considere que o homem frequentemente erra ao se afastar, em demasia, de sua natureza, a liberdade é essencial para diferenciá-lo dos outros animais. É justamente na consciência da liberdade que identificamos a espiritualidade da alma humana.

²⁴ Como já vimos são a perfectibilidade e a consciência da liberdade que levam o homem a sair do estado de natureza de maneira progressiva.

Pois bem, uma vez que a liberdade é uma característica distintiva do homem, e que a “espiritualidade de sua alma” reside nela, deixar de ser livre é, para Rousseau, deixar de ser humano. Essa concepção é retomada no *Contrato Social*, quando o autor afirma categoricamente que “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres” (ROUSSEAU, 1987, p. 27). Para Rousseau, a perda da liberdade é um problema moral: a pessoa que não age livremente, não pode sequer ser imputada de qualquer responsabilidade perante seus atos. O homem que deixa de ser livre, portanto, exclui a moralidade de suas ações. É por isso que no livro I, capítulo IV, Rousseau se posiciona frontalmente contra a escravidão: escravizar um homem é, na verdade, privá-lo de ser humano.

A crítica de Rousseau à escravidão abrange não apenas escravos domésticos ou pessoas escravizadas como espólio de guerra; ela se estende, ainda, a todos os que estão submetidos a um déspota. Rousseau quer mostrar que todos os povos regidos por um governo que detêm o poder por meio da força são, na verdade, nada mais do que escravos. A temática da liberdade e da escravidão, portanto, aparecem especialmente para mostrar que o uso ilegítimo da força transforma milhares de pessoas em escravas, ou seja, em inumanas. Esse tema começa a ser abordado no *Segundo Discurso*, quando o filósofo descreve o processo de associação dos homens, e a consequente evolução da desigualdade entre eles. Rousseau considera que esse processo se apresenta em três estágios: (1) *ricos e pobres*, (2) *poderosos e fracos* e (3) *senhor e escravos* e, para compreendermos como o autor pensa a legitimidade política, nos remeteremos brevemente a esse processo.

Para compreendermos o primeiro estágio, é necessário entendermos que o início da sociedade e, portanto, o precursor das desigualdades, constitui no advento da propriedade privada. Nas palavras de Rousseau: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1988, p. 63). Para alcançar esse estágio, foram necessários aos homens inúmeros progressos, “indústria e luzes”.

Como já dissemos, a *perfectibilidade* é a capacidade que possibilitou ao homem sair do estado de natureza, e foi o desenvolvimento de suas indústrias que resultou na necessidade do cultivo da terra. Rousseau afirma que não foi apenas a sedentarização que impulsionou a agricultura: mesmo com as primeiras pequenas sociedades assentadas em cabanas, os homens obtinham seus alimentos pela caça e nos frutos que colhiam das árvores nas matas. As técnicas de cultivo só passam a se desenvolver, de acordo com o autor, quando parte dos

homens se empregam em outros ofícios, como a construção de instrumentos a partir do manuseio do ferro, tornando necessária a produção de alimentos em grande escala. E, como o filósofo aponta, a partir da agricultura, instituiu-se a necessidade da delimitação de terras:

Da cultura das terras resultou necessariamente a sua partilha e da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. (...) Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade (ROUSSEAU, 1988, p. 70).

Essa delimitação e instituição é o que desencadeia no primeiro grau das desigualdades – a de *ricos e pobres* –; sendo este o principal marco da transição do *homem selvagem* para o *homem civil*. Considera-se, portanto, a *propriedade* como a primeira convenção social estabelecida pelos homens, e é essa convenção que resulta no primeiro estágio de desigualdade. É importante destacar que Rousseau identifica que existem dois tipos de desigualdade: a natural ou física e a moral ou política. A desigualdade natural ou física é aquela que diferencia os homens pela força, habilidade, idade, saúde, etc.; enquanto a desigualdade moral ou política é a que depende de convenções, ou seja, “que é estabelecida, ou autorizada, pelo consentimento dos homens” (ROUSSEAU, 1988, p. 39). No estado de natureza, a desigualdade física é quase imperceptível, uma vez que os homens não convivem e não são capazes de se comparar uns aos outros. Desse modo, ao falar sobre os estágios de desigualdades retratados por Rousseau, estamos nos referindo à desigualdade por convenções, ou ainda, por uma combinação entre as convenções e a desigualdade física. Isso porque foi o estabelecimento da propriedade que autorizou a desigualdade moral ou política, mas foi a desigualdade natural de forças que impulsionou o desenvolvimento desse primeiro estágio de desigualdades.

Ora, considerando que as habilidades e as forças não são iguais, e tampouco a distribuição natural de matéria prima pelas terras, aqueles que empregam seu trabalho em determinados ofícios obtêm maiores lucros, apropriando-se de maiores riquezas. É assim que alguns tornam-se ricos, enquanto outros ficam pobres. Já nesse estágio, todos são, em certo sentido, escravos: “rico, tem necessidade de seus serviços, pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles” (ROUSSEAU, 1988, p. 71). Nesse estágio, com os vícios cada vez mais aflorados, a ambição é um motor importante dos ricos,

que desejam a riqueza não porque de fato precisam dela, mas para se colocarem acima dos demais (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 71), prevalecendo um “desejo oculto” de conquistar mais riquezas a partir da submissão do outro. Com a concorrência, a rivalidade, e o prazer dos ricos pela dominação, o cenário da sociedade em seu estágio inicial é de desordem e calamidade:

Os ricos, de sua parte, nem bem experimentaram o prazer de dominar, logo desdenharam todos os outros e, utilizando seus antigos escravos para submeter outros, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos, como aqueles lobos famintos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e só querem devorar homens. Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a *piedade* natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos (ROUSSEAU, 1988, p. 72).

Os ricos, para manterem a sua condição, exploram os pobres. Os pobres recorrem a roubos e surge, assim, uma situação de caos, onde, sem qualquer direito e convenções legítimas, se estabelece o “direito do mais forte”. O gênero humano já não pode voltar atrás, é impossível renunciar a todos os conhecimentos e indústrias obtidos. A partir disso, todos se encontram em situação calamitosa, os pobres, sobrepujados, e os ricos sem qualquer garantia sobre suas propriedades, adquiridas pela força, sabem que não existe nenhum direito legítimo sobre o qual possam se apoiar. E, mesmo aqueles que obtiveram sua propriedade pelo trabalho, não possuem título algum que garanta sua posse. Diante dessa situação, os ricos decidiram estabelecer convenções que converteriam os seus adversários a seu favor, e tendo encontrado “homens grosseiros, fáceis de seduzir” não foi difícil convencê-los de que as convenções a serem estabelecidas seriam vantajosas a todos: “Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade” (ROUSSEAU, 1988, p. 73). Esse início da sociedade e das leis “deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade” e “sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (ROUSSEAU, 1988, p. 74). Devido à falta de experiência com formas de governo, o início da instituição da sociedade “não teve forma constante e regular” (ROUSSEAU, 1988, p. 75). Foram estabelecidas, primeiro, apenas algumas convenções gerais que se revelaram insuficientes para o grau de corrupção no qual se encontravam os homens e a sociedade. Desse modo, torna-se necessária a implantação de magistrados para garantir o cumprimento das leis:

Foi necessário que a experiência demonstrasse como uma tal constituição era fraca e como os infratores podiam facilmente evitar a acusação ou o castigo das faltas, das quais somente o público deveria ser testemunha e juiz; foi preciso que se iludisse a lei de mil modos, que os inconvenientes e as desordens se multiplicassem continuamente para que, por fim, se pensasse em confiar a particulares a perigosa custódia da autoridade pública e se delegasse a magistrados o cuidado de fazer observar as deliberações do povo (ROUSSEAU, 1988, p. 75).

Mas, longe de resultar em uma solução, a atribuição desse poder a alguns particulares, em uma sociedade corrompida que pretende consolidar os direitos dos ricos em detrimento dos pobres, e concentrar o poder nas mãos de alguns, deixando outros à margem, desencadeia no segundo grau de desigualdade. Ao contrário de eliminar ou minimizar as desigualdades já existentes, e solucionar uma situação caótica, a instauração dos magistrados resulta em efeito oposto, legitimando e agravando a desigualdade. É assim que se estabelece o estágio que distingue *o poderoso e o fraco*.

A partir da questão a respeito de como as primeiras sociedades se estabeleceram, Rousseau discute novamente a questão da importância da liberdade para o gênero humano, afirmando considerar errôneo atribuir o surgimento dos primeiros governos a uma vontade de submissão por parte dos homens. Ao contrário de possuírem uma tendência natural à servidão, o motivo pelo qual os povos se dão chefes é justamente para defender sua liberdade e não para serem dominados (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 76); é um erro pressupor que os humanos aceitam docilmente a servidão ao observar povos já dominados:

Os políticos fazem sobre o amor à liberdade os mesmos sofismas que os filósofos sobre o estado de natureza – pelas coisas que vêem, julgam coisas muito diferentes, que não viram; atribuem aos homens uma tendência natural à servidão pela paciência com a qual aqueles, que têm sob os olhos, suportam a sua (...). Não é, pois, pelo aviltamento dos povos dominados que se devem julgar das disposições naturais do homem a favor ou contra a servidão, mas sim pelo prodígio realizado por todos os povos livres para se defenderem da opressão (...). Quando vejo multidões de selvagens nus desprezarem as volúpias europeias e enfrentarem a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservar somente sua independência, concluo não poderem ser os escravos os mais indicados para raciocinar sobre a liberdade (ROUSSEAU, 1988, p. 76-77).

Rousseau também critica a defesa utilizada para os regimes absolutistas, a partir da concepção de que a autoridade do chefe do governo deriva da autoridade paterna. O filósofo genebrino defende que, ao contrário dos chefes absolutistas, o pai de fato se preocupa com seus filhos, agindo sempre em benefício deles, enquanto os déspotas utilizam-se de seus súditos em benefício próprio. Seguindo a linha de John Locke, Rousseau defende ainda que a

autoridade do pai só existe enquanto o filho depende de seu auxílio, tão logo essa necessidade cesse, tal autoridade não existe mais. Nas palavras de Locke:

Os pais têm sobre eles uma espécie de regra e jurisdição quando vêm ao mundo, e por algum tempo depois, mas tal poder é temporário. Os laços dessa sujeição são semelhantes aos cueiros em que se envolvem e que os sustentam durante a fraqueza da infância; a idade e a razão, à proporção que crescem, os afrouxam, até que afinal deles se libertam, ficando livre o homem à sua própria disposição. (LOCKE, 1973, p. 238)

Assim, quando os filhos não necessitam mais dos pais, a família só permanece unida por escolha ou afinidade. Já a submissão dos súditos a um tirano não pode ser voluntária, pelos motivos já citados acima, a respeito da importância da liberdade, e porque um contrato que só obriga uma das partes, “no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete” (ROUSSEAU, 1988, p. 77) não faria qualquer sentido para o povo. Afirmar que um povo se dá gratuitamente a um déspota “é supor um povo de loucos” (ROUSSEAU, 1987, p. 27).

Rousseau critica, ainda, a defesa de Pufendorf de que do mesmo modo como uma pessoa pode destituir-se de sua fortuna por meio de um contrato, é possível também a destituição da liberdade. Para o filósofo genebrino a liberdade é inalienável e destituir-se dela é transformar-se em instrumento de outro, excluindo, assim, a moralidade das próprias ações. Além disso, a propriedade é uma convenção, uma criação humana, enquanto a liberdade, por outro lado, é um bem da natureza, do qual “é pelo menos duvidosa que se tenha o direito de despojar-se” (ROUSSEAU, 1988, p. 79); e, ainda, mesmo que a liberdade fosse passível de ser alienada por direito, não é cabível defender que um pai tenha direito a, além de alienar a sua própria liberdade, alienar também a de seus filhos:

De modo que, assim como para estabelecer a escravidão precisou-se violentar a natureza, foi necessário modificá-la para perpetuar esse direito e os juristas que pronunciaram gravemente nascer escravo o filho de um escravo resolveram, em outras palavras, que um homem não nasceria homem (ROUSSEAU, 1988. P; 79).

Desse modo, não parece possível defender que os governos tenham começado pela dominação e pela “lei do mais forte”, pois, sendo essa “lei” ilegítima, não pode servir de base para os fundamentos das convenções e do direito de uma sociedade. Assim, Rousseau considera que o corpo político foi estabelecido “como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas” (ROUSSEAU, 1988, p. 79). Já o estabelecimento dos governos dependeu das

diversas sociedades existentes: aquela na qual um homem se destacava pelo poder, riqueza e virtude formou a monarquia. Quando eram alguns homens que se sobressaíam e se sobrepunham aos demais, foi estabelecida a aristocracia; e na sociedade onde as diferenças entre riquezas e talentos eram mais proporcionais, foi formada uma democracia: “O tempo demonstrou qual dessas formas era a mais vantajosa para os homens. Uns submeteram-se unicamente às leis, outros logo obedeceram senhores” (ROUSSEAU, 1988, p. 80). A princípio, todas as magistraturas eram eletivas, mas com o surgimento das primeiras dificuldades para os governos, junto à ambição dos mais poderosos, fez com que se instituíssem governos hereditários:

A ambição dos principais aproveitou-se dessas circunstâncias para perpetuar seus mandatos em suas famílias; o povo, já acostumado com a dependência, com a calma e as comodidades da vida, e já incapaz de quebrar seus grilhões, consentiu em deixar aumentar a sua servidão para assegurar sua tranquilidade. Assim, tendo se tornado hereditários, os chefes acostumaram-se a considerar a magistratura como um bem de família e a si próprios proprietários do Estado, do qual a princípio não seriam senão funcionários; a chamar seus concidadãos de escravos, a incluí-los, como o gado, entre as coisas que lhes pertenciam e chamar a si mesmos de iguais aos deuses e de reis dos reis (ROUSSEAU, 1988, p. 81).

A partir desse ponto, a desigualdade avança de tal forma, que toda a desordem resultante dela propicia espaço favorável para o surgimento do despotismo. E é justamente a instauração do despotismo que corresponde ao ponto extremo da desigualdade. Ao limite desse último estágio, “todos os particulares são iguais, porque nada são” (ROUSSEAU, 1988, p. 84), os súditos encontram-se totalmente submetido à vontade do senhor, vontade essa, que se expressa pela própria lei. O senhor, de sua parte, tem suas paixões como sua própria regra, e “as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte” (ROUSSEAU, 1988 p. 84).

Nesse contexto de sociedade ilegítima, surge a necessidade do pacto social para legitimá-la. Não é por acaso que Rousseau inicia o primeiro capítulo do *Contrato social* com a célebre frase “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1987, p. 22). Desse modo, sua empreitada consiste em analisar quais são as convenções legítimas sobre as quais a sociedade deve se fundar, garantindo ainda que, por meio dessa associação firmada pelo pacto, “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1987, p. 32).

Um dos primeiros passos de Rousseau no *Contrato social* é mostrar o porquê de o direito do mais forte não poder ser considerado como um direito propriamente dito. Para isso,

o autor inicia o capítulo III, do livro I, afirmando que esse pretensão direito surge para garantir o poder daquele que o conquista pela força: “O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte – direito aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio” (ROUSSEAU, 1987, p. 25). O “direito do mais forte” já é, por si mesmo, problemático e frágil: afinal, a qualquer momento o poder ilegítimo do déspota pode ser usurpado por outro, mais forte do que ele, “que direito será esse, que perece quando cessa a força?” (ROUSSEAU, 1987, p. 26).

Além disso, Rousseau chama atenção para o fato de que a força é um poder físico e, portanto, não podemos extrair qualquer moralidade de seus efeitos: “Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?” (ROUSSEAU, 1987, p. 25). Um sujeito que é submetido pela força é *forçado* a obedecer, mas não é *obrigado*, ou seja, não possui qualquer *dever* em fazê-lo. Rousseau ilustra essa concepção com a seguinte imagem: se um ladrão armado ataca uma pessoa e a força a lhe entregar sua bolsa, ela estaria *obrigada* a fazê-lo caso possuísse alguma chance de não entregá-la ao agressor? Se o “direito do mais forte” fosse um direito, a arma representaria um poder que obriga a vítima a ceder sua bolsa, mesmo que ela possa evitar isso. Ora, como sabemos, não é dever de ninguém entregar a bolsa mediante uma coerção com uma arma e, do mesmo modo, não é dever de um povo obedecer a um déspota que obteve seu poder pela força.

Desse modo, a força está descartada para qualquer autoridade legítima de uma sociedade. Conforme Rousseau deixa claro, no início do *Contrato*, é necessário estipular convenções que garantam a liberdade dos homens. Qualquer povo que perca sua liberdade deixa de ser povo, para se tornar uma multidão de escravos. É por isso que Rousseau critica qualquer modelo de contrato que estipule que o povo contrata com um senhor. Para que a liberdade seja mantida, é necessário um contrato onde “todos contratem com todos”. Conforme Derathé pontua, é essa a novidade de Rousseau em relação a outros contratualistas:

O que é novo em Rousseau não é, portanto, a ideia de que o Estado tem seu fundamento num pacto, mas a concepção que ele tem da natureza desse pacto. (...) Mas em um caso como em outro, o pacto social é concebido segundo o modelo do pacto de escravidão: o ato pelo qual um povo se dá um rei é o mesmo que aquele pelo qual um escravo se dá um senhor. (...) Ora, segundo Rousseau, é isso precisamente que compromete toda a sua teoria do contrato, pois uma convenção que se converte em benefício de apenas uma das partes não poderia ser considerada um verdadeiro contrato, nem poderia por consequência, servir de base a uma autoridade legítima (DERATHÉ, 2009, p. 272 – 273).

Ainda que todos os contratualistas concordem que ambas as partes contratantes devem estar de acordo com os termos do contrato, e que o pacto consiste em uma “promessa recíproca”; eles diferem quando tratam a respeito de quais são as pessoas que contratam e se obrigam umas em relação às outras.

Para Rousseau, o contrato acontece de maneira horizontal: não há qualquer hierarquização entre as partes; ele não pode ser de modo algum, uma forma de coerção mascarada pela legitimidade. O contrato social parte do próprio povo e deve se fundar a partir de um interesse comum que une essa sociedade que se forma. Rousseau defende, na verdade, que qualquer associação só é possível quando existe esse interesse comum, caso contrário, não se trata de uma sociedade, mas de uma agregação de particulares. O pacto social de Rousseau consiste em uma verdadeira união de interesses e do conjunto de forças. A sociedade, portanto, deve se fundamentar na concepção de que o corpo político é o resultado da união dos indivíduos, e não de que ela se forma a partir de uma coerção externa:

(...) o contrato social é nulo, absurdo e contraditório se, em vez de unir intimamente as vontades individuais, coage-as desde o exterior a unir-se por meios físicos de coerção. Um vínculo dessa natureza carece, de fato de um ponto de apoio e é moralmente sem valor. Para que uma autoridade possua esse valor é necessário que os indivíduos submetam-se a ela e não que ela submeta os indivíduos. Tal é a forma de autoridade que o *Contrato social* de Rousseau quer assegurar, são essas as regras fundamentais que ele quer elaborar (CASSIRER, 1997, p. 346).

Enquanto o contrato de Hobbes garante que os cidadãos estejam protegidos uns dos outros, Rousseau considera que o contrato social só é possível a partir do momento em que os indivíduos são capazes de perceber que ao operarem em conjunto eles se tornam mais fortes. Hobbes propõe uma autoridade que protege os homens de outros homens, enquanto Rousseau deseja principalmente que o povo esteja protegido da autoridade despótica e ilegítima. A sociedade não deve ser uma série de forças conflitantes, mas sim uma soma dessas forças, que operam de maneira harmônica:

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto (ROUSSEAU, 1988, p. 31-32) .

Antes de qualquer estabelecimento do contrato social, é necessário que o povo se reconheça enquanto povo: para Rousseau, esse é o verdadeiro fundamento da sociedade. A sociedade legítima para o filósofo genebrino é, pois, aquela que se estabelece a partir de um

interesse comum, e que institui convenções que garantam a igualdade e a liberdade dos homens. É importante destacarmos que o que o contrato social garante é a liberdade civil, que difere da liberdade natural:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a *liberdade natural*, que só conhece *limites nas forças do indivíduo*, e a *liberdade civil, que se limita pela vontade geral*, e mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade que só pode fundar-se num título positivo (ROUSSEAU, 1987, p. 37).

Jean-Fabien Spitz faz uma interessante discussão a respeito da diferença entre a liberdade natural e a liberdade civil. Para o intérprete de Rousseau, não existe liberdade no estado de natureza, uma vez que a liberdade dependeria da razão e da distinção entre “bem e mal”, algo que o homem natural não possui, baseando-se apenas em seu instinto para agir. O que existe nesse estado, para ele, é *independência*: “Esse homem é livre em um sentido *infra-moral*, e pelo simples fato de ser livre de qualquer dependência – em qualquer que seja a forma – em relação a outros” (SPITZ, 1995, p. 395, tradução nossa²⁵).

Na sociedade, essa independência já não é mais liberdade: os homens que obedecem apenas às suas paixões e a seus instintos são, na verdade, escravos.

A liberdade civil é legitimada no *Contrato social*, a partir das concepções de *soberania e vontade geral*. A noção de *soberania* em Rousseau é, sem dúvidas, uma das principais novidades do autor em sua teoria política. Para o filósofo genebrino, o poder soberano – que consiste no poder legislativo – não pode, de maneira alguma, se limitar a um ou a alguns particulares. O poder soberano é necessariamente de todo o povo partícipe do contrato²⁶. No livro I, capítulo VI, Rousseau explica que todos os associados são chamados de cidadãos, enquanto membros da autoridade soberana, que é o poder legislativo, e de súditos “enquanto submetidos às leis do Estado” (ROUSSEAU, 1987, p. 33). Desse modo, todos os indivíduos se comprometem em uma dupla relação “como membro do soberano em relação

²⁵ “Un tel homme n'est libre qu'en un sens infra-moral, et par le seul fait qu'il est affranchi de toute dépendance - quelle qu'en soit la forme - par rapport à autrui”.

²⁶ Outros pensadores (como Pufendorf, Grotius, Burlamaqui e Barbeyrac) também defenderam que a soberania reside no povo. No entanto, isso não significa que a soberania deve consistir necessariamente em todo o povo. O poder soberano, para esses autores, pode ser transferido, e isso é inadmissível para Rousseau. A soberania, segundo o filósofo genebrino, é intransferível, inalienável e indivisível.

aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano” (ROUSSEAU, 1987, p. 34). Desse modo, todos são ao mesmo tempo aqueles que criam as leis e que estão submetidos a elas. Ao se colocarem leis, os homens estão livres da dependência de outros homens, conforme Derathé pontua: “Os homens uniram-se e submeteram-se a uma disciplina comum para se colocarem sob abrigo contra toda dependência pessoal: eles se deram leis para não se darem um senhor” (DERATHÉ, 2009, p. 431), e é por isso que o poder de legislar não pode estar concentrado em uma pessoa ou em grupo, “a autoridade legislativa só pode residir na generalidade do povo ou no corpo da nação” (DERATHÉ, 2009, p. 431).

É por esse motivo que Rousseau não admite a existência de representação. Ao falar contra a representação, o filósofo está pensando em uma noção que implica a autonomia do representante, tal como a concepção de representação por autorização, defendida por Hobbes. Essa noção pressupõe que a partir do momento em que o representante é *autorizado* a representar, ele possui autonomia em relação ao representado. Ou seja, todas as deliberações são feitas pelos representantes, e os representados não são consultados para ratificá-las.

Para Rousseau, a *soberania* não pode ser de forma nenhuma representada “A *soberania* não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na *vontade geral* e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma, ou é outra, não há meio termo”. Rousseau admite, no entanto, a existência de deputados, que não são representantes, mas sim delegados do povo: todas as decisões tomadas por eles devem ser diretamente ratificadas pelo povo: “Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei” (ROUSSEAU, 1987, p. 107).

É importante notar que isso não significa que o autor defenda que só deva existir democracia. Democracia é uma forma de governo, *soberania* é o poder legislativo. Desse modo, o autor aceita que exista qualquer forma de governo, desde que o soberano seja o próprio povo. Nadia Urbinati comenta em *Representative Democracy* que o filósofo genebrino rejeita tanto a democracia quanto a representação:

Rousseau rejeitou democracia e representação. Apenas ratificação direta pelos cidadãos distinguiam seu governo misto republicano do governo representativo de hoje. Sua verdadeira contraproposta para representação era a delegação política com ratificação direta, não uma *polis* participativa. A visão contemporânea de que o governo representativo é um misto de aristocracia e a ‘autorização’ democrática é

um filho recente do modelo rousseauiano (URBINATI, 2006, p. 61, tradução nossa²⁷).

Urbinati diz que Rousseau rejeitou a democracia porque ele afirma no *Contrato social*, que essa forma de governo seria adequada somente a um “povo de deuses”. Para humanos falíveis e imperfeitos, o autor considera que um governo perfeito, como a democracia, não seria possível (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 86).

Mas, para Rousseau, o ideal não é que a participação política dos cidadãos se restrinja à ratificação direta e silenciosa. O filósofo apenas admite que essa possibilidade exista, porque entende as dificuldades que um Estado demasiadamente grande apresenta. A importância da participação, no entanto, jamais é descartada. Ela é ideal para que os cidadãos continuem a se sentir realmente vinculados à sociedade, e é necessária para que eles não se afastem do interesse comum e consigam continuar a votar e a agir politicamente de acordo com a *vontade geral*. Desse modo, ainda que estejamos de acordo com Urbinati quando a autora afirma que Rousseau rejeitou a democracia, não acreditamos que a ratificação “direta e silenciosa” seja o suficiente para o autor. Ele não está de acordo com a democracia, pois não considera apropriado que um Estado grande seja *governado* por muitos e, como já mostramos aqui, governo difere de soberano para o autor. Assim, ele descarta a democracia como *forma de governo* para um Estado populoso, mas acredita que o povo deva participar das deliberações para a criação das leis. A ratificação direta e silenciosa basta para que a lei seja legítima, mas não é o ideal. O autor defende frequentemente a importância de que os cidadãos participem ativamente da vida política.

Além disso, a garantia da participação política dos cidadãos é um ponto importante para a crítica do autor à representação. Em um governo representativo, o direito de participar das deliberações políticas é bastante limitada: a partir do momento em que um representante é eleito, ele discutirá e legislará no lugar do representado. Para Rousseau todos realmente possuem direito de participar, garantindo verdadeira voz para todo o povo. Jean-Fabien Spitz comenta que o momento da deliberação deve ser justamente a oportunidade para que as pessoas discutam a respeito das questões políticas e sociais: “Mas, diferente do liberal, que pensa que a lei é implementada para prevenir outros de nos machucar, a tradição republicana

²⁷ “Rousseau rejected both democracy and representation. Only direct ratification by the citizens distinguished his mixed government republic from today’s representative government. His true counterproposal to representation was a delegated politics with direct (but silent) ratification, not a full-fledged participatory polis. The contemporary view that representative government is a mix of aristocracy and democratic authorization is the late child of Rousseau’s model”.

considera que o ato legislativo deve sempre ser uma oportunidade para reavaliar nossas próprias convicções por meio da deliberação” (SPITZ, 1995, p. 386, tradução nossa)²⁸.

Além disso, o próprio Rousseau fala recorrentemente a respeito da importância da participação política. Um exemplo disso é justamente quando ele critica o uso de deputados, no Capítulo XV: “Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína” (ROUSSEAU, 1988, p. 106).

A noção de *soberania* de Rousseau foi uma novidade e, por isso, desperta até hoje tantas dúvidas. O soberano como poder legislativo, e o governo como submetido a esse poder, causa frequentemente confusão nos leitores, e até mesmo em seus intérpretes. Derathé comenta que intérpretes como Faguet acreditaram que quando Rousseau critica a divisão da *soberania*²⁹, o autor se refere à divisão dos três poderes de Montesquieu. No entanto, a referência do autor é feita provavelmente em relação à concepção de *soberania* que integra outras partes, como as da administração pública e da justiça. Essa teoria aparece, por exemplo, em Grotius, e é exposta de maneira detalhada em Pufendorf.

Embora Pufendorf não divida a *soberania* “em princípio”, pois também afirma que a *soberania* é simples e indivisível, ele defende que ela é exercida por diversos atos, as “partes potenciais”³⁰ que são o *Poder legislativo*, *Poder judiciário*, etc. Hobbes também defende que a *soberania* seja a união de vários poderes, que ele chama de “direitos” indivisíveis, não sendo possível que o soberano deixe de exercer nenhum deles, sem que todos os outros não sejam prejudicados.

Para Rousseau, a *soberania* não é dividida nessas partes. A *soberania* é ela mesma o Poder Legislativo, não sendo os outros poderes partes dela, mas sim, subordinados a ela. Essa é uma grande distinção do filósofo genebrino em relação aos outros autores, e uma vez que o leitor não compreenda isso, ele se equivocará em relação a vários pontos essenciais da teoria

²⁸ “Mais, à la différence du libéral, qui pense que la loi est mise en oeuvre pour empêcher les autres de nous nuire, la tradition républicaine estime que l'acte législatif doit toujours être l'occasion d'une réévaluation de nos propres convictions par l'intermédiaire d'une délibération”.

²⁹ “Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro. Algumas vezes, separam-nas. Fazem do soberano um ser fantástico e formado de peças ajustadas, tal como se formasse um homem de inúmeros corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada mais além disso” (ROUSSEAU, 1987, p. 44-45).

³⁰ Elas possuem a mesma natureza soberana, e por isso ela não é um Todo composto por partes de naturezas diferentes.

política do autor. Ao discutirmos, por exemplo, a respeito dos limites do poder soberano para Hobbes, é importante compreendermos que a *soberania* para esse autor é distinta da noção de *soberania* rousseauiana. Quando dizemos, por exemplo, “o poder soberano, para Rousseau, é absoluto”, isso tem um sentido totalmente diverso de “o poder soberano, para Hobbes, é absoluto”. As noções de *soberania* distintas modificam completamente as implicações dessas frases de acordo com cada autor.

Em Hobbes, *soberania* não é o mesmo que governo, mas aquele que está no comando do governo é quem detém o poder soberano, ou seja, é o titular desse poder. Para Rousseau, o poder soberano sempre será do próprio povo, independente da forma de governo. Mesmo em uma monarquia, as leis são elaboradas e votadas pelo povo, e isso é imprescindível para o filósofo genebrino.

É essencial compreendermos isso, porque quando autores afirmam que a teoria política de Rousseau implica em um poder autoritário ou mesmo em tirania, elas parecem não ter considerado as particularidades da noção de *soberania* desse filósofo. Rousseau não só não pode ser confundido com autoritarismo, como possui como base para sua teoria política a prevenção contra uma autoridade despótica, e a garantia da liberdade. É justamente para a proteção contra o despotismo e contra a perda de liberdade que o filósofo elabora sua noção de *soberania*. Afinal, sendo o soberano o próprio povo, os cidadãos obedecem às leis que eles mesmos criaram, o que significa que todos são livres.

Também é importante enfatizarmos que a *soberania* é o exercício da *vontade geral*, sendo todas as leis expressões dessa mesma vontade. Como já dissemos no segundo capítulo, a *vontade geral* é aquela que sempre diz respeito ao bem comum. Dessa forma, mesmo quando o povo elege delegados para elaborarem as leis, essas leis devem ser sempre expressões da *vontade geral*. E embora esse não seja o meio mais eficaz, nesse tipo de modelo o povo decide que as leis são válidas por meio do sufrágio. Embora Rousseau enfatize que a *vontade geral* não é a vontade da maioria ou a “vontade de todos” – no sentido de não ser um aglomerado de vontades –, a solução do sufrágio é apresentada pelo autor como uma maneira prática de lidar com a questão. Mas, é importante destacarmos o que Rousseau diz a respeito do que é a *vontade geral*:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a *vontade geral*. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente resta, como soma das diferenças, a *vontade geral* (ROUSSEAU, 1987, p. 46-47).

Para isso, é importante que os cidadãos estejam de tal forma ligados à sociedade da qual participam, que seja fácil notar qual é a *vontade geral*. Isso será ainda mais simples se estiverem conectados com suas próprias *consciências*.

Como já mencionamos algumas vezes ao longo desta seção, a proposta de Rousseau de *soberania e vontade geral* foi o meio de garantir a liberdade dos homens no estado civil. Isso porque, para ele, perder a liberdade implica em perder a própria condição humana. Conforme também comentamos, abdicar da liberdade é também abdicar da própria moralidade: pois uma ação que não é livre, não pode ser uma ação moral. Ao mesmo tempo, agir livremente não é o mesmo que ser guiado pelos instintos. Pelo contrário: a verdadeira liberdade existe quando o homem é capaz de se guiar pela própria razão. No Segundo Discurso, ele diz justamente que o homem mostra que é livre quando ele escolhe seguir ou não aos seus instintos naturais.

Ser livre também não é de maneira alguma ser guiado por outros homens: o autor é assertivo ao dizer que ao se dar um senhor, o povo se transforma em escravo. Não ser capaz de deliberar a respeito das leis é ser escravo, assim como não ser capaz de pensar e de escolher aquilo que deseja seguir também o torna escravo. O homem no estado de natureza não é amoral apenas porque ainda não convive com outros homens, ele também é amoral porque sua razão não permite que ele faça escolhas morais.

Em *Emílio*, toda a base da educação proposta por Rousseau consiste em fazer com que desde cedo a criança *pense*: o preceptor nunca fala para o aluno como as coisas são, ele o coloca em situações para que ele mesmo as descubra, para que ele seja um agente ativo, que usa plenamente suas capacidades racionais. Emílio conseguiria compreender a importância da *vontade geral*, e conseguiria percebê-la com facilidade. Ele usa plenamente a sua capacidade racional, ele é livre e ele entende a importância da liberdade.

Aqui, o pensamento de Rousseau mostra sua conexão: não apenas a moral e a política não se separam de maneira clara e delimitada – conforme já comentamos no segundo capítulo –, como a base de ambas é a liberdade. A ação moral só existe à medida que o homem é livre, e seguir a *consciência* é a melhor forma de agir moral e livremente. Do mesmo modo, o fundamento da política é a liberdade: e é livre aquele que é capaz de identificar a *vontade geral*, pois ao obedecer às leis que são expressões dessa vontade, estará obedecendo a si próprio. Em *Economia política*, Rousseau comenta: “Como para querer é preciso ser livre, uma outra dificuldade, de modo algum menor, consiste em assegurar ao mesmo tempo a liberdade pública e a autoridade do governo” (ROUSSEAU, 1958, p. 290), ou seja, a

possibilidade de querer, de ter vontade, já pressupõe a liberdade, e essa liberdade deve ser garantida institucionalmente. A dificuldade apresentada pelo autor nesse trecho encontra uma tentativa de resolução ao transformar a vontade – quando geral – em lei, e o governo em uma forma de administração submetida ao poder soberano, que é justamente o “exercício da *vontade geral*”.

Mas, a razão por si só, não é suficiente para que os homens escolham de acordo com a *vontade geral*. Como já dissemos, a *consciência* e o *amor de si* possuem papel importante para isso, mas também há um outro ponto necessário para que a sociedade funcione da melhor forma possível: trata-se do amor às leis e à sociedade que conserva o homem vivo – e livre.

3.2 A virtude cívica: o amor à pátria e às leis

Embora tenhamos comentado a respeito dos pontos que fazem com que os homens identifiquem a *vontade geral* e, portanto, vivam de maneira harmoniosa na república, o que Rousseau aponta como prática para solucionar o conflito entre os anseios meramente individuais e a vida em sociedade, é o amor às leis e à pátria. Aqui, como sabemos, Rousseau coaduna-se com a tradição republicana, fazendo frequentes referências às repúblicas romana e espartana, que nosso autor sempre contrapõe às sociedades “de hoje”.

O elogio às sociedades passadas – neste caso, especificamente às repúblicas antigas – e as críticas à época na qual está inserido não é de forma nenhuma uma novidade do filósofo de Genebra. Podemos ver esse saudosismo em Homero quando reverencia os heróis do passado, comparando a força destes à dos “homens de hoje”, ao afirmar, por exemplo, que dois deles não conseguiriam levantar uma pedra que os heróis da epopeia eram capazes de atirarem sozinhos. Também vemos críticas aos “homens atuais” em diversos diálogos de Platão, e em Aristóteles. Rousseau, portanto, segue, em muitos de seus textos, uma linha comum de reverenciar o antigo, em detrimento de sua própria época, exagerando as qualidades passadas e os defeitos de seu presente.

Além disso, a concepção, às vezes considerada “inocente”, acerca das repúblicas antigas que admira também se deve às fontes históricas. A Lacedemônia, especialmente, tem uma imagem distorcida pela lenda, conforme comenta Denise Leduc-Fayette, o que fez com que os próprios historiadores tivessem dificuldade em compreendê-la. Isso porque cada um

dos admiradores dessa cidade a imaginaram e a retrataram de acordo com um conjunto de ideais pessoais, e esse ideais mudam de acordo com cada autor que a imagina.

Rousseau teve como principais fontes bibliográficas a respeito de Esparta, autores que a admiravam por sua constituição. Como sabemos, o filósofo era um grande leitor de Platão, Xenofonte e Plutarco. Na *República*, podemos notar claramente que Platão via a Lacedemônia como um “Estado ideal”, tomando a constituição escrita por Licurgo como exemplo a ser reverenciado e seguido.

Os historiadores também chamam atenção para a responsabilidade de filósofos e historiadores antigos em alimentarem a lenda a respeito de Esparta. Em *O Mundo de Atenas* é destacada a concepção de Platão a respeito da constituição lacedemônica, e sua contraposição à democrática Atenas:

Em grande parte, a lenda espartana durou porque atraía certos gregos (especialmente atenienses como Crítias e Platão) que comparavam a anárquica democracia ateniense à ordem e estabilidade (aparentes) da sociedade espartana. As leis de Licurgo regulavam a vida sob todos os aspectos e pareciam dar a Esparta um sentimento de governo controlado e solidez bem diferentes da selvagem instabilidade das democracias (JONES, 1997, p. 364).

Essa romantização também estava presente em outros autores que não apenas influenciaram a obra rousseauiana, como são importantes fontes históricas do estado espartano, como Xenofonte³¹ e Plutarco, sendo este último frequentemente citado e reverenciado por nosso autor. Considerando, portanto, que a concepção de Rousseau a respeito de Esparta foi moldada a partir das leituras romantizadas, especialmente desses autores, podemos compreender facilmente o porquê de sua visão idealizada da Lacedemônia. Também é interessante destacar que, conforme afirma Werner Jaeger, em *Paideia*, essa visão de Xenofonte, Plutarco e outros pensadores da época se apoiavam em uma crítica contra seu próprio tempo:

Ao avaliar estes testemunhos, é preciso ter presente que eles surgiram da reação consciente ou inconsciente contra a moderna cultura do século IV. Na feliz situação da antiga Esparta viam, muitas vezes de maneira anacrônica, o triunfo sobre vícios

³¹ Xenofonte, uma importante fonte da Constituição espartana, também dissemina essa visão romantizada. Conforme aponta Werner Jaeger, a *Constituição dos Lacedemônios*, de Xenofonte, “é fruto do romantismo meio filosófico meio político do séc. IV a.C., o qual via no Estado espartano uma espécie de revelação política primordial”. O autor ainda complementa que “A admiração de Xenofonte baseava-se ainda no conhecimento de Esparta através de uma íntima experiência pessoal, enquanto o enlevo romântico que se revela na biografia de Licurgo, por Plutarco, baseia-se apenas num saber adquirido em antigas fontes literárias de valor heterogêneo” (JAEGER, 1997, p. 109).

do seu próprio tempo e a solução para problemas que, na realidade, não existiam para o “sábio Licurgo” (JAEGER, 1995, p. 109-110).

Rousseau também segue essa contraposição feita pelos próprios autores antigos entre Atenas e Esparta, estendendo as comparações também a Roma. Sua admiração por Roma, além de também ser motivada por Plutarco, encontra base ainda em italianos renascentistas. Dentre eles, devemos destacar Maquiavel, por quem o filósofo genebrino possuía manifesta admiração, chamando, frequentemente, a atenção de seus contemporâneos para as más interpretações acerca da obra do escritor florentino, enfatizando o republicanismo do autor. Tendo, portanto, como base, importantes autores republicanos de diferentes épocas, o que Rousseau faz é seguir a fórmula de reverenciar repúblicas antigas, em oposição à sociedade de seu tempo, com a intenção de resgatar a ideia de virtude cívica, contra os vícios das cidades modernas.

No primeiro capítulo, vimos que dificilmente alguém poderá ser virtuoso em uma sociedade corrompida. O próprio autor se isolou, buscando reconhecer sua própria *consciência*, perto do campo e da natureza. Também escreveu um romance que se passa no campo, longe dos luxos das grandes sociedades, e que retrata as virtudes familiares e interpessoais. A transparência, a lealdade, atos de generosidade e preocupação com o próximo são marcas de seus personagens virtuosos. E essas mesmas virtudes que devem preponderar em âmbito familiar também estão presentes na sociedade perfeita.

Em seu romance, Rousseau faz um longo elogio a Roma, mostrando ainda como a casa do Senhor de Wolmar era um espelho da república perfeita. Mas não podemos concluir, com isso, que Rousseau considerasse que a sociedade fosse um retrato da família. Logo no início do *Discurso da Economia Política*, Rousseau fala sobre a distinção entre a família e a sociedade. Isso é importante para o autor, pois é necessário enfatizar que a sociedade não é natural, mas estabelecida a partir de convenções, além de ser essencial mostrar que o rei, ou chefe de Estado, não possui nenhuma autoridade paterna em relação aos súditos.

Enquanto em uma família, o pai ama seus filhos, sendo necessário que estes devam a ele obediência à medida que dependem de sua proteção; na sociedade política, o chefe não possui qualquer interesse natural pela felicidade dos súditos. Pelo contrário, frequentemente vive de luxo às suas expensas:

O chefe, longe de ter um interesse natural pela felicidade dos particulares, não raro satisfaz a sua na miséria deles. Se a magistratura for hereditária, frequentemente é uma criança que manda em homens; se for eletiva, surgem mil inconvenientes nas eleições e, tanto num como noutro caso, perdem-se todas as vantagens da paternidade (...). Se bem que as funções do pai de família e do primeiro magistrado

devam tender para o mesmo objetivo, seguem vias tão diversas, seu dever e seus direitos são de tal modo distintos, que não podem ser confundidos sem que se formem falsas ideias das leis fundamentais da sociedade e sem cometer erros fatais para o gênero humano (ROUSSEAU, 1958, p. 286-287).

Mas, ainda que Rousseau seja enfático em afirmar que a sociedade política não pode ser comparada à pequena sociedade familiar, ao descrever o modo como Senhor de Wolmar, em *Nova Heloísa*, lida com seus funcionários, e como os próprios empregados se relacionam uns com os outros, o autor não deixa de fazer comparações à República Romana. Mesmo que as virtudes domésticas não sejam iguais às virtudes dos cidadãos, algumas delas podem – e até devem – estar presentes tanto na vida privada, quanto na vida pública.

A transparência, a honestidade e a preocupação com o próximo são virtudes presentes em ambas as esferas. É claro que um bom pai e bom marido não será necessariamente um bom cidadão. Mas aquele que consegue identificar a justiça nas relações interpessoais terá mais facilidade para identificá-la também nas relações políticas. Em *Economia política*, nosso autor afirma que “a maior fonte da autoridade pública reside no coração dos cidadãos”, e ainda completa que “para a manutenção do governo, nada pode substituir os costumes” (ROUSSEAU, 1958, p. 294). Aqui, não apenas vemos claramente a relação entre moral e política, como percebemos a importância dos costumes dos cidadãos para a manutenção do corpo político saudável, quando Rousseau complementa “Além de somente as pessoas de bem saberem administrar as leis, no fundo somente as pessoas de bem sabem obedecê-las” (ROUSSEAU, 1958 p. 294). Ou seja, quem melhor administra e obedece às leis são as pessoas virtuosas.

Esse é um ponto interessante em Rousseau: algumas virtudes que devem prevalecer em âmbito privado também são necessárias para a vida pública, especialmente em uma república saudável. Isso não significa, no entanto, que essas virtudes sejam a virtude política ou virtude cívica, que o autor herda da tradição republicana.

Como vimos no primeiro capítulo, a ruptura do *ser e parecer* é identificada pelo autor como fonte de inúmeros vícios que podemos perceber tanto nos homens, quanto nas sociedades. Essa ruptura é um fator importante para que as relações interpessoais se estabeleçam de maneira superficial e mentirosa. Não é difícil pensar o porquê de isso se tornar um problema também na vida pública: homens que vivem em sociedades transparentes são capazes de se identificar e se compreender com maior facilidade, cultivando os laços necessários para conservar a força do liame social. Rousseau fala com frequência da importância de os cidadãos manterem-se unidos, não apenas no sentido de operarem

conjuntamente para o bem da sociedade, mas referindo-se também à amizade e sentimentos mútuos. Embora rejeite a analogia da sociedade com a família, Rousseau não deixa de mencionar a importância de os cidadãos se verem como irmãos, pois isso vai ajudar a garantir a unidade do corpo político. Em uma república em que essas virtudes estejam presentes, há um maior cultivo da identidade comum, o que previne a fragmentação da sociedade.

Ao falar sobre a *vontade geral*, Rousseau explica que ela é geral em relação a uma determinada sociedade e se circunscreve, portanto, a cada associação específica. Mas a vontade nunca pode ser fragmentada dentro dessa sociedade: a *vontade geral* é indivisível. Existem, porém, outras pequenas associações dentro do Estado, e essas associações possuem vontades que, dentro delas, são gerais, mas em relação ao Estado são vontades particulares. É importante que os cidadãos, portanto, criem um vínculo verdadeiro com o Estado, para que mesmo em meio a tantas vontades conflitantes, possam identificar verdadeiramente a *vontade geral*. Quanto menos fragmentada é uma sociedade, mais fácil será identificar essa vontade.

Em relação a esse vínculo com o Estado entra a virtude propriamente política: o melhor modo de se manter próximo da vida pública é amando a pátria. O *amor à pátria* é a virtude republicana, a virtude que só existe no espaço público, e que é necessária para a saúde e longevidade do corpo político, de acordo com Rousseau. Em *Economia Política*, o autor afirma:

Não é suficiente dizer aos cidadãos – sede bons; é preciso ensiná-los a ser. O próprio exemplo, que a esse respeito constitui a primeira lição, não representa o único meio a empregar-se; o *amor à pátria* constitui o meio mais eficaz, pois, como já disse, todo o homem é virtuoso quando sua vontade particular em tudo se encontra de acordo com a *vontade geral* e de bom grado desejamos aquilo que desejam as pessoas que amamos (ROUSSEAU, 1958, p. 296).

Aqui Rousseau expressa o que já dissemos no segundo capítulo: a república se mantém saudável com maior facilidade quando cada um é capaz de identificar a *vontade geral* como sua própria vontade. Comentamos que a *vontade geral* é a própria vontade do cidadão, quando ele pensa a respeito do bem comum. Desejar o mesmo que as pessoas que amamos é compartilhar com os concidadãos a mesma vontade, possuir o mesmo interesse, que é o que unifica e mantém o corpo político. Mas, isso não é de modo algum simples, ainda que possa parecer descomplicado afirmar que a *vontade geral* é a vontade do cidadão, é claro que na prática, isto está longe de ser fácil, e Rousseau tem plena ciência disso.

Não é simples conciliar os desejos particulares com o bem comum: frequentemente eles podem ser opostos, e isso acontece comumente entre os que governam. Aqueles que

detêm o poder têm a força para utilizarem o que possuem em seu próprio favor, e a paixão do *amor-próprio* concorre fortemente para que os poderosos se privilegiem em detrimento do bem público e do Estado. É por isso que a tirania e o despotismo são riscos iminentes: as paixões humanas fazem com que o homem prefira sempre a si mesmo, e por que ele não usaria o poder em benefício próprio? Contar apenas com a *consciência* dos governantes não é o suficiente, e é por isso que Rousseau insiste tanto na importância de manter o poder soberano sempre forte e unido, e a melhor maneira para que isso aconteça é cultivando a virtude política. A virtude política é aquela herdada por Rousseau da tradição republicana, e que o autor reconhece e admira em Roma e Esparta.

Quando os cidadãos amam a pátria, eles possuem por ela verdadeiro interesse: são capazes de perceber que é ela quem mantém suas vidas, e a amam como a si mesmos. Já vimos anteriormente, neste texto, que o amor à sociedade também se deriva do *amor de si*, mas considerando que a sociedade não é natural, é preciso que os homens compreendam a sociedade como necessária para sua própria conservação para que a amem. Diferente do amor por um amigo, que nasce a partir do reconhecimento e da identificação, ou mesmo do amor que leva às primeiras associações, o *amor à pátria* é mais complexo. O amor ao outro só necessita de alguns processos reflexivos – que levam a reconhecer e se identificar – para existir, enquanto o Estado é um conjunto de convenções artificiais. O amor por ele não pode ser imediato.

A virtude política, assim como a sociedade, não é natural, e ainda que esse amor possa se basear em certos princípios naturais – de amar aquilo que conserva o homem vivo –, é preciso que o homem considere o Estado como um ente protetor para cultivar esse afeto. É interessante notarmos também que o *amor de si* não é o único sentimento natural que pode auxiliar nesse processo, a *piedade*, já tão comentada, também faz parte da criação desses laços de identidade. E novamente Rousseau mostra como esse sentimento é muito mais facilmente desperto quando as relações são mais próximas:

Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao estender-se por toda a terra e que não seríamos capazes de nos condoermos com as calamidades da Tartária e do Japão como com as de um povo europeu. De qualquer modo, impõe-se limitar e comprimir o interesse e a comiseração para dar-lhes atividades. Ora, como essa nossa tendência só pode ser útil àqueles com quem temos de viver, convém que a humanidade, concentrada entre os cidadãos, neles adquira força nova graças ao hábito de se verem e ao interesse comum que os reúne. Certamente, os maiores prodígios da virtude foram produzidos pelo *amor à pátria* (ROUSSEAU, 1958, p. 296).

Ou seja, é de fato difícil fazer com que um homem ame verdadeiramente toda a humanidade, possuindo por ela real interesse. Mas não é tão difícil que ele sinta esse amor pelos membros da sociedade da qual ele faz parte. Sentimos piedade e amor por quem está mais próximo de nós, e esses sentimentos são cultivados quando os cidadãos mantêm uma identidade em comum: o *amor à pátria* é um sentimento importante para preservar essa identidade. Ora, se esse *amor à pátria* não acontece de maneira imediata – ainda que derive do princípio natural do *amor de si* –, é necessário que ele seja cultivado, e um importante meio para que isso aconteça é a educação. Mas antes de comentarmos a respeito da importância das instituições que formam o bom cidadão, é necessário compreendermos que esse tipo de vínculo só é possível quando o Estado oferece, para todos, proteção e garantia da liberdade e da igualdade. As pessoas não devem amor a uma pátria que falha nesses provimentos. No trecho a seguir, Rousseau comenta como em um Estado despótico, ao contrário de ser amada, a pátria torna-se mesmo odiosa:

Queremos que os povos se tornem virtuosos? Começemos, pois, por fazer com que amem a pátria. Mas como a amariam, se a pátria não representa para eles nada mais do que para os estrangeiros e se só lhes concede o que não pode negar a ninguém? Seria muito pior se nela nem mesmo gozassem da segurança civil e seus bens, sua vida ou sua liberdade ficassem à discrição de homens poderosos, sem que fosse possível ou permitido ousar reclamar contra as leis. Então, submetidos aos deveres do estado civil, sem sequer gozar dos direitos do estado de natureza e sem poder empregar suas forças para defender-se, estariam, conseqüentemente, na pior condição em que se podem encontrar homens livres e a palavra pátria só poderia ter, para eles, um sentido odioso ou ridículo (...). A segurança particular encontra-se de tal modo ligada à confederação pública que, sem o respeito devido à fraqueza humana, essa convenção seria dissolvida pelo direito, caso percebesse no Estado um único cidadão que não pudesse socorrer, caso se retivesse sem motivo um único cidadão na prisão, caso se perdesse um único processo com evidente injustiça, pois, infringidas as convenções fundamentais, não se vê mais qual o direito nem qual o interesse que poderia manter o povo na união social, a menos que fosse nisso impedido pela única força que determina a dissolução do Estado civil (ROUSSEAU, 1958, p. 297).

É obrigação da pátria de atender a cada um de seus membros, e se os homens perdessem sua liberdade e dessem suas vidas para o Estado, não haveria vantagem nenhuma em viver em sociedade. Ao contrário de representar uma proteção, a força pública se torna uma ameaça quando quem detém o poder é um déspota. Ainda em *Economia Política*, Rousseau fala que querer perder a vida pelo bem da pátria faz sentido se o cidadão for virtuoso, e se a pátria se apresenta para ele como aquilo que assegura sua liberdade e seus direitos e, ainda, se essa alienação é voluntária. Exigir a morte de um cidadão, por outro lado, é absurdo. Assim como é absurdo que a morte seja uma punição mandada pelo Estado. Ainda que não fale explicitamente contra a pena de morte, o autor comenta que em Esparta “quando

se tratava de punir um cidadão culpado, toda a república ficava em estado de perplexidade”, e os romanos “se distinguiram, acima de todos os demais povos da terra, pela consideração que seus governos tinham para com os particulares e pela sua escrupulosa atenção em respeitar os direitos invioláveis de todos os membros do Estado” (ROUSSEAU, 1958, p. 298); para condenar alguém em Roma, era necessária a assembleia do povo, nenhuma outra autoridade possuía esse direito. O respeito por cada cidadão diferencia a República de um Estado despótico, assim como também os distinguem o sentimento que há entre os concidadãos, que sentem a identidade que possuem em comum. Nas palavras de Rousseau “Em Roma e nos seus exércitos tudo revelava esse amor dos concidadãos uns pelos outros e esse respeito pelo nome de romano, que elevava a coragem e animava a virtude de todos que tivessem a honra de usá-lo” (ROUSSEAU, 1958, p. 298).

Por outro lado, em uma sociedade em que não há propriamente uma associação, mas agregação de diversos indivíduos esparsos, sem conexão entre si, sem interesse e identidade comum, onde todos veem uns aos outros como estranhos, e o chefe do governo de fato se apresenta como um “chefe” ou “senhor” – não compreende que deveria ser, na verdade, funcionário do povo – é natural que não exista nenhum sentimento de carinho dos homens por esse país. Nenhum ser humano se submete e perde a sua liberdade de bom grado – conforme já mencionamos neste texto –, e os povos já subjugados, ainda que acomodados com sua situação, não poderiam sentir amor por ela. Portanto, para que os homens amem a pátria é necessário, primeiramente, que se trate de uma pátria que merece ser amada:

Que a pátria se mostre, pois, a mãe comum dos cidadãos; que as vantagens por eles usufruídas em seu país o tornem querido deles; que o governo os deixe participar suficientemente da administração pública, para que sintam estarem em sua casa e para que as leis só representem a seus olhos a fiança da liberdade comum. Esses direitos, por mais belos que sejam, pertencem a todos os homens, mas sem parecer atacá-los diretamente, a má vontade dos chefes com facilidade reduz a nada o seu efeito. A lei de que se abusa serve ao poderoso ao mesmo tempo como arma ofensiva e como escudo contra o fraco, constituindo sempre o pretexto do bem público o mais perigoso açoitado do povo. O que há de mais necessário e, talvez, de mais difícil no governo é uma integridade severa para conferir justiça a todos e, sobretudo, para proteger o pobre contra a tirania do rico. O pior dos males já está feito quando se tem pobres para defender, e ricos para conter (ROUSSEAU, 1958, p. 299).

Além da liberdade, é, pois, necessário que o Estado promova e garanta a igualdade. A liberdade é o fundamento que permite que o homem seja um agente capaz de sentir *vontade* e, portanto, ela é a base da *vontade geral*. A igualdade, além de ser aquilo que a *vontade geral* sempre promove, é também a garantia para que ela seja seguida e cumprida, conforme já

discutimos no segundo capítulo. Ora, é, portanto, dever da pátria garantir que exista igualdade de condições entre os cidadãos, e somente assim, a liberdade poderá ser mantida. A pátria só pode ser amada quando proporciona e preserva os ideais republicanos de liberdade e igualdade. O Estado que usa a lei como meio de coerção, e que se torna uma forma de assegurar a desigualdade entre poderosos e fracos não é de forma nenhuma vantajoso, e está distante da “pátria” defendida por Rousseau.

Quando a pátria cumpre seu papel, se mostrando, como diz Rousseau no trecho supracitado “a mãe comum dos cidadãos”, e todos se sentem realmente parte dela – e não apenas indivíduos habitando um mesmo espaço –, os direitos e as leis são o que asseguram a liberdade de todos e não aquilo que os prendem. Nesse caso, para que a vida em sociedade seja mais proveitosa, e o corpo político mais saudável, é importante que a virtude esteja presente nos “corações” dos cidadãos. Em *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau fala a respeito de como a virtude política deve ser despertada: “Por que meios, então, emocionar os corações e fazer com que a pátria e as leis sejam amadas? Ousarei dizer? Será por meio de brinquedos de crianças, de instituições que parecerão ociosas aos homens superficiais mas que formam hábitos queridos e apegos invencíveis” (ROUSSEAU, 1962, p. 269).

Resgatando Roma e Esparta, Rousseau mostra, em *Considerações*, como os legisladores inculcaram o *amor à pátria* no povo, não apenas pelas próprias leis, mas por instituições que estimulassem esse sentimento. Licurgo encontrou um desafio grande por ter que instituir “para um povo já degradado pela servidão e pelos vícios que dela resultam” (ROUSSEAU, 1962, p. 270) e, por isso, teve de manter esse povo atribuído em ocupações constantes. Para isso, além de mostrar a pátria nas leis, também fez nascer esse amor “nos jogos, nos lares, nos amores e nos banquetes” (ROUSSEAU, 1962, p. 270), não deixando nunca que ficassem ociosos para estarem em companhia própria “e dessa pressão contínua, enobrecida pelo seu objeto, nasceu no povo o ardente amor pela pátria que foi sempre a mais forte, ou melhor, a única paixão dos espartanos e que os tornou seres acima da humanidade” (ROUSSEAU, 1962, p. 270). O autor também menciona a importância de Numa, não pelas leis, nas quais o filósofo genebrino reconhece uma “pobreza rústica”, mas nos rituais que ligavam os cidadãos uns aos outros, e todos à pátria.

Além de Licurgo e Numa, Rousseau cita ainda Moisés como um grande legislador por ter conseguido fazer com o que o povo judeu obtivesse uma unidade tão grande por meio dos costumes, dos ritos e das cerimônias, que mesmo espalhados por todo o mundo, e

frequentemente subjugados, continuaram a manter a mesma unidade. Esse esforço para conectar os cidadãos uns aos outros e à pátria é, para Rousseau, um ponto em comum em todos os legisladores antigos:

Todos procuraram liames que ligassem os cidadãos à pátria e uns aos outros. Encontram-nos nos usos particulares, em cerimônias religiosas que pela sua natureza eram sempre exclusivas e nacionais, em jogos que faziam com que os cidadãos passassem bastante tempo juntos, em exercícios que com o vigor e as forças aumentavam o orgulho e a estima de si mesmos, em espetáculos que lembrando a história de seus antepassados, suas infelicidades, virtudes, vitórias, interessavam os corações, inflamava-os com viva emulação e prendiam-nos fortemente à pátria, com a qual não se cansavam de ocupá-los (ROUSSEAU, 1962, p. 271).

Fazer com que os homens amem a pátria, e que os cidadãos amem uns aos outros são consequências e objetivos de um mesmo processo. O estímulo do convívio por meio de festas públicas, a criação de costumes e os ritos fazem com que a ligação se estreite e se fortaleça, ao mesmo tempo em que celebram a própria pátria. O teatro público, por exemplo, é uma forma de mostrar a história do país e de seus heróis, e ao mesmo tempo reunir os cidadãos na praça. São essas instituições e hábitos que farão nascer a virtude política entre os homens para que eles se engajem politicamente. Ao mesmo tempo, outras virtudes se mostram necessárias para o liame social: aquelas que já comentamos aqui, como a virtude da transparência e da honestidade nas relações interpessoais, são essenciais no convívio dos cidadãos, e nas próprias deliberações públicas. Quando os cidadãos se entendem com mais clareza, são transparentes uns para os outros, é mais provável que cheguem às mesmas conclusões com maior facilidade. O interesse público fica mais nítido quando há convivência entre os homens. E, é claro, um meio importante tanto para ensinar a virtude política, quanto para estreitar os laços entre os cidadãos, é a educação pública.

O tema da educação recebeu de Rousseau um tratamento extenso. Já mencionamos aqui a obra *Emílio ou da educação*, na qual o autor trata da educação doméstica, que consiste na formação da pessoa que será “homem, em primeiro lugar” (ROUSSEAU, 2004b, p. 15). Também comentamos as críticas que o autor faz às instituições de sua época, que contribuem para a ruptura entre ser e parecer, e promove uma vida de aparências. Agora comentaremos como Rousseau acredita que devem ser as boas instituições. Primeiramente, é importante mencionarmos que, em *Emílio*, Rousseau afirma que ao educar alguém é preciso “optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo” (ROUSSEAU, 2004b, p. 11).

Em *Emílio*, ele optou por formar um homem, e em uma sociedade corrupta não é possível que seja de outra maneira: “A instituição pública já não existe, e não pode existir, já que onde não há mais pátria já não pode haver cidadãos” (ROUSSEAU, 2004b, p. 13). Se não há pátria e não há cidadãos, a única saída é formar o homem, que saberá viver da melhor maneira possível em qualquer tipo de sociedade. As instituições em sociedades corrompidas só podem formar homens igualmente degenerados, com os mesmos vícios que já estão impregnados nessas sociedades. As instituições refletem esse contexto de deformidade dos locais onde estão inseridas. Ainda em *Emílio*, Rousseau diz como devem ser as boas instituições:

As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo (ROUSSEAU, 2004b, p. 11).

Como vimos, o homem “mal desnaturado” é um “homem de duas faces”: está perdido em meio a seus impulsos e instintos naturais e às normas que a sociedade dita. Por não participar dos negócios públicos, ele não compreende como faz parte dela, e se sente alheio às leis. Como consequência disso, acontecem as mazelas retratadas no primeiro capítulo: o homem está perdido nessa sociedade, não sabe para que vive, não sabe quem é, e só é capaz de agir sob máscaras. Em uma república, as melhores instituições devem saber “desnaturar” o homem, ensinando-o a ser parte da “unidade comum”, e fazendo-o se enxergar como um membro necessário para o funcionamento da sociedade.

Se essas instituições não existem mais nas sociedades criticadas pelo autor, elas podem – e devem – existir em uma república. Embora as consequências e conclusões que Leduc-Fayette tira da obra de Rousseau sejam muito distintas das nossas, a autora faz um comentário interessante a respeito do “nascimento” do cidadão: “Transformar-se verdadeiramente em um cidadão requer uma metamorfose. É como um novo nascimento. A educação tem o poder de criar o sentido social que o indivíduo não possui naturalmente” (LEDUC-FAYETTE, 1974, p. 87, tradução nossa³²). Como já comentamos, ainda que o *amor de si* faça com que os homens amem a sociedade, porque a percebem como garantidora de direitos, ele não é *suficiente* para assegurar que todos amem a pátria. Por isso, ao falar sobre a instituição da república e sobre como deve ser a pátria, Rousseau percebe a importância de

³² “Devenir véritablement un citoyen, cela exige une métamorphose. C’est comme une nouvelle naissance. L’éducation a seule le pouvoir de créer le sens social que l’individu ne possède pas naturellement”.

abordar o tema da educação republicana. Em *Considerações sobre o governo da Polônia*, o filósofo reafirma o papel que os antigos legisladores tiveram para o fortalecimento do liame social por meio de atividades em comum:

O mesmo espírito guiou todos os antigos legisladores nas suas instituições. Todos procuraram liames que ligassem os cidadãos à pátria e uns aos outros. Encontramos nos usos particulares, em cerimônias religiosas que pela sua natureza eram sempre exclusivas e nacionais, em jogos que faziam com que os cidadãos passassem bastante tempo juntos, em exercícios que com o vigor e as forças aumentavam o orgulho e a estima de si mesmos, em espetáculos que lembrando a história de seus antepassados, suas infelicidades, virtudes, vitórias, interessavam os corações, inflamava-os com viva emulação e prendiam-nos fortemente à pátria, com a qual não se cansavam de ocupá-los (ROUSSEAU, 1962, p. 271).

Conforme já dissemos, são esses costumes cultivados em comum que fazem com que os homens amem a pátria e uns aos outros. Mas dentre as instituições, Rousseau emprega especial atenção à educação pública. Em *Considerações*, o autor escolhe dedicar um capítulo ao tema; capítulo que o filósofo inicia dessa forma: “Eis o ponto importante. É a educação que deve dar às almas a conformação nacional e de tal modo orientar suas opiniões e gostos” (ROUSSEAU, 1962, p. 277). Neste capítulo, Rousseau dará algumas orientações sobre como deve ser a educação pública na Polônia, e com isso mostra o modo como ele acredita que deva ser toda instituição de ensino republicana. Um dos pontos destacados pelo autor é a importância de que a criança ou adolescente conheça o próprio país e suas leis para amá-los:

Quero que, ao aprender a ler, leia as coisas de seu país; que aos dez anos conheça todas as suas produções, aos doze todas as províncias, todas as estradas, todas as cidades; aos quinze saiba toda a história; aos dezesseis, todas as leis; que não se tenha dado em toda a Polônia uma bela ação, ou existindo um homem ilustre que não traga na memória e no coração, e que, no mesmo instante, não possa citar (ROUSSEAU, 1962, p. 278).

Rousseau escreve a respeito da importância do exemplo em outras obras; e já comentamos aqui sobre o fato de ele chamar atenção para isso em *Nova Heloísa*, ao falar sobre o Senhor de Wolmar. Nesse capítulo, além de propor que os jovens conheçam a história de cidadãos ilustres, também reforça que os professores devem ser aqueles que “se salientem por seus costumes, pela probidade, pelo bom senso, pelas luzes” (ROUSSEAU, 1962, p. 278); o melhor modo de aprender a ser virtuoso é se manter rodeado de bons exemplos, e por isso a importância do cuidado com a escolha dos professores. As características que Rousseau indica que devem estar presentes naqueles que serão responsáveis por educar os jovens mostra como, principalmente na república, a moral e a política se interligam: o autor propõe que sejam escolhidas preferencialmente pessoas casadas, a vida doméstica também deve ser

exemplar. Além disso, os pontos que o autor elenca como bons costumes, “probidade e bom senso” se relacionam também à esfera particular. Ou seja, aqueles que serão exemplos e que formarão os cidadãos para a república, dentro de uma instituição que é política, devem também ser exemplares em suas vidas domésticas.

Ora, é claro que outro ponto essencial para a educação republicana é a igualdade. Uma vez que conhecemos a importância da igualdade na obra de Rousseau, não seria difícil imaginarmos que o autor afirma a necessidade de que todos sejam educados nas mesmas instituições: “Sendo todos iguais pela constituição do Estado, devem ser educados juntos e do mesmo modo e, se não se pode estabelecer uma educação pública inteiramente gratuita, é preciso pelo menos atribuir-lhe um preço que os pobres possam pagar” (ROUSSEAU, 1962, p. 278). Isso não apenas garante que todos possuam acesso à mesma educação, como contribui para que os próprios jovens se vejam como iguais e isso é essencial para a teoria política rousseauiana. Ao saberem, desde a infância, que todos são iguais, os cidadãos compreenderão o porquê de ser necessário que as leis não apenas tratem todos assim, mas também que garantam que essa igualdade permaneça.

Também não podemos deixar de mencionar a importância da igualdade para o próprio fortalecimento do liame social, e a respeito da solidificação desse vínculo, Rousseau destaca a necessidade de atividades em conjunto. As brincadeiras devem ser sempre coletivas e “de modo que sempre haja um objetivo comum a que todos aspirem” (ROUSSEAU, 1962, p. 279). Rousseau resguarda a liberdade dos pais para que optem pela instrução doméstica para seus filhos, mas nesses casos é essencial que eles levem as crianças para que participem dos jogos com as demais:

Sua instrução pode ser doméstica e particular, mas seus jogos devem sempre ser públicos e comuns a todos, pois não se trata aqui somente de ocupá-los, de dar-lhes uma constituição robusta, de torná-los ágeis e bem feitos, mas, sim, de acostamá-los desde cedo à regra, à igualdade, à fraternidade, à concorrência, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública³³ (ROUSSEAU, 1962, p. 279).

A virtude republicana se fortalece não apenas por lições aprendidas, e pelos exemplos a serem seguidos, mas também pelas brincadeiras que estimulam os vínculos e as noções de

³³ Aqui a aprovação pública possui um sentido positivo, e é um dos motivos para que autores como Neuhausser (*Rousseau's Theodicy of Self-Love*, 2009) defendesse o lado bom do *amor-próprio*. Não entraremos nessa discussão aqui, mas consideramos interessante notar que por meio da educação pública, Rousseau também educa as paixões, o que é essencial em uma república. Afinal, não é possível impedir que certas paixões nasçam, e direcioná-las para um caminho positivo é um bom meio de lidar com elas. A aprovação e a estima possuem consequências diferentes em uma sociedade corrupta e em uma república: na sociedade corrupta, ela faz com que os homens finjam ser o que não são; na república, ela incentiva que os cidadãos ajam bem.

igualdade e fraternidade. Ao aprenderem a identificar desde jovens objetivos em comum, por meio dos jogos, será mais simples que consigam perceber os interesses comuns da pátria quando, na fase adulta, participarem da vida pública. Além, é claro, do desenvolvimento da transparência e do afeto entre os cidadãos que esse tipo de educação estimula.

É interessante notarmos o quanto essas virtudes que não são, e não podem ser, confundidas com a virtude política, se relacionam a ela. Na república, sentimentos e virtudes que não estão necessariamente ligados à vida pública, tornam-se importantes para a saúde e bom funcionamento do corpo político. A honestidade, a probidade, a transparência permeiam tanto a esfera pública quanto a privada, e são importantes para o próprio desenvolvimento da virtude política nos cidadãos. Os laços afetivos entre os concidadãos, e dos cidadãos com a pátria, estimulados pelas instituições, são essenciais para que eles amem o Estado e as leis; e esses laços dependem das virtudes já mencionadas. Do mesmo modo como em uma sociedade corrupta os cidadãos mentem e fingem em todas as esferas, a ponto de se confundirem e de não saberem quem são; em uma república, a transparência deve permear todos os espaços.

Concluimos, portanto, que o *amor de si* leva os homens a amarem a sociedade, e a quererem o bem comum porque o compreendem como seu próprio bem. Mas esse sentimento natural não é suficiente para garantir o bom funcionamento da sociedade, e é necessário que a virtude política seja estimulada por meio das instituições públicas. Em uma república em que os cidadãos são bem formados, os sentimentos naturais são guiados para o bom funcionamento do corpo político, e a *vontade geral* é mais facilmente identificada e se realiza pela lei.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rousseau dedicou parte significativa de sua obra à crítica das sociedades que ele considerava degeneradas – como Paris –, a apontar seus vícios, e mostrar como as artes e as ciências alimentavam esses problemas. No prefácio de *Nova Heloísa*, ele afirma que os escritores deveriam fazer o oposto do que fazem: ao invés de romantizar as cortes, devem retratá-las em todos os seus piores aspectos. É isso que Rousseau procura fazer em seu romance, contrapondo o tempo todo Paris ao campo, elucidando quais são as características que ele considera como vícios e quais são as virtudes. Para o autor parece claro que a felicidade não poderia estar onde os vícios são tão numerosos e arrebatadores, e é por isso que o campo se apresenta tão sedutoramente para a realização da virtude.

O autor fala difusamente em seus textos sobre os conflitos internos operados no homem que vive nesse tipo de sociedade corrompida, e a felicidade nesse meio só pode ser ilusória: quando ela parece existir, trata-se, na verdade, de mais uma das máscaras. Ao perceber que não consegue mais viver em meio a essas mentiras, ele mesmo se refugia no campo para se conhecer e entender sua *consciência*. No campo, é possível acessar a própria natureza sem medos, sem preocupações com aquilo que ditam as convenções adotadas pela sociedade parisiense. E é também nesse isolamento, que ele se permite sonhar com uma sociedade perfeita, habitada por homens dignos de sua companhia.

Para alcançar a resolução do conflito interno, de maneira individual e isolada, é necessário que o homem acesse sua *consciência*, conhecendo sua natureza e seu próprio *eu*. Mas Rousseau não deixa de pensar que é possível uma sociedade bem instituída, onde os homens serão livres e iguais, e as máscaras não precisarão existir. Como diz Starobinski, Rousseau pensa em uma sociedade em que a transparência seja total. E, para isso, é importante que o natural e o social estejam, de alguma forma, harmonizados. É por isso que o filósofo diz, em *Emílio*, que as melhores instituições sociais são as que sabem “desnaturar” o homem. Desnaturar não é retirar a natureza do ser humano, o que é impossível, mas sim torná-la harmônica dentro da sociedade. Ao longo de nosso texto procuramos justamente defender que existem elementos naturais que são importantes para a sociabilidade e para a sociedade.

Intérpretes como Burgelin e Baczko, por exemplo, notaram a existência de uma “expansão” do *amor de si*: o *amor de si* não é apenas o amor a si mesmo enquanto indivíduo, ele também é o amor à ordem. Além disso, quando o homem vive em sociedade,

ele a entende como protetora de sua própria vida e, assim, o *amor de si* também o leva a amá-la. Esse ponto apareceu com frequência ao longo de nosso texto. Não apenas dissemos que o *amor de si* se reflete como amor à sociedade, como tiramos outras consequências disso: se ele ama a sociedade, ele quer o bem dela, e querer o bem da sociedade é querer o bem comum. É por isso que o *amor de si* ainda se torna um guia importante para que o cidadão seja capaz de deliberar, na criação das leis, de acordo com a *vontade geral*.

Mas o *amor de si* não é suficiente. Ele é um sentimento que vem antes mesmo da razão, é o motor que no estado de natureza faz com que o homem aja, e se não há clareza a respeito da importância da manutenção da igualdade e do bem comum, o *amor de si* pode fazer com que o homem vote pensando em outros interesses para si mesmo, em interesses que podem parecer como bons para si, mas que estão em desacordo com o que é bom para a sociedade como um todo. Desse modo, é importante que o homem saiba o que é melhor para ele, e para que ele entenda isso na sociedade, ele precisa usar a razão. É pela razão que ele irá refletir a respeito de quais são os motivos que tornam vantajoso que a igualdade seja mantida no estado social. Mais do que isso, é sempre a razão que fará com que o homem distinga o bem do mal; mas ela não é suficiente para que ele escolha o bem. O que confirma essa escolha é a *consciência*: é ela que valida qual caminho deve ser seguido.

Assim, procuramos mostrar em nosso texto que são esses três elementos que fazem com que os cidadãos identifiquem e formulem as leis de acordo com a *vontade geral*. Mas ainda há outros pontos a serem considerados a respeito disso: como dissemos, é a razão que faz com que o homem entenda a importância da igualdade para a sociedade, e entenda o que é o bem e o mal. Nosso modo de raciocinar, no entanto, se molda ao longo de nossa vida, e depende em grande parte da educação que recebemos.

Podemos imaginar que se um indivíduo é instruído para pensar que seu próprio bem estará sempre acima do bem dos demais e que ele deve se favorecer ao máximo, colocando-se acima dos outros, esse indivíduo dificilmente conseguirá perceber, mais tarde, a importância de uma sociedade igualitária. Ele provavelmente não será capaz de identificar seu próprio bem com o bem comum. Viver em comunidade exige que cada um entenda que sua própria importância não é maior do que o valor do outro; caso a pessoa não compreenda isso, a vida em comunidade exigirá sacrifícios, e dificilmente o amor a si mesmo coincidirá com o amor ao bem da sociedade.

É por isso que Rousseau fala a respeito da importância da existência de instituições sociais na república, e uma dessas instituições é justamente aquela que cuida da educação do

cidadão. Para que um homem viva na república sem grandes conflitos e sem sacrifícios, ele deve entender desde cedo que sua vida está conectada às de outras pessoas que compartilham com ele a mesma pátria. Ora, o homem no estado de natureza é solitário, e sua natureza está voltada para os meios de sobrevivência nessas condições. O *amor de si* no estado de natureza é essencial para que o homem preserve sua própria vida, enquanto a *piedade* impede que ele machuque outro desnecessariamente.

No processo de transição, isso já começa a se modificar. Como vimos, quando os homens percebem que unir suas forças com outras pessoas é também vantajoso para ele, o amor que ele sente por si mesmo se expande para o outro e para as pequenas sociedades formadas. Ora, no estado civil, o homem compartilha sua vida com pessoas diferentes, ele já não é mais o “todo em si mesmo”, ele é parte de algo maior, e sua natureza deve se adaptar a isso. Em pequenas associações é simples notar a vantagem de se manter unido, a expansão do *amor de si* para a família e pequenas sociedades não demanda um processo reflexivo tão elaborado. Já em uma sociedade grande, o sentimento de pertencimento a ela é mais complexo, e exige um entendimento maior.

A educação é importante para que os cidadãos sintam-se parte da sociedade desde cedo, para que entendam a importância da saúde do corpo político do qual fazem parte. Quando desde a infância e juventude o cidadão entende qual é o seu papel – e dos demais – na vida social, ele compreende que seu valor não é maior e nem menor que o dos outros, e que o bem estar da pátria é também o seu próprio bem estar; a partir disso, identificar a *vontade geral* torna-se uma tarefa simples. Amar a sociedade a partir do amor a si mesmo passa a ser um processo “natural”: se a pessoa entende os benefícios de evitar que o Estado passe por uma degeneração e ruptura, querer o bem desse Estado é querer o bem de si própria.

Assim, concluímos que os meios para que os homens identifiquem a *vontade geral*, e estejam conformes a ela, dependem de um processo individual – que acontece por meio do *amor de si*, da razão e da *consciência* –, e também do próprio Estado, que deve ser, antes de tudo, uma pátria que verdadeiramente merece ser amada, garantindo condições de igualdade e a liberdade dos associados; além de prover instituições que fortalecerão os laços dos cidadãos tanto com a pátria, quanto com os concidadãos. Quando existe um sentimento forte de vínculo com o Estado, ou seja, quando há *amor à pátria*, a identificação da *vontade geral* se torna mais nítida e simples.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, v. III (1964), v. IV (1969).

_____. Carta a Christophe de Beaumont. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaaios pedagógicos*.

Tradução de Priscila Nicanato. Bragança Paulista: Camenius, 2004a.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP/PUCSP, 2006.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Tradução de Lourdes dos Santos Machado. Introdução e notas de Lourival Gomes Machado. Porto Alegre: Editora Globo, 1962. p. 263-343.

_____. *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Da economia política*. Tradução de Lourdes dos Santos Machado. Introdução e notas de Lourival Gomes Machado. Porto Alegre: Editora Globo, 1958. p. 273-321.

_____. *Emílio ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. *Júlia, ou, A nova Heloísa*. São Paulo: Hucitec; Campinas: Unicamp, 1994.

_____. *Textos autobiográficos e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

Bibliografia consultada

ADVERSE, H.M. Republicanismo. In: STARLING, Heloisa. (Org.). *Dimensões Políticas da Justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

AUDI, Paul. *Rousseau. Éthique et Passion*. Paris: PUF, 1997.

BACZKO, B. *Rousseau. Solitude et Communauté*. Mouton; Paris; La Haye: Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton & Co, 1974.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII*.

_____. O bem comum e a vontade geral. In: Adauto Novaes. (Org.). *A experiência do pensamento*. São Paulo: Edições SESC, 2010.

_____. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BROOKE, Christopher. Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*: Cambridge University Press, 2006, p. 94-123.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: VRIN, 1973.

CARDOSO, Sérgio. Por que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: Sérgio Cardoso. (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Humanitas UFMG, 2004.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Unicamp, 1997.

COBBAN, Alfred. *Rousseau and the modern state*. Londres: Allen and Unwin, 1964.

DEBRUN, Michel. Algumas observações sobre a noção de Vontade geral no Contrato Social. *Estudos em homenagem a J.J. Rousseau – 200 anos do Contrato Social*. Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1962.

DELANEY, James. *Rousseau and the etichs of virtue*. Londres: Continuum, 2006.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolha, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 1997.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1983.

- HENDEL, Charles W. *Rousseau: moralist*. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1962.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 2012.
- HULLIUNG, M. Rousseau, Voltaire and the revenge of Pascal. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*: Cambridge University Press, 2006, p.57 -77.
- KELLY, G. A. A general overview. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*: Cambridge University Press, 2006, p. 8 - 56.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. *J.-J Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: J, Vrin, 1974.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JONES, Peter V. *O mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. New Jersey: Princeton University Press, 1976.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 2006.
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-love: Evil, Rationality and the Drive to Recognition*. Nova York: Oxford University Press, 2008.
- RILEY, Patrick. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- SHKLAR, Judith. *Men and Citizens. A study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e história: O pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 2001.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995. STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2008.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy : Principles and Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

VINCENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau l'individu et la république*. Paris: Ed. Kimé, 2001.

WILLIAMS, Bernard. *In the beginning was the deed: Realism and moralism in political argument*. New Jersey: Princeton University Press.

WRIGHT, Ernest Hunter. *The meaning of Rousseau*. Londres: Oxford University Press, 1929.