

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO FILOSOFIA

LUCIANA COLETTI

**A “ARTE APERFEIÇOADA” DA POLÍTICA E OS “HOMENS COMO ELES SÃO”:
CONTRADIÇÃO NO HOMEM E O CONFLITO ENTRE VONTADE PARTICULAR E
VONTADE GERAL EM J.-J. ROUSSEAU**

SÃO LEOPOLDO

2016

LUCIANA COLETTI _____

**A “ARTE APERFEIÇOADA” DA POLÍTICA E OS “HOMENS COMO ELES SÃO”:
CONTRADIÇÃO NO HOMEM E O CONFLITO ENTRE VONTADE PARTICULAR E
VONTADE GERAL EM J.-J. ROUSSEAU**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor, pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS
Área de concentração: Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

SÃO LEOPOLDO

2016

Coletti, Luciana.

A “Arte Aperfeiçoada” da política e os “Homens como eles são” :
contradição no homem e o conflito entre vontade particular e vontade geral
em J.-J. Rousseau / Luciana Coletti. – 2016.

194 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Unisinos, São Leopoldo-RS, 2016.
Inclui bibliografia.

“Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer”.

1. Conflitos. 2. Vontade particular. 3. Vontade geral. 4. Dualismo
antropológico. 5. Filosofia. 6. Filósofos. I. Rousseau. II. Título.

CDU 1

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Bibliotecária responsável: Bruna Heller – CRB 10/2348

LUCIANA COLETTI

**A “ARTE APERFEIÇOADA” DA POLÍTICA E OS “HOMENS COMO ELES SÃO”:
CONTRADIÇÃO NO HOMEM E O CONFLITO ENTRE VONTADE PARTICULAR E
VONTADE GERAL EM J.-J. ROUSSEAU**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor, pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovada em 13 de setembro de 2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Inácio Helfer – Unisinos (Orientador)

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo – UNESP

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres- UCS

Prof. Dr. Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. Denis Coitinho – UNISINOS

AGRADECIMENTOS

A minha família, em especial, minha mãe, pela presença constante e apoio incondicional.

Aos meus amigos.

Ao prof. Dr. Inácio Helfer, pela orientação.

RESUMO

O contato com a obra de Rousseau nos permite observar a constante tensão entre o nível ideal, os “princípios do direito político”, e o real, o âmbito dos “homens tais como são”. Abordar o tema do conflito entre vontade particular e geral implica na tentativa de explicitar o efetivo alcance das correlações decorrentes de sua concepção antropológica para sua filosofia política, sem perder de vista a necessária passagem entre normatividade e factualidade. Trata-se, portanto, de analisar as implicações decorrentes da antropologia dualista de Rousseau, para o contexto da sua filosofia política, em particular, para resolver os conflitos entre vontade particular e vontade geral. Para esta análise, buscou-se reconstruir o percurso argumentativo de Rousseau apontando os desdobramentos consequentes de sua concepção de natureza humana para a resolução dos conflitos e a efetivação da República. Pretende-se, com esta pesquisa, demonstrar que tendo assumido como ponto de partida de sua filosofia política os “homens tais como são”, e por apresentar uma concepção dualista para a natureza humana, “o homem não é ser simples”, Rousseau não poderia chegar a outro resultado senão o de colocar sob condições a resolução dos conflitos, uma possibilidade real, mas caracterizada pela provisoriedade. Os conflitos entre vontade particular e geral, causa da desordem social, tem origem na dificuldade que os homens reais têm de superar a contradição, ou seja, de harmonizar internamente “inclinações naturais”, com “deveres civis”, a voz das paixões que se contrapõe à da razão e consciência. Neste contexto, emerge a própria finitude do Estado, obra de arte, visto que a efetivação do ideal da República e do cidadão virtuoso, capaz de livre e racionalmente submeter-se à vontade geral, resultante dos interesses individuais históricos e contextuais, se dá sempre tendo por pressuposto o campo real da diversidade, da fraqueza e da imperfeição da natureza humana.

Palavras-chave: Rousseau. Conflitos. Vontade particular. Vontade geral. Dualismo antropológico.

ABSTRACT

The contact with Rousseau's work allows us to observe the constant tension between the ideal level, the "principles of political right", and the reality, the subject of "men as they are". Approaching the theme of conflict between private and general will implicates on the attempt of explaining the effective reach of the correlations resulted of its anthropological conception to its political philosophy, without missing the necessary passage between normativity and factuality. It is, therefore, about analyzing the resulting correlations of Rousseau's dualist anthropology in the context of his political philosophy, in particular to solve conflicts between private and general will. For this analysis, we sought to reconstruct Rousseau's argumentative path, pointing the resulting developments of his conception of human nature for the resolution of conflict and the effectuation of the Republic. With this research, we intend to demonstrate that taking his "men as they are" political philosophy as the starting point, and presenting a dualist conception of human nature, "the man is not a simple being", Rousseau could not have reached another result if not the one of a real possibility, but described by its provisory character. The conflicts between private and general will, cause of social disorder, have their origin in the difficulty real men have of overcoming contradiction, in other words, of internally harmonizing the "natural inclinations", with "civil duties", the voice of passions that counters reason and conscience. In this context, the own finitude of the State emerges, as a work of art, considering the effectuation of the Republic's ideal and the virtuous citizen, capable of submitting themselves out of free will and rationality to the general will, resulting from the historical and contextual individual interests, always assuming the real diversity field, the weakness and imperfection of human nature.

Key words: Rousseau. Conflicts. Private will. General will. Anthropological dualism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 NATUREZA HUMANA E CONFLITO	21
2.1 INTERESSE E CONFLITO.....	22
2.2 O ESTADO DE NATUREZA É DE PAZ	34
2.3 O HOMEM NATURAL: O AMOR DE SI E A PIEDADE	41
2.4 A SOCIABILIDADE: A NATUREZA HUMANA SE ALTERA.....	50
2.5 O AMOR DE SI DEGENERADO: O AMOR-PRÓPRIO	61
2.6 DA PERCEPÇÃO DAS DIFERENÇAS ÀS DESIGUALDADES: IDENTIDADE E DESORDEM NAS RELAÇÕES.....	82
3 O CONFLITO DE INTERESSES E A DESORDEM SOCIAL.....	89
3.1 O PRIMEIRO ACORDO ENTRE INTERESSES E A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL	90
3.2 DUALISMO ANTROPOLÓGICO E CONFLITOS NAS RELAÇÕES SOCIAIS ..	100
4 O ACORDO ENTRE INTERESSES E A JUSTIÇA: O CIDADÃO PARA A REPÚBLICA	117
4.1 O CONTRATO SOCIAL: FUNDAMENTOS PARA A ORDEM POLÍTICA	118
4.2 A VONTADE GERAL: AUTOR E CONTEÚDO	123
4.3 O LEGISLADOR: PARA UNIR O “DIREITO”, AS LEIS COMO PODEM SER, COM O “INTERESSE” DOS “HOMENS COMO ELES SÃO”	143
4.4 O GOVERNO E “O EXERCÍCIO LEGÍTIMO DO PODER EXECUTIVO”	150
4.5 A ORDEM POLÍTICA E OS “HOMENS COMO SÃO”: CONTRADIÇÃO E CONFLITO	156
CONCLUSÃO	179
REFERÊNCIAS.....	187

NOTAÇÃO UTILIZADA

Os textos em francês de Rousseau referenciados na tese remetem à edição das *OEuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, publicada sob direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 tomos).

Opta-se por indicar em nota de rodapé, posterior à transcrição do original da citação, “O.C.”, seguido de: número do tomo da coleção e título da obra, além da página em que a passagem citada se localiza. Indica-se, no texto, as referências da tradução utilizada, conforme as edições que constam nas Referências.

Por exemplo, na nota de rodapé: O.C., III, *Du Contract Social*, p.351.

O significado da referência é: *OEuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tomo III, *Contrato Social*, página 351.

Em relação às obras de Rousseau utiliza-se as seguintes designações, abreviaturas:

C.S. para *Du Contract Social*;

DSD para indicar *Discours Sur L’Origine et les Fondements de l’Inégalité Parmi les Hommes*, obra que também é designada nesta tese como Segundo Discurso ou Discurso Sobre a Desigualdade;

Carta a Beaumont para *Lettre à Christophe de Beaumont*;

DSEP/ Discurso Sobre a Economia Política para *Sur L’Économie Politique*.

Emílio – *Émile*.

No caso da primeira versão do Contrato Social, *Du Contract Social – 1ª version*, também se adota a expressão *Ms. de Genebra*. Para a obra *Du Contract Social – 1ª version*, com exceção do cap. II, “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”, que está traduzido, adota-se tradução livre nesta tese, com inserção de nota de rodapé contendo o texto original e a referência nas O.C., III. Proceda-se da mesma forma com relação aos *Fragments Politiques* (O.C., III).

Para as obras de comentadores, em língua estrangeira, também se fez uso de tradução livre para as citações.

1 INTRODUÇÃO

Quando Rousseau faz a abertura do *Contrato Social* (C.S.) informando que vai buscar, na ordem civil, “alguma regra de administração legítima e segura”, já evidencia que o ponto central da obra é a legitimidade do governo. Vale ressaltar que na sequência dessa passagem ele indica que, para executar tal tarefa, vai se esforçar para “unir o que o direito permite com o que o interesse prescreve”.

Já fica evidenciado, nestas breves linhas, alguns dos temas que perpassam pela obra de Rousseau e que motivam a investigação aqui proposta em torno do interesse e dos conflitos. O esforço de Rousseau para unir “direito” com “interesse” demonstra que é fundamental chegar a alguma unidade entre vontade e interesse, tanto nas relações entre os cidadãos, quanto entre estes e o governo. Dessa articulação dependerá a ordem política. Nos termos de Viroli (1988), a preocupação de Rousseau está centrada em torno da boa ordem política, ou seja, da “sociedade bem ordenada”, expressão adotada por Rousseau na primeira versão do C.S.¹. Evidentemente, toda sociedade instituída traduz alguma forma de ordem política. Mas, como salienta o comentarista, Rousseau estabelece critérios para definir o que seria uma boa ordem política.

Na busca destes indicadores para a sociedade bem ordenada, no mesmo parágrafo anteriormente mencionado, Rousseau acrescenta outra importante informação: a de que vai tomar “os homens como eles são”. Ora, pode-se afirmar que os homens reais, objeto da reflexão de Rousseau, são os indivíduos das sociedades históricas de sua época, imersos em conflitos, dependentes das coisas e dos outros homens. Ao observar o quadro social da época Rousseau não percebe ordem, mas vê conflitos permanentes e relações desordenadas. Na sua avaliação, a razão para tal condição advém da ação das paixões, de modo particular a da ambição. No *Emílio* ele comenta que são as paixões que nos “irritam contra os outros” (1995, p.322)². E, no *Discurso Sobre a Desigualdade* ele indica que a “ambição devoradora [...] inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente [...]” (1991,

¹ O livro de Viroli (1988) aborda justamente “A teoria da sociedade bem ordenada em Jean-Jacques Rousseau”. Na obra de Rousseau, a expressão “*société bien ordonnée*” aparece no final do cap. II, do *Ms. de Genebra* (O.C., III, *Du Contract Social – 1ª version*, p.289).

² “Ce sont nos passions qui nous irritent contre celles des autres [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.535).

p.267)³. É, portanto, em decorrência da ação desmedida das paixões - em particular, Rousseau menciona repetidamente a do amor-próprio -, que os homens se encontram imersos em conflitos, vivendo sob relações sociais desordenadas. A razão dos conflitos concentra-se, sobretudo, na oposição entre interesses.

Para que melhor se possa compreender essa questão é importante mencionar que Rousseau está inserido num contexto onde sobressaem os pensadores da Escola do Direito Natural que, no século XVIII, buscaram refutar e substituir a doutrina do direito divino. Significa, de modo particular, deixar de buscar em Deus a fonte da autoridade política. Na interpretação de Derathé (2009, p.77/8), para os teóricos que se vinculam a esta Escola o poder civil, isto é, a autoridade política, ou, a soberania, é um “estabelecimento humano”. Neste contexto, diz o comentarista, “Não é preciso remontar a Deus para encontrar sua fonte, pois ela tem sua origem e seu fundamento nas convenções”. Foi com o propósito de fundamentar esta nova forma de argumentar que se imaginou o hipotético estado de natureza e o pacto social que originava a sociedade civil. Para os que se inserem neste quadro teórico, a passagem do estado de natureza para o estado civil é explicada a partir da doutrina do contrato social. O princípio da obrigação, neste caso, passa a localizar-se no compromisso contraído por aqueles que realizam o pacto. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau (2006, p.319) enfatiza este aspecto afirmando que o fundamento mais seguro para a obrigação é o “compromisso livre” daquele que se obriga ao contratar.

Em decorrência desta nova perspectiva a soberania passa a ter origem no povo, uma vez que ela está “em potência em todos os homens”, como salienta Derathé (2009, p.81). Mas, vale ressaltar, o povo, no momento do contrato, pode escolher diferentes formas para que ela seja exercida, sendo possível, inclusive, aliená-la para um monarca. Neste caso, a vantagem da teoria do contrato social é mostrar que o povo, uma vez transmitindo a soberania a um determinado governante, ele estaria legitimamente de posse de um poder absoluto, sem que houvesse qualquer necessidade de recorrer a Deus para sustentar esse poder. Compreende-se melhor, considerando este elemento, as razões que levaram Rousseau a acusar Grotius⁴, por

³ “L’ambition dévorante, [...], inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.175).

⁴ No Cap. II, do LII, do C.S., Rousseau escreve: “Grotius, [...], nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.46).

exemplo, no *Contrato Social*, como um teórico empenhado em despojar os povos de todos os seus direitos em favor dos reis.

Rousseau adota a teoria do contrato social, mas como informa Derathé (2009, p.87), ele o faz sob nova via. Certamente, no *Contrato Social* Rousseau elabora a teoria da soberania. Mas, em momento algum ele confunde origem com exercício. Quando ele afirma que a soberania tem sua origem no povo em nada inova, somente retoma a tradicional ideia dos pensadores da Escola do Direito Natural. O que de fato se constitui em novidade é que ele afirma que o exercício da soberania deve residir sempre no povo (DERATHÉ, 2009, p.87). De tal forma essa questão é importante que o cap. I, do Livro II, do *Contrato Social*, é intitulado “A soberania é inalienável”. A única forma de Estado legítimo, no contexto da filosofia rousseauiana, é aquele no qual o povo é detentor da soberania, ou seja, o Estado que ele designa como República.

Em Rousseau, portanto, o Estado se volta para a via da democracia, como sinaliza Derathé (2009, p.88). E, quando se delega ao povo o exercício da soberania é evidente que é preciso considerar que os indivíduos que pactuaram e vão participar dos rumos do Estado, sendo “homens como são”, trazem consigo uma diversidade de interesses que, em determinado momento, podem se tornar conflitantes. A caracterização da natureza humana original apresentada por Rousseau se baseia, sobretudo, na perfectibilidade, faculdade que tem o poder de despertar e dar movimento a todas as qualidades humanas. Um interessante traço dessa faculdade é que ela não se desenvolve do mesmo modo em cada um dos indivíduos. Com isso, Rousseau, partindo de uma mesma natureza, chega à diversidade entre os humanos, fato que se explicita também sob a forma de interesses e vontades distintas presentes entre os associados.

É justamente por reconhecer e preservar essa diversidade entre indivíduos que Rousseau não pode deixar de considerar o acordo entre vontade e interesse, como ele informa na abertura do *Contrato Social*. Os homens firmam um acordo, o pacto social, para instituir a ordem civil, justamente no momento em que ocorre a generalização dos conflitos entre eles, ou seja, quando estão imersos no estado de guerra. Nesta condição todos estão sob risco constante, tanto no que diz respeito aos bens materiais, quanto em relação à própria vida. Instituir a sociedade, com leis que regulem as relações, foi a alternativa encontrada. Há, contudo, uma questão crucial. Os interesses que estavam em oposição antes da criação do Estado, e que motivam o estado de guerra, não são neutralizados, mas permanecem com os indivíduos. Não

se pode esperar que o ato de pactuar de imediato faça surgir novos homens. Claro, Rousseau, ao tratar “Do estado civil” (cap.VIII, LI, C.S.), fala da “desnaturação” e indica que a passagem do estado de natureza para este novo estado opera uma “mudança notável”, uma vez que substitui na conduta o “instinto pela justiça”. Mas, é preciso ressaltar, isso tudo não se dá num instante, nem de modo definitivo. A oposição entre interesses, a ação das paixões, continua a acompanhar os homens nesta nova condição de vida.

É importante lembrar aqui que o tema do interesse não é novidade introduzida por Rousseau. Hirschman (2002, p.64) destaca que o fascínio em torno do tema do interesse sobressai no séc. XVIII, de modo particular, quando Helvétius escreveu: “Assim como o mundo físico é governado pelas leis do movimento, o universo moral é governado pelas leis do interesse”. Ele ainda faz outra importante ressalva, ou seja, a de que ninguém teria se preocupado em definir seu lugar perante as duas outras categorias que até então tinham dominado a análise em torno da motivação humana, isto é, as paixões e a razão. Esta afirmação é importante por que mostra que, quando se trata da política, há um jogo específico a ser considerado, o que se dá entre razão, paixões e interesse. Percebe-se esse mesmo jogo em Rousseau. Não se pode tratar de política, não é possível buscar os princípios do direito político, sem considerar e avaliar, com seriedade, a ação e a interrelação entre razão, paixões e interesse. O conflito, por sua vez, explicita sempre determinado nível de tensão entre interesses diversos que se manifestam entre diferentes indivíduos. No caso da presente tese, a atenção concentra-se sobre os conflitos entre interesses particulares explicitados no campo da ação política e motivados, sobretudo, pela paixão do amor-próprio. Nos termos de Rousseau, trata-se do acordo ou desacordo entre vontade particular e vontade geral.

É preciso observar que quando Rousseau apresenta o *Contrato Social* ele se dirige ao indivíduo “esclarecido e independente”⁵, e não ao homem natural original. Significa que ele conta com sua racionalidade para que avalie a proposta do novo pacto social e da instituição de uma “sociedade bem ordenada”, a República. Uma das alterações necessária à nova conduta dos homens se refere à paixão do amor-próprio, que Rousseau responsabiliza pelos males que degradam a natureza humana

⁵ A expressão “*l’homme indépendant*”, remetendo ao indivíduo “esclarecido e independente” (“*l’homme éclairé et indépendant*”), de posse de sua racionalidade, aparece na primeira versão do C.S. (O.C., III, *Du Contract Social, 1^a version*, p.285).

e que tornam as relações sociais caóticas, desordenadas. Também é preciso observar que o pacto social nasce justamente com o propósito de resolver a oposição generalizada entre os interesses. E, para que ele ocorra é necessário que estes mesmos interesses cheguem a um acordo comum, ao consenso. Os indivíduos, ao contratar, precisam fazer uso da razão para perceber as vantagens de realizar o acordo entre os interesses conflitantes.

É justamente por considerar esses elementos presentes na obra de Rousseau que se definiu como problema para esta tese a seguinte questão: Que desdobramentos são decorrentes da concepção antropológica de Rousseau, que assume como ponto de partida “os homens tais como são”, para sua filosofia política, em particular, para resolver os conflitos entre vontade particular e vontade geral?

O objeto de estudo, portanto, concentra-se em torno da análise da concepção dualista de natureza humana adotada por Rousseau e de suas implicações para a efetivação da sua filosofia política, em particular, na resolução dos conflitos que ocorrem entre vontade particular e vontade geral. É importante observar que o conflito entre vontade particular e vontade geral, base da desordem que caracteriza as relações no interior das sociedades constituídas, tem como causa principal a própria estrutura ontológica dos sujeitos que é apresentada por Rousseau. Significa que, ao buscar a constituição humana original, Rousseau assume que “o homem não é um ser simples”⁶, mas composto por duas substâncias, corpo (“ser material”) e alma (“ser inteligente”). Como decorrência, também o amor de si não pode ser compreendido como “paixão simples”, mas caracterizado por dois princípios, o “ser sensível” e o “ser inteligente”, cujo bem-estar não é o mesmo. Um exame detalhado do tema dos conflitos em Rousseau exige, portanto, a capacidade de analisar e avaliar as implicações decorrentes do dualismo antropológico para sua filosofia política.

É importante observar, na leitura da obra de Rousseau, que ele constrói seus argumentos a partir de oposições entre conceitos, dentre os quais, se pode destacar: estado de natureza e estado civil; liberdade e dependência; igualdade natural e desigualdades sociais e políticas; homem natural e homem civil, interesse particular e interesse comum; vontade particular e vontade geral; ser e parecer, dentre outros que ainda poderiam ser mencionados. Nesta tese, a análise recai de modo particular nestes dois pares de conceitos em oposição: o que se dá entre interesse particular e

⁶ Estes aspectos explicitados, sobretudo, na *Carta a Beaumont* (2005, p.48) serão aprofundados no decorrer da tese, em particular, no cap. 3 e 4.

geral e o que se explicita sob a forma da vontade particular e da vontade geral. Estas oposições resultam de um conflito interno que evidencia a dificuldade que os indivíduos associados têm de equilibrar outro importante par, o “ser sensível” com o “ser inteligente”, que também pode ser explicitado sob a oposição entre “inclinações naturais” e “deveres civis” (homem e cidadão). A oposição entre vontade particular e vontade geral, ou, a contraposição entre interesses que se dá no interior dos Estados, pode ser compreendida como consequência do predomínio das paixões, sobretudo a do amor-próprio, aspectos que, por sua vez, remetem à necessidade da desnaturação.

Vale lembrar que quando caracteriza o homem natural, Rousseau informa que ele é “[...] tudo para si mesmo [...]; que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante”. O homem civil, por sua vez, deveria alterar seu modo de ser, sua conduta, e passar a se constituir como “[...] unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está na sua relação com o todo, que é o corpo social” (1995, p.11)⁷. Mas, no parecer de Rousseau o processo de desnaturação não propiciou esta alteração e o homem que vive em sociedade não se reconhece como “relativo”, “parte da unidade”. Pelo contrário, ele conserva “o primado dos sentimentos da natureza”. O resultado da má desnaturação é que, mesmo vivendo associados, os homens estão sempre “em *contradição* consigo mesmos, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem *homem*, nem *cidadão*” (ROUSSEAU, 1995, p.12, grifo nosso)⁸.

Essa contradição que se explicita entre a condição do homem (natural)/ indivíduo e a figura do cidadão decorre sempre do conflito possível entre a vontade particular e a vontade geral. Se os cidadãos reais têm dificuldade de reconhecer e seguir a vontade geral como a regra prática, ou, o guia para a conduta pública é por que, internamente, seus interesses particulares os colocam em contradição com o interesse comum da comunidade. Os homens estão associados, mas permanecem divididos entre “inclinações naturais” e “deveres civis”. O fato é que do ato de associação não decorreu que cada um se sentisse unido ao todo, como Rousseau

⁷ “L’homme naturel est tout pour lui: il est l’unité numérique, l’entier absolu qui n’a de rapport qu’à lui-même ou à son semblable. L’homme civil n’est qu’une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l’entier, qui est le corps social” (O.C., IV, *Émile*, p.249).

⁸ “Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchans et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.249/50).

estabelece no *Contrato Social*⁹. O “laço social”, que decorre do “que existe de comum” entre os “vários interesses”, não se efetivou. Se, por um lado, a “oposição dos interesses particulares, que tornou necessário o estabelecimento das sociedades”, exigiu o acordo entre todos, por outro lado, esse consenso, elemento comum, não se estende e nem se consolida sob a forma do “liame social” após a instituição do Estado (ROUSSEAU, 1991, p.43)¹⁰. Permanecendo assediados pela paixão do amor-próprio, “que se compara” e “nunca está contente”, cuja ação desmedida torna o homem mau por “ter muitas necessidades” e por levar cada um a preocupar-se somente consigo, os homens vivem em conflitos, consigo mesmos e com os outros (ROUSSEAU, 1995, p.275)¹¹. Se isto ocorre é por que os homens se associam, mas não resolvem o conflito entre o desejo de manutenção da independência natural com a necessidade da dependência civil, consequência natural da vida no interior do Estado. Rousseau elabora sua teoria política partindo desse contexto. E, nosso desafio é justamente pensar, a partir de seus escritos, principais meios e fins por ele propostos quando considera o conflito entre os interesses, sem perder de vista seu dualismo antropológico, ou seja, a natureza dos homens tais como eles são, com suas decorrentes implicações para a realização do ideal da República.

A hipótese que se estabelece é a de que a filosofia política rousseauiana, por tomar como ponto de partida os “homens como eles são”, e tendo assumido o dualismo da natureza humana – “o homem não é ser simples” -, só poderia oferecer condições para resolver provisoriamente o conflito entre vontade particular e vontade geral. O conflito entre interesses não se explica por si, mas precisa ser entendido como consequência da dinâmica interna da natureza humana, do domínio das paixões (amor-próprio) sobre a razão e a consciência. Esta falha dos homens em ordenar-se como “parte” do “todo” remete ao dualismo antropológico, à oposição entre “ser sensível” e “ser inteligente”, ou seja, ao predomínio da “preferência por si” (inclinações naturais) em detrimento dos “deveres civis”, da opção por tornar-se “relativo”, parte integrante da ordem social e política.

Este constante tensionamento interno, causa da contradição nos homens e dos conflitos que causam desordem no interior do Estado, mostra que não basta

⁹ Trata-se, sobretudo, do Cap.IV, do LI: “Do Pacto Social”.

¹⁰ “[...] car si l’opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l’établissement des sociétés, c’est l’accord de ces mêmes intérêts qui l’a rendu possible” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.368).

¹¹ “[...] mais l’amour-propre, qui se compare, n’est jamais content [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.493).

contratar para que a República se efetive. A variabilidade e a complexidade da natureza humana dual conduzem Rousseau a mostrar que os homens reais são seres fracos, o que nos leva a refletir também sobre a relação entre forças e necessidades. Além disso, há de se considerar a tendência ao abuso da liberdade. Não é por acaso que Rousseau vai chegar, como condição essencial para a República, à virtude, entendida como força. Para que o cidadão chegue ao ideal da autodeterminação, da conquista da liberdade moral, é preciso virtude, força, sobretudo para superar o constante tensionamento interno e o decorrente conflito entre vontade particular e vontade geral.

A vontade geral, por sua vez, não pode ser compreendida como *a priori*, como vontade universal e transcendente de um todo estático. Se assim fosse, após o contrato, os indivíduos estariam naturalmente submissos à ela, e os conflitos deixariam de se fazer presentes no interior do Estado. O que se busca extrair e demonstrar, a partir da obra de Rousseau, é justamente o oposto, ou seja, que a vontade geral não se constitui como arbitrária ou exterior, mas, sim, que seu conteúdo está sempre ligado ao seu autor, razão pela qual ela se caracteriza pela historicidade e contextualidade. A virtude, a liberdade moral, o amor à pátria, a própria presença do Legislador, são condições fundamentais para que, partindo dos interesses particulares dos associados, se possa chegar ao que há de comum, ao conteúdo da vontade geral.

O desdobramento desses elementos nos permitirá demonstrar que Rousseau funda sua filosofia política numa detalhada análise da natureza humana. Se a leitura de sua obra nos conduzirá a explicitar que há sérias dificuldades para a efetivação do ideal da República é justamente por que ele não se dirige a um cidadão/povo abstrato, mas tem como destinatário os homens reais, tais como são. Não é possível a defesa de uma associação em constante harmonia, de um Estado na mais perfeita ordem, tendo assumido como pressuposto para a política uma concepção dualista da natureza humana. De certa forma, tanto a indagação, quanto a hipótese aqui apresentada, diz respeito às condições da filosofia política rousseauiana, sempre mantendo presente que sua obra, de modo particular, o *Contrato Social*, oscila entre dois níveis: o ideal, no qual ele se ocupa com a definição dos princípios do direito político e o real, onde ele busca evidenciar a possibilidade de aplicação destes princípios. A aproximação e reflexão a partir da teoria rousseauiana possibilitará evidenciar que antropologia e política estão inter-relacionadas, ou seja, que da

imperfeição da natureza dos humanos “como são”, há sempre de decorrer a vulnerabilidade do corpo político.

No que diz respeito à organização da tese, no primeiro capítulo a atenção recai sobre a reconstrução do percurso argumentativo de Rousseau, quando caracteriza o homem natural no puro estado de natureza e durante o período civilizatório, até chegar ao estado de guerra. O objetivo é abordar a noção de natureza humana em Rousseau e os desdobramentos do processo de socialização para o surgimento dos conflitos (do amor de si ao amor-próprio). O intuito é mostrar que o homem natural, enquanto desprovido da racionalidade e vivendo de modo isolado, permanece numa condição de paz. A oposição entre interesses se dá somente a partir do estabelecimento de relações interpessoais duradouras. Com elas, e de posse da razão, os homens aprendem a olhar para o outro e, neste movimento, estabelecem comparações. Ao comparar, percebem distinções entre eles e almejam o reconhecimento do outro. Esses novos movimentos e o desenvolvimento das faculdades, de modo particular, a da razão, trazem uma importante alteração na natureza humana, ou seja, a degeneração do amor de si na paixão do amor-próprio. Agindo orientados pelo amor-próprio os homens vão se tornar cumulados de novas necessidades, o que traz nova condição de vida, ou seja, a dependência tanto das coisas, quanto dos outros. Esse conjunto de novos elementos, introduzidos por Rousseau no curso evolutivo dos homens, têm como intuito demonstrar que os conflitos surgem quando os interesses se opõem. De tal modo que, pela sua narrativa, com o advento da propriedade e a introdução do trabalho, além da invenção da agricultura e da metalurgia, chega-se ao ponto culminante do estado de guerra, quando todos os interesses conflitam entre si de modo generalizado, exigindo dos homens uma solução que possa resolver os atritos. O meio encontrado para sair do conflito perpétuo do estado de guerra foi instituir a sociedade civil, através do pacto social proposto pelo rico.

No segundo capítulo a análise desenvolve-se com o propósito de abordar a condição de vida dos homens reunidos na sociedade. Os conflitos foram superados? A sociedade instituída via contrato resolveu os problemas presentes no estado de guerra? O objetivo é explicitar as implicações do conflito entre interesse particular e interesse comum no interior da ordem social enfatizando que a desordem nas relações externas decorre da desarmonia interna, da incapacidade de equilibrar “ser sensível” e “ser inteligente”. Rousseau assume posição crítica e demonstra que os homens,

associados, encontram-se degradados. A causa principal é que a sociedade com suas leis legitimou a condição de desigualdade. Perdendo a liberdade, dependentes do excesso de necessidades, continuamente assediados pela ação imoderada do amor-próprio, os homens romperam com a condição original da igualdade e vivem imersos em disputas. A oposição entre interesses particulares torna-se mais expressiva no interior do Estado e as relações estabelecidas demonstram que os homens civilizados agem pautados pela opinião, orientados pelo interesse particular, substituindo o ser pelo parecer. São alguns dos elementos apresentados por Rousseau que nos permitem tratar do conflito entre interesses no interior da sociedade instituída e que acarretam a degradação da natureza humana original. Trata-se de evidenciar que os antagonismos entre interesses, os conflitos entre vontade particular e vontade geral, estão diretamente relacionados com o dualismo antropológico e também com as condições sociais dadas no interior do próprio Estado.

Por fim, no terceiro capítulo, busca-se examinar as condições propostas por Rousseau para dar conta da dicotomia presente na própria natureza humana, em particular a que se evidencia entre interesse particular e interesse comum, entre vontade particular e geral. Definiu-se como objetivo para este capítulo examinar se as condições propostas por Rousseau permitem conciliar “inclinações naturais” com “deveres civis”, ou seja, superar o conflito entre vontade particular e vontade geral para, assim, efetivar a República. Se há conflito entre vontade particular e vontade geral é por que internamente os indivíduos têm dificuldades de harmonizar seus interesses particulares com o interesse comum, da coletividade. Ambos se fazem presentes e diretamente se relacionam com a natureza humana, uma vez que o próprio Rousseau nos mostra na *Carta à Christophe de Beaumont* que o homem não é um ser simples. As condições propostas por Rousseau para efetivar a República e para o exercício da cidadania são os objetos principais deste capítulo. O propósito é explicitar se, com as condições propostas para a República, os princípios do direito político, e considerando que o homem não é um ser simples (o dualismo antropológico), os conflitos entre interesses podem ser resolvidos no interior da ordem política.

A investigação aqui apresentada adota como procedimento uma pesquisa bibliográfica. É preciso ressaltar que, para realizar as análises necessárias, os desdobramentos do problema proposto, não elegi um comentarista em particular para monopolizar o debate em torno das passagens da obra de Rousseau. Poderia, contudo, destacar como principais comentadores utilizados para a análise, para o debate com Rousseau, ou, quando necessário, para confrontar questões importantes atreladas à sua filosofia política: Viroli (1988), Gatti (2012), Derathé (2009), Radica (2008).

Das obras de Rousseau dedico atenção especial a três delas: o *Discurso Sobre a Desigualdade* (Segundo Discurso/ DSD), o *Contrato Social* (C.S.) e o *Emílio*. Claro, não se pode deixar de manter presente outros textos de fundamental importância para esta tese, como é o caso da *Carta Escrita à Christophe de Beaumont* (*Carta a Beaumont*), das *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, do *Projeto de Constituição para a Córsega*, entre outros que poderia mencionar. Tal procedimento não significa descaso com outros comentadores ou com as demais obras de Rousseau, mas trata-se somente de uma forma de determinar um rumo para a investigação aqui proposta, cujo foco principal recai em torno do conflito entre vontade particular e vontade geral e da consequente contradição entre indivíduo e cidadão.

De algum modo procurei me limitar ao exame das obras de Rousseau. Tentei retomar passagens de sua obra e concentrar a interpretação em torno do texto escrito, com o propósito de entender os pontos principais e, sempre que possível, interpretá-los e relacioná-los, tanto com as outras obras de Rousseau, quanto com os textos dos comentaristas. Não se tem como pretensão esgotar o tema, mas tão somente compreender os conceitos - “conflito”, “vontade particular e vontade geral” -, e a relação que os textos escritos de Rousseau permitem estabelecer entre eles.

Consciente da importância que tem na atualidade o tema do conflito entre interesses/ vontades que se opõem no campo da ação política o desafio assumido é o de explicitar os caminhos e condições propostas por Rousseau para dar conta de efetivar o Estado Ideal, a República. Demonstrar se esta visão rousseauiana, de uma “sociedade bem ordenada”, ainda poderia se tornar realidade ou, pelo menos, se ainda pode ser inspiração para retomar e examinar criteriosamente nossos atuais Estados e as formas de efetivar a cidadania, já é desafio suficiente para esta investigação. O reexame das condições reais que temos nas sociedades atuais para

o exercício da cidadania e para a resolução dos conflitos já traz novo interesse para que se concentre a atenção sobre os escritos de Rousseau.

2 NATUREZA HUMANA E CONFLITO

Quando faz a abertura do *Segundo Discurso* dizendo que “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem”, Rousseau (1991, p.227)¹² já demonstra posicionamento crítico acerca da ciência de seu tempo, ao mesmo tempo em que anuncia um dos objetos fundamentais de sua própria filosofia: desvendar a natureza humana original. O retorno ao hipotético estado de natureza e a busca pelo conhecimento dos homens era uma espécie de lugar-comum para a filosofia deste período. Em relação a este aspecto Rousseau é herdeiro da tradição, ou seja, segue esse mesmo procedimento ao elaborar sua própria teoria política. O intuito neste capítulo inicial é realizar um exame minucioso de seus textos principais, dentre eles, o *Discurso Sobre a Desigualdade (DSD)*, o *Contrato Social (C.S.)* e o *Emílio*, o que nos permitirá reconstruir a trajetória do filósofo na elaboração de suas ideias principais.

Inicialmente se faz uma breve exposição em torno do conceito de interesse e conflito, categorias de fundamental importância para o contexto desta tese. Na sequência, será necessário abordar a noção de natureza humana em Rousseau e os desdobramentos do processo de socialização até chegar ao momento em que as relações interpessoais se tornam mais estáveis e duradouras. Quais as implicações do despertar da perfectibilidade e das relações mais duradouras com o outro para a natureza humana? É fundamental um olhar mais atento para o relato de Rousseau no que se refere à saída do estado de natureza e o despertar da perfectibilidade, faculdade inicialmente vazia de conteúdo, uma vez que a explicação para o surgimento da comparação, a introdução das diferenças e das desigualdades, se relaciona diretamente com a do processo de formação da identidade individual.

O papel do amor de si, paixão que tem dois princípios, o ser inteligente e o ser sensível, e que expressa o dualismo da natureza humana, também é objeto de reflexão neste capítulo. Analisar a degradação do amor de si em amor-próprio nos permitirá colher os significados desta mutação tanto para a antropologia quanto para a efetivação da (des)ordem social. Sabe-se que manter os homens no estado de natureza significaria impedir o desenvolvimento pleno de suas faculdades. O que

¹² “La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l’homme [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.122).

interessa, portanto, é concentrar a atenção sobre o processo de socialização com seus efeitos e significados para a formação dos homens “tais como são”, na sua dignidade e miséria, saindo do isolamento do puro estado de natureza para chegar até o estágio de vida em comunidade quando os conflitos são explicitados e o pacto social que institui o Estado se faz necessário.

2.1 INTERESSE E CONFLITO

Para melhor compreensão do tema dos conflitos na obra rousseauiana é preciso explicitar, mesmo que brevemente, o sentido dos termos interesse e conflito.

Quando se trata de abordar a comunidade política (Estado) é fundamental ter presente que é neste espaço que se manifestam os interesses. Interesse pode ser concebido como “[...] as formas em que as relações entre meios e fins manifestam-se no comportamento e nas comunicações de indivíduos e grupos” (NEVES, 2006 apud ABREU, 2008, p.13). É importante observar que estas relações ocorrem entre meios e fins e manifestam-se entre indivíduos e/ou grupos. Neste contexto, interesse é sempre algo parcial que se manifesta no campo da ação política.

Interesses também são distintos de paixões uma vez que guardam consigo o cálculo da ação, ou seja, não se baseiam exclusivamente na intemperividade, no impulso desenfreado, instintivo/ irracional.

Quando a proposta é abordar a teoria política de Rousseau não se pode deixar de evidenciar que na busca e caracterização da natureza humana, fato comum entre pensadores jusnaturalistas de sua época, e recurso adotado para fundamentar suas concepções de Estado, um dos elementos que sobressaía era a presença do interesse e das paixões que conduziam aos conflitos. É inevitável, neste contexto, lembrar alguns traços do homem natural hobbesiano. No Cap. XIII do “Leviatã”, quando explicita as razões para o estado de guerra generalizado entre os homens que vivem no estado de natureza, Hobbes justifica esse comportamento conflituoso dizendo que se pode encontrar, na natureza humana, “[...] três causas principais da discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória” (HOBBS, 1983, p.75). Certamente ele não retoma a clássica noção aristotélica do *zoon politikon*, do homem como animal social, mas opta por explicitar as tensões

presentes nas relações entre indivíduos que, no caso do estado de natureza, encontram-se em condição de guerra generalizada, justamente pela ausência de um poder comum e forte o suficiente para conter a ação desmedida das paixões. Hobbes parece fazer um convite aos seus leitores, para que observem a si mesmos, quando registra o apelo à experiência pessoal para justificar essa concepção negativa da natureza humana. É no cap. XIII, do Leviatã, que se encontra essa passagem. Ali, ele afirma:

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá, portanto, talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das *paixões*, que a mesma seja confirmada pela experiência (HOBBS, 1983, p.76, grifo nosso).

Logo na sequência do mesmo capítulo ele faz uma importante ressalva: “Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado” (HOBBS, 1983, p.76). A questão toda gira em torno do reflexo das paixões sobre o comportamento humano. Mesmo que o estado de natureza hobbesiano explicita a vitória das paixões frente à razão, em momento algum Hobbes coloca a possibilidade de excluí-las da natureza humana. Por esta razão, ele chegou à conclusão que, sem instituir um poder político absoluto, não haveria possibilidade de colocar um ponto final aos conflitos. É compreensível, neste cenário, que o soberano proposto por Hobbes seja o detentor exclusivo do poder, visto ser este o único meio capaz de frear a ação imoderada das paixões intempestivas.

Hirschman (2002, p.52/3) comenta que esta é uma estratégia que faz sobressair “paixões turbulentas” que exigem, como solução, a contraposição de outra paixão, desta vez, a “compensatória”. O contrato social hobbesiano seria, para Hirschman, uma derivação dessa estratégia compensatória. “Hobbes precisa apelar para ela apenas *uma vez*, com o propósito de *fundar* um Estado tão organizado que os problemas criados pelos homens passionais são resolvidos de uma vez por todas” (HIRSCHMAN, 2002, p.53, grifo do autor). Essa solução radical, contudo, não foi partilhada por muitos contemporâneos de Hobbes que preferiram outra formulação, ou, como especifica Hirschman, na sequência desta mesma passagem, “opor os interesses dos homens às suas paixões”. Os efeitos decorrentes dos homens que têm o interesse como guia para suas ações seria distinto daqueles que decorrem das ações orientadas pelas paixões.

Mesmo que se reconheça que o termo interesse pode ser atrelado à vantagem econômica, nesta tese não será este o foco principal, ficando a análise mais restrita ao âmbito político. Hirschman (2002, p.54) enfatiza que o termo interesse, como foi aceito na Europa Ocidental no final do séc. XVI, compreendia o “[...] sentido de preocupações, aspirações e benefícios [...]”. Aqui, seu significado não se limitava aos aspectos materiais do bem-estar, visto que “[...] compreendia a totalidade das aspirações humanas, mas denotava um elemento de reflexão e cálculo com respeito à maneira pela qual essas aspirações deveriam ser almeçadas” (HIRSCHMAN, 2002, p.54). Larrère (2003, p.815) comenta que fica evidenciado na obra de Hirschman que ele mostra o papel desempenhado, sobretudo na época moderna, “[...] pelo conceito de interesse na aceitação das condutas orientadas para a pesquisa do ganho pessoal”. Neste contexto, o termo interesse viria para qualificar uma ação motivada, racional e útil, o que é fundamental para o pensamento econômico visto que a base deste é um indivíduo isolado e interessado, capaz de escolher livre e racionalmente entre várias opções. Para isso, evidentemente, destaca Larrère (2003, p.815), esse indivíduo calcula custos e avalia vantagens. A autora, contudo, questiona se este indivíduo racional também seria um indivíduo moral. A dificuldade encontrada pelo utilitarismo não estaria no fato dele ter reduzido a moralidade ao egoísmo interessado, mas está na tentativa de tornar compatível o interesse individual com a benevolência altruísta. Em outros termos, significa a possibilidade de conciliar interesse e justiça, diz Larrère (2003, p.815).

Parece oportuno lembrar que Rousseau abre o Livro I, do *Contrato Social*, informando que busca unir “direito e interesse”, para que não fiquem separadas a “justiça e a utilidade”. Claro, também é preciso reconhecer que o tema do justo e do útil não é inovação de Rousseau, uma vez que as morais da antiguidade também se detiveram sobre estas questões (LARRÈRE, 2003, p.816).

O que se pode destacar é que ao tratar da arte de governar, fundamental para o Estado bem ordenado, a reflexão não pode se esquivar da análise sobre os comportamentos motivados pelo interesse daqueles que integram essa comunidade política, seja na condição de cidadãos ou de governantes. Certamente a ação dos interesses, que demandam reflexão e cálculo, é condição inerente a todo indivíduo que possui alguma aspiração. É, portanto, na conduta humana que os interesses individuais são explicitados.

Hirschman (2002, p.58), ao discutir a trajetória do termo interesse, retoma uma frase de Rohan¹³ que teria sido particularmente influente neste debate. Trata-se da frase “*L'intérêt seul ne peut jamais manquer*”, que dá origem à máxima “o interesse não mentirá” (apud HIRSCHMAN, 2002, p.58). Essa máxima conduz à reflexão do interesse no sentido amplo do termo, referindo-se a todo conjunto de aspirações de determinado indivíduo. Hirschman destaca que, na obra de Rohan, a dicotomia entre paixões e interesses foi tratada direcionando a preocupação para os governantes e estadistas. Mas, nas décadas posteriores há mudança e essa oposição também foi aplicada para a conduta humana em geral.

Há um certo fascínio em torno do termo interesse e das influências que ele exerceu para a compreensão do comportamento humano, fato que pode ser melhor evidenciado na frase de Helvétius (sec. XVIII), quando ele afirma: “Assim como o mundo físico é governado pelas leis do movimento, o universo moral é governado pelas leis do interesse” (apud HIRSCHMAN, 2002, p.64). O autor destaca que a noção foi pouco aprofundada e pouco se discutiu sobre o lugar que ela ocupava em relação a duas outras categorias que haviam sido determinantes para analisar a motivação humana desde Platão, ou seja, as paixões e a razão. Ora, o interesse teria feito sua aparição justamente no intuito de se opor a esta dicotomia tradicional. Uma vez que as paixões tinham sido avaliadas como elementos destrutivos e a razão demonstrava ser ineficaz, a introdução da categoria do interesse foi considerada como uma nova perspectiva para explicar e compreender as motivações humanas, tornou-se uma espécie de “mensagem de esperança”.

Evidentemente, não se pode afirmar que com a introdução da noção de interesse todos os problemas relativos à conduta humana foram solucionados. Não se pode deixar de considerar, por exemplo, que as paixões podem influenciar o comportamento humano, da mesma forma que é preciso atentar para outra dificuldade, ou seja, a de que os indivíduos possam ser incapazes de perceber e determinar seus próprios interesses. Claro, não se pode contestar que é preferível um Estado que considere e mantenha como fator importante os interesses do que um que os rejeite, negue ou anule. Mas, a dificuldade permanece. Se, por um lado, não se pode duvidar que os homens agem motivados por seus interesses, por outro, não há

¹³ Henri de Rohan (1579-1638), França. A frase citada, conforme informação de Hirschman (2002, p.57/8), é retirada da obra de Rohan “*On the Interest of Princes and States of Christendom*” (1640).

como fugir da pergunta: como determinar com clareza os verdadeiros interesses dos indivíduos reunidos para que se possa governar em prol de todos eles? Haveria possibilidade real de efetivar um mundo mais ordenado se ele fosse governado somente pelo interesse? A questão da dificuldade que o indivíduo pode ter para determinar seu interesse, ou mesmo, de reconhecer o interesse comum que, no caso da teoria de Rousseau, é fundamental para determinar a lei (vontade geral), é por ele abordado no C.S., de modo particular na polêmica passagem onde ele informa que aqueles que se recusam a obedecer à vontade geral serão “constrangidos por todo corpo”, ou seja, “forçados a ser livres”¹⁴.

Esse reconhecimento de que há outros elementos presentes no indivíduo e que afetam o comportamento humano, além da ação dos interesses, também é comentado por Hirschman (2002, p.68). Segundo ele, essa nova postura é decorrente de um fato importante, ou seja, no final do séc. XVII e início do séc. XVIII, as paixões foram reabilitadas e passaram a ser interpretadas como inerentes à natureza humana, uma força criativa que não pode simplesmente ser negada. Deste modo, não bastava mais o interesse dar o tom, as paixões também foram reconhecidas como elemento constitutivo da essência humana e, neste sentido, foi preciso superar a visão trágica que orientava para a negação das mesmas. Teria sido de Mandeville, comenta Hirschman (2002, p.39), a ideia de trabalhar as paixões em prol do bem-estar comum, como forma de superar os vícios e buscar os “benefícios públicos”. Seja como for, é importante observar que nos parece irreal qualquer forma de reflexão social, política, que ignore a presença e ação tanto dos interesses, quanto das paixões. Ambos são elementos constitutivos do ser humano e, sendo assim, influentes e determinantes para o comportamento dos indivíduos. É preciso, e isto sim é fundamental, considerar suas presenças e influências quando se trata da política, uma vez que eles se manifestam e determinam, em grande parte, as relações no interior do Estado.

A presença dessas duas categorias na obra de Rousseau pode ser interpretada como um indício do seu realismo político. Percebe-se a ação do interesse e das paixões em dois momentos fundamentais de sua obra: primeiro, quando ele estabelece dura crítica à ordem social instituída e contesta justamente a oposição

¹⁴ C.S., Livro I, cap VII, do Soberano. O tema reaparece no livro IV, cap. II, Dos Sufrágios, quando Rousseau questiona: “Pergunta-se, porém, como o homem pode ser livre e forçado a conformar-se com vontades que não a sua” (ROUSSEAU, 1991, p.120). Estes elementos serão aprofundados nos próximos capítulos.

entre interesses¹⁵ que dá origem aos conflitos e à desordem. Num segundo momento, quando ele elabora seus “princípios do direito político” (C.S.), pressupostos necessários para fundar uma nova ordem social, onde as relações sejam firmadas considerando a ação tanto dos interesses quanto das paixões, mas numa perspectiva de priorizar o que há de comum entre eles, condição para que todos se sintam reconhecidos no interior do Estado.

Como forma de evidenciar esses elementos na obra de Rousseau pode-se retomar algumas de suas afirmações. Talvez a mais enfática e comentada seja justamente a que está na abertura do C.S. quando ele informa que irá se esforçar para “[...] unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve” (ROUSSEAU, 1991, p.22)¹⁶. Há de se considerar a importância que o tema do interesse tem no interior de sua obra uma vez que ele dedica sua reflexão a esta noção para que possa garantir, no Estado, a “justiça e a utilidade”. Quando aborda o capítulo sobre o Soberano (C.S., L.I, cap. VII), ele retoma o tema do interesse, desta vez, articulado com o dever. “Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provém” (ROUSSEAU, 1991, p.35)¹⁷. Aqui, Rousseau evidencia a relação entre o individual e o coletivo. Ambos precisam estar em estreita relação para que dever e interesse sejam obrigações mútuas. Indivíduo e coletividade precisam harmonizar seus interesses para que possam usufruir das “vantagens” do Estado.

Também no que diz respeito às paixões pode-se observar que Rousseau detém sua análise sobre o tema e o explicita sob dois enfoques. Num deles, numa perspectiva crítica, ele analisa a ação desmedida das paixões, causa principal dos problemas sociais, sobretudo dos conflitos. No outro, ele mostra que elas integram a natureza humana e, sendo assim, são essenciais para a conservação da própria vida. No DSD, de modo particular, Rousseau mostra que as paixões passam por mudanças significativas, de acordo com as diferentes fases do desenvolvimento humano.

¹⁵ É no *Segundo Discurso*, de modo particular, que esta crítica fica melhor evidenciada. Mas, é possível encontrar outros indícios deste tema também no *Emílio*, por exemplo.

¹⁶ “Je tâcherai d’allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l’intérêt prescrit” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.351).

¹⁷ “Ainsi le devoir et l’intérêt obligent également les deux parties contractantes à s’entre-aider mutuellement, et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.363).

Também na *Carta a Beaumont* (2005, p.48)¹⁸ ele retoma este tema e mostra que, inicialmente, no puro estado de natureza, os homens eram orientados pela “única paixão natural”, o amor de si, paixão “indiferente ao bem e ao mal”, mas determinante para a sua conservação. Mas, no final do período civilizatório e no interior da sociedade civil instituída a partir do pacto proposto pelo “rico”, as paixões passam a ser avaliadas negativamente. A descrição do *Segundo Discurso* mostra que, pela aquisição de “uma multidão de conhecimentos” e “pelo choque contínuo das paixões”, a alma humana se altera a tal ponto que se torna praticamente irreconhecível (ROUSSEAU, 1991, p.227)¹⁹. Em outra passagem, da mesma obra, Rousseau (1991, p.268)²⁰ faz referência “às paixões desenfreadas” responsabilizando-as por tornar os homens “ambiciosos e maus”. É, sobretudo, às “paixões desenfreadas” que Rousseau imputa a responsabilidade pela degradação humana e pelo estado de desordem que reina na sociedade civil histórica. Diante do quadro de desordem real observado por Rousseau, qual a alternativa? “Varrer” as paixões do interior do Estado para que seja possível efetivar a tão almejada República? Evidentemente, Rousseau, desafiando-se ao conhecimento da natureza humana original, tarefa assumida com o *Segundo Discurso*, não poderia chegar a tal conclusão. No *Emílio*, ele faz um comentário que contribui para esclarecer seu posicionamento: “Se eu não tivesse paixões, eu seria, em minha condição de homem, tão independente quanto o próprio Deus [...]” (ROUSSEAU, 1995, p.669)²¹. Poderíamos chegar à conclusão que não seríamos mais homens, mas deuses. Paixões, assim como o interesse, são elementos inerentes à natureza humana. Qualquer proposta de análise da condição de vida dos homens no Estado não pode descuidar da reflexão em torno desses dois pressupostos. Rousseau mantém esse cuidado ao estabelecer sua crítica e, também, ao apresentar sua proposta para a República.

Ao se dedicar a buscar princípios que pudessem fundamentar a nova ordem social Rousseau admite que desordem e conflito são elementos intrinsecamente

¹⁸ “J’ai fait voir que l’unique passion qui naisse avec l’homme, savoir l’amour de soi, est une passion indifférente en ele-même au bien et au mal [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.936)

¹⁹ “[...] l’ame humaine [...] par l’acquisition d’une multitude de connoissances et d’erreurs, par les changemens arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d’apparence au point d’être presque méconnoissable [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.122).

²⁰ “[...] les passions effrénées de tous [...] rendirent les hommes avarés, ambitieux, et méchans” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.176).

²¹ “Si j’étois sans passions, je serois, dans mon état d’homme indépendant comme Dieu même [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.857).

atrelados à natureza humana. Tanto um quanto o outro podem decorrer da ação dos interesses e/ou das paixões que incidem sobre o comportamento humano. Ora, sendo o Estado constituído pelos indivíduos que contratam entre si, não há outra opção que não seja a de considerar que ambos estarão presentes, influenciando o agir. Foi o que ele observou no *Segundo Discurso* ao informar que a sociedade possui um “[...] ar de concórdia aparente” uma vez que há “desconfiança” e “ódio mútuo”, ambos motivados pela “[...] oposição de seus direitos e de seus interesses [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.279)²². Não há como ignorar tal fato, é o que Rousseau observa nas sociedades reais. Todas as vezes que os interesses se contrapõem no campo da ação política ou que os indivíduos agem motivados por paixões que tendem a privilegiar o individual em detrimento da coletividade, fica rompida a condição fundamental que Rousseau coloca para a vida no Estado, ou seja, a busca e realização do bem comum. Neste caso, o que se manifesta são os conflitos, que podem ser compreendidos a partir da oposição dos interesses individuais, sendo que a ação das paixões também pode ser considerada fator determinante para este desacordo uma vez que no interior do indivíduo ambos se inter-relacionam.

Visto que o tema do interesse é abordado nesta tese considerando o conflito, ou o desacordo entre vontades particulares, é preciso destacar que há certa complexidade em torno desta concepção, o que remete à necessidade de aprofundar seu sentido. Num primeiro momento é preciso destacar que nem toda manifestação de interesses conduz a conflitos. O conflito ocorre quando a manifestação de um interesse conduz necessariamente à manifestação oposta e recíproca da parte de outro interesse (HANNOUN, 1990, p.411). A origem do conflito se dá pela não identidade entre os interesses manifestos na conduta dos indivíduos. Hannoun (1990, p.411) indica que

Os termos de uma relação conflitual são opostos, aqueles de uma relação antagônica são contraditórios. Um conflito, no interior de um sistema dado pode evoluir conforme uma dinâmica que o faz chegar a um limiar de intensidade além do qual aparece, então, uma alternativa: o conflito é ultrapassado ou o sistema se autodestrói.

No caso dos interesses, a oposição que gera o conflito ocorre quando ambos se encontram e, por alguma razão, se opõem. Fora do encontro onde a oposição se explicita os dois interesses podem coexistir no interior do Estado. Significa que

²² “[...] tout ce qui peut donner à la Société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle; tout ce qui peut inspirer aux différens ordres une défiance et une haine mutuelle par l’opposition de leurs Droits et de leurs intérêts [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.190).

separadamente esses interesses podem existir e se conservar, mantendo suas características específicas. Mas, a partir do momento em que o encontro se faz necessário a oposição se explicita, e é nesta situação que o conflito está estabelecido. Sendo ambos opostos, qual a alternativa? Hannoun (1990, p.411) comenta que há dois aspectos possíveis neste caso:

[...] o conflito entre dois termos de um sistema é uma etapa do processo de sua relação visando à expressão de sua complementariedade eventual; a diferença inicialmente conflitual torna-se uma condição de sua participação num mesmo sistema; quando o conflito se faz antagonismo, sua superação torna-se mais o aspecto de sua própria negação: o choque dos termos desaparece com o desaparecimento de um deles.

O primeiro elemento importante a destacar é que o conflito só é possível dentro de um determinado processo onde os interesses são explicitados e colocados em relação. Trata-se, portanto, de uma possibilidade decorrente da efetiva participação política no interior de determinado Estado. Por outro lado, como o conflito remete à oposição de interesses (antagonismo), caso seja necessário superar ou ultrapassar este nível, o que ocorre é que um dos termos desaparece. Não há possibilidade de que ambos sejam mantidos. Nesta situação, pensando numa deliberação ou decisão que precise ser definida no campo da ação política, não há condições de ambos continuarem coexistindo, são excludentes. O que se pode estabelecer é ou um, ou outro; não ambos. Também há de se considerar a possibilidade de que a superação signifique não ser nem um, nem outro, e chegar a uma terceira alternativa, destaca Abreu (2008, p.17).

Claro, é preciso reconhecer que no espaço político pode haver discordâncias, divergências, diferenças de interesses ou preferências. Faz parte do fato de cada indivíduo ser único, da própria singularidade. Por isso mesmo, é fundamental não perder de vista o que caracteriza o conflito. Bergström (apud ABREU, 2008, p. 19) define conflito baseado na incompatibilidade. “Temos dois interesses incompatíveis quando não é possível haver atendimento de ambos e, ao mesmo tempo, é possível o atendimento de cada um isoladamente”. O que fica evidenciado é que inerentes ao conflito sempre estão as “forças” dos indivíduos que possuem interesses opostos.

A ausência de conflito, contudo, não remete automaticamente à ideia de consenso uma vez que podem ocorrer situações em que os interesses ou opiniões não são consensuais, mas coexistem. Abreu (2008, p.16/7) destaca que, nestas situações, temos a diversidade ou pluralidade de opiniões, divergentes, sim, mas não a ponto de tornar impossível a coexistência no campo político. Aqui, torna-se

fundamental considerar a questão que gira em torno da sociedade ser constituída por um conjunto de indivíduos singulares. Como é possível a sociedade considerando a reunião de tantas subjetividades naturalmente distintas entre si? Trata-se de questionar as condições necessárias para tornar a efetivá-la. A primeira questão que os teóricos do direito natural abordaram foi justamente a do consenso exigido no momento do pacto social, sem o qual não haveria possibilidade de instituir o corpo social. Considerando estes elementos, Akoun (1990, p.435) afirma que não há sociedade sem consenso, não importando quais possam ser os laços de fratura que nela se explicitam. Ele também afirma que a ausência total de consenso remete à ideia do estado de guerra hobbesiano.

No sentido mais corrente a ideia do consenso remete ao acordo explícito ou implícito que se dá entre indivíduos sobre valores essenciais para a sociedade na qual vivem e que se dá pela via da deliberação, tendo como finalidade fazer triunfar o que há de comum naquilo que os divide (o conflito), mantendo o respeito pelos procedimentos consentidos por cada um (AKOUN, 1990, p.435). É preciso, portanto, que haja mecanismos que possibilitem a decisão coletiva, única forma de chegar a um concurso comum formado a partir de indivíduos separados cujos interesses podem se opor. Akoun (1990, p.435) também salienta que o consenso político traz dois níveis de interrogação. Em primeiro lugar, interroga sobre o laço social uma vez que dele depende o reconhecimento e a identidade entre os indivíduos, ou seja, para que possam ver-se como concidadãos. Tão importante é esta questão que ela também pode ser encontrada na obra de Rousseau quando ele menciona a necessidade de fortalecer o liame social²³ para que se possa chegar ao que há de comum entre as diversas vontades particulares dos indivíduos associados. Num segundo momento, a interrogação recai sobre as formas do debate e as próprias regras que organizam a vida política. Significa questionar as condições da participação política, da deliberação.

Percebe-se, portanto, que conflito e consenso, não são sempre pares opostos (ABREU, 2008, p.22). O que fica acordado é que o conflito remete à oposição de interesses. Mas, se há interesses divergentes e eles coexistem pode-se afirmar que esta é uma situação em que o conflito não está presente, mas também não há consenso. O que é certo: se há conflito, não há consenso; mas, se não há conflito,

²³ Este tema será explorado com maior detalhamento nos próximos dois capítulos da tese.

não significa necessariamente que há consenso. A autora ainda enfatiza que conflito não é sinônimo de consenso e também não é sinônimo de pluralidade uma vez que esta remete à ideia da diversidade de interesses ou opiniões. Há consenso quando os indivíduos fazem triunfar o que há de comum entre eles.

Considerando que o autor abordado nesta tese é Rousseau é importante mencionar que o tema das paixões, dos interesses e dos conflitos, é presença constante em sua obra. Quando caracteriza o homem natural ele afirma o amor de si como uma paixão original que motiva cada um a buscar sua própria conservação. Como o homem natural era desprovido de racionalidade Rousseau precisou dotá-lo deste amor primordial, cuja meta primeira é o zelo pela sobrevivência. Sem essa paixão original, que o move a cuidar de si, o homem natural não teria razões para conservar-se. É o que se pode observar na obra *Emílio* quando Rousseau afirma que o cuidado mais importante, derivado do amor de si, é o da conservação. E, ele prossegue questionando: “[...] como zelaríamos dessa maneira se não tivéssemos por ela (a conservação) o maior interesse?” (1995, p.274)²⁴. Cuidar da vida, nas condições que Rousseau descreve para o estado de natureza é, portanto, uma consequência da paixão do amor de si, desse interesse positivo que dela se origina. Aqui, paixão e interesse sobressaem como elementos “não racionais” e positivos, que motivam e orientam o agir do homem natural.

No que se refere aos conflitos, na sequência da tese será possível observar que, no entendimento de Rousseau, eles surgem somente após o advento da sociabilidade. No puro estado de natureza os homens vivem isoladamente, sem contatos mais duradouros com os outros, o que impossibilita a presença de qualquer atrito entre eles. Os conflitos vão se manifestar quando os homens, convivendo entre si, desenvolvem suas potencialidades e começam a agir sob o domínio das paixões excessivas, a principal delas o amor-próprio, cujo efeito principal é o de tornar os homens egoístas, fato que conduz à oposição entre interesses. Ao tratar da política Rousseau precisará abordar o Estado como espaço onde as paixões estão presentes e os interesses se manifestam, onde os indivíduos podem agir sob a motivação de ambos. A externalização dos interesses particulares será fundamental para que os

²⁴ “L’amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l’ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d’y veiller sans cesse, et comment y veillerait-il ainsi s’il n’y prenoit le plus grand intérêt?” (O.C., IV, *Émile*, p.491).

indivíduos associados possam chegar a definir o interesse comum, condição para que seja mantida a sociedade ideal. Não se pode esquecer que sendo o interesse comum originário do interesse particular de cada um dos associados será preciso que ele se estabeleça nas relações sociais, o que traz a necessidade de considerar também os espaços e condições oferecidos para o exercício da cidadania.

Vale ressaltar, por fim, que o primeiro consenso que Rousseau exige dos indivíduos é o resultante do contrato social que dá origem à sociedade civil. Mesmo que se esteja falando do pacto social do rico, por ele designado como ilegítimo, foi necessário o acordo entre os interesses de todos os contratantes para que a sociedade fosse instituída. Se Rousseau o critica é por que esse contrato, por si só, não dá conta das desigualdades e da perda da liberdade no interior do Estado, acarretando degradação à natureza humana. Ocorre que sempre será preciso buscar os consensos reais, o acordo prático entre os indivíduos “tais como são”, fato que exige de cada um a capacidade de agir considerando o seu interesse e o dos outros. Em sua obra Rousseau demonstra que, nas sociedades históricas, este consenso²⁵ dificilmente ocorre. Como se pode esperar que os indivíduos sejam capazes de buscar este acordo prático, priorizando o bem comum, se estão assediados pelas paixões, em particular a do amor-próprio, que os torna essencialmente egoístas?

Outro importante elemento que será preciso detalhar a partir da obra de Rousseau diz respeito aos mecanismos que ele propõe para que se chegue à definição do bem comum. Significa questionar o autor do C.S. para saber se seus “princípios do direito político”, base para a instituição de um Estado legítimo, a República, oferecem condições efetivas de realizar o acordo entre interesses particulares, ou se a definição do bem comum se dá como algo estranho (ou externo) aos próprios indivíduos. O que se pode antecipar é que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, Rousseau exige mudança no modo de ser dos indivíduos. Significa que, ao ingressar no Estado, cada um precisará reverter o reino do amor-próprio, que define as prioridades com base no interesse particular, para que possam agir em prol do interesse comum. Da mesma forma, ele define condições específicas para a efetivação de uma nova ordem política, a República. São estes, em particular,

²⁵ As razões para os conflitos entre os cidadãos associados, bem como as condições para que o consenso seja possível, serão objeto dos próximos capítulos quando a abordagem recair sobre a crítica de Rousseau à sociedade civil instituída a partir do pacto social do rico e as condições para efetivar sua República.

os principais elementos que desafiam a análise da teoria rousseauiana com maior profundidade, tarefa que será realizada nos itens subsequentes. Por ora, a opção é aprofundar a reflexão em torno do estado de natureza, como período de paz, e do período civilizatório, como o espaço onde vão se explicitar os primeiros conflitos entre os indivíduos.

2.2 O ESTADO DE NATUREZA É DE PAZ

Inicialmente é importante ressaltar que o estado de natureza foi o recurso hipotético adotado por aqueles pensadores que buscaram fundamentar a origem do poder de modo diferente do que afirmava a teoria cristã, ou seja, sem usar o argumento da origem divina do poder civil. Para defender a ideia de que nenhum ser humano é determinado pela natureza a estar submisso à autoridade de outrem foi preciso estabelecer novo raciocínio, no caso, que todos os homens nascem livres e iguais. Para os teóricos da escola do direito natural este era um princípio comum. Rousseau também recorre a ele para elaborar sua teoria e afirmar a igualdade natural entre os homens.

Evidentemente, quando se fala em igualdade natural, é preciso evitar o equívoco de compreender essa ideia como se houvesse plena igualdade no que se refere às forças ou talentos. Derathé (2009, p.197) ressalta que a igualdade natural significa que nenhum homem tem o direito de submeter outrem a sua autoridade, mesmo que haja evidência de superioridade intelectual ou física. O que se buscou com o recurso ao estado de natureza foi obter outro fundamento legítimo para a autoridade, que não fosse recorrer à tese da sua origem divina.

Além de afirmar a igualdade natural também foi preciso fazer a defesa da liberdade para demonstrar que é ato injusto submeter outrem a qualquer forma de autoridade sem que ele possa manifestar seu consentimento. Neste sentido, Rousseau não inova, somente dá continuidade à argumentação comum dos teóricos do direito natural adotando, em sua teoria, esse princípio individualista. Não se pode negar tal fato quando se lê, no *Contrato Social*, que “Todo homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento. Afirmar que o filho de um escravo nasce escravo, é afirmar que

não nasce homem” (1991, p.120)²⁶. É no indivíduo, portanto, que reside a fonte do poder e, sendo a liberdade característica essencial da natureza humana, só há autoridade legítima quando há livre consentimento de cada um dos contratantes.

É, portanto, relativamente fácil perceber que a ideia do estado de natureza não passa de um artifício teórico, comenta Viroli (1988, p.32). Significa que é recurso hipotético utilizado, sobretudo, para situar o homem abstraído de todas as características decorrentes da existência social e da autoridade política. Se o propósito é caracterizar a natureza humana e dela fazer decorrer a autoridade política legítima é preciso situar o homem natural em algum lugar. Kuntz (2012, p.108) enfatiza que este homem ideal não é um homem do passado, mas alguém cuja existência, de certa forma, se dá no vazio; um vazio que o filósofo gradativamente irá preencher como se estivesse relatando uma “experiência controlada”. Para Ezcurra (1996, p.22), o que Rousseau buscava, com o estado de natureza, não era um “regresso no tempo”, mas “distinguir o essencial do acidental”.

O estado de natureza rousseauiano é, portanto, este “lugar” – mundo ideal - onde o homem natural vive em condição de igualdade e de modo independente. Todas as demais características decorrem destas, o que evidencia sua relevância para o contexto da argumentação apresentada por Rousseau. Uma das características principais desse momento (o estado de natureza) é justamente a ausência de relações interpessoais. O homem natural que Rousseau descreve vive independente por que está isolado, não estabeleceu qualquer forma de relação duradoura com seus semelhantes.

Com esses raciocínios hipotéticos Rousseau almeja muito mais chegar à natureza das coisas do que na sua verdadeira origem. Isso fica claro no Prefácio ao *Segundo Discurso* quando ele faz a seguinte afirmação: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem [...]” (1991, p.227)²⁷. Nesta obra, Rousseau se propôs apresentar resposta à pergunta lançada pela Academia de Dijon que consistia em saber “qual a origem da desigualdade entre os homens e se ela era autorizada pela lei natural”. Já no Prefácio desse discurso Rousseau demarca certo posicionamento crítico ao contestar os

²⁶ “[...] tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l’assujettir sans son aveu. Décider que le fils d’une esclave nait esclave, c’est décider qu’il ne nait pas homme” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.440).

²⁷ “La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l’homme [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.122).

conhecimentos disponíveis sobre a própria natureza humana. A pergunta pela desigualdade, segundo ele, careceria inicialmente de um conjunto de conhecimentos mais seguros acerca da natureza humana original. Será este seu desafio uma vez que ele pretende “[...] separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.227)²⁸.

Rousseau atribui considerável importância a essa tarefa que ele assume, de tal modo que afirma:

Considero, ainda, o assunto desse discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas a que possam responder os filósofos, pois, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos? (ROUSSEAU, 1991, p.227)²⁹.

Pode-se inferir a partir da citação que ele considera sua tarefa como de extrema importância, além, claro, de comunicar que sua obra traz elementos de originalidade. Ora, se os conhecimentos acerca da natureza humana são insuficientes parece-nos, considerando estes elementos apresentados no Prefácio ao DSD, que ele tem a pretensão de suprir esta lacuna com seu discurso. Será sua tarefa no decorrer do *Segundo Discurso* caracterizar a natureza humana original, ou seja, separar cultura e natureza. É o que se percebe quando ele menciona a estátua de Glauco e ressalta 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 erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência ao ponto de tornar-se quase irreconhecível [...] (ROUSSEAU, 1991, p.227)³⁰.

²⁸ “Car comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connoître eux memes? et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changemens que la succession des tems et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son État primitif?” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.122).

²⁹ Aussi je regarde le sujet de ce Discours comme une des questions les plus intéressantes que la Philosophie puisse proposer, et malheureusement pour nous comme une des plus épineuses que les Philosophes puissent résoudre: Car comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connoître eux mêmes?” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.122).

³⁰ “Semblable à la statue de Glaucus que le tems, la mer et les orages avoient tellement défigurée, qu'elle ressembloit moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, l'ame humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connoissances et d'erreurs, par les changemens arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnoissable [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.122).

Na citação fica evidenciada sua postura crítica, ao mesmo tempo em que ele antecipa alguns dos temas que são fundamentais para sua obra, tais como: ser e parecer, a oposição entre natureza e cultura, as paixões, a crítica à razão... Neste momento, sem dúvida, o que importa destacar é a questão da degradação da natureza humana que, pela ação da cultura, das aquisições sociais, tornou-se “quase irreconhecível”. Ainda há esperança de desvendar o que há de original e separá-lo do artificial. É o intuito de Rousseau com o *Discurso Sobre a Desigualdade*.

Desse modo, é possível afirmar que a importância da descrição do estado de natureza reside principalmente no fato dele servir como recurso hipotético próprio para nele situar a natureza humana original. Ele se torna o “espaço ideal” onde Rousseau (os demais teóricos que usam este artifício também agem assim) localiza o homem natural (também ideal), descrevendo sua condição de vida. O que é preciso manter presente é que toda caracterização do estado de natureza pode ser tomada como uma forma de oposição ao estado civilizado. Se no estado de natureza aparece a natureza humana original, no estado civilizado sobressaem as mudanças adquiridas em consequência de todo processo civilizatório. É, portanto, o estágio de vida no qual o ser humano aparece antes da instituição da sociedade civil, e, por decorrência, antecedendo a presença da autoridade política, uma vez que esta só se torna efetiva após a instituição da sociedade.

É devido a estes aspectos que Derathé (2009, p.196) comenta que há pouca importância na discussão que se pode estabelecer em torno da existência desse estado, pois o que de fato importa é o laço que o une a toda teoria contratual do Estado. Significa, portanto, que ele é recurso argumentativo necessário para afirmar a autoridade política legítima sem recorrer à teoria divina do poder ou a qualquer outra base que possa retirar do indivíduo a fonte e origem da mesma. Viroli (1988, p.32) também salienta que o estado de natureza, sendo artifício teórico, surge com a função de demonstrar um período de vida no qual os homens vivem sem qualquer forma de autoridade política, sem a instituição da sociedade civil.

A reflexão de Rousseau parte da constatação de que é quase impossível distinguir de modo seguro o que é artificial daquilo que é natural no homem. A ideia mesma do estado de natureza não representa a descrição de um estado real, passado ou futuro. É uma construção hipotética que deve servir no contexto de uma busca normativa. A hipótese do estado de natureza serve para bem julgar o estado presente dos homens e por esta razão ela deve ser elaborada com cuidado (VIROLI, 1988, p.116).

Significa que a concepção de estado de natureza comanda toda concepção de Estado, sinaliza Derathé (2009, p.201). Se o estado de natureza caracteriza-se pela guerra generalizada de todos contra todos, como Hobbes o concebe, por exemplo, não há outra alternativa viável exceto a de estabelecer, para o estado civil, um poder absoluto capaz de se impor e frear a ação dos seres humanos, essencialmente egoístas. Hobbes justifica o “leviatã” justamente com base na descrição do homem natural como um indivíduo livre, independente, racional e egoísta. Pode-se contestar ou repudiar sua proposta para o Estado, mas é inegável que sua teoria tem coerência interna.

Rousseau, por sua vez, contrapõe-se à maioria dos teóricos que o antecederam e marca sua posição ao caracterizar o homem natural como um ser desprovido de razão e o estado de natureza como momento de paz. Bobbio e Bovero (1994, p.55) indicam outro importante elemento, ou seja, que para os predecessores de Rousseau a concepção do desenvolvimento histórico da humana se dá de modo diádico, estado de natureza e estado civil, sendo o primeiro um momento negativo e o segundo um momento positivo. Neste sentido, a posição de Rousseau é um pouco mais complexa e distinta desses pensadores visto que, para ele, há três momentos distintos: “[...] estado de natureza, sociedade civil e república (fundada no contrato social) -, onde o momento negativo, que é o segundo, aparece colocado entre dois momentos positivos” (BOBBIO; BOVERO, 1994, p.55).

Essa avaliação positiva do estado de natureza e a crítica à sociedade instituída por intermédio do pacto social do “rico” são momentos determinantes para o desenvolvimento da teoria política de Rousseau. Ele está ciente de que era comum avaliar negativamente o estado de natureza. No capítulo “*Da Sociedade Geral do Gênero Humano*” ele refuta Hobbes dizendo: “O erro de Hobbes não é, pois, o de ter estabelecido o estado de guerra entre os homens independentes e tornados sociáveis, mas de ter suposto tal estado natural à espécie e de tê-lo dado como causa dos vícios dos quais ele é o efeito” (ROUSSEAU, 1962, p.176)³¹. No DSD ele inclui outro comentário: “Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem neste estado [...]” (1991, p.251)³². Na sua análise, contudo, não é

³¹ “L’erreur de Hobbes n’est donc pas d’avoir établi l’état de guerre entre les hommes indépendans et devenus sociables mais d’avoir supposé cet état naturel à l’espèce, et de l’avoir donné pour cause aux vices dont il est l’effet” (O.C., III, *Du Contrat Social – 1^a version*, p.288).

³² “Je sai qu’on nous répète sans cesse que rien n’eût été si misérable que l’homme dans cet état [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.151).

mais possível manter essa avaliação negativa do estado de natureza. A base para sua refutação é justamente o fato de ter observado, nas sociedades reais, o homem civil como um ser dependente, degradado e infeliz. Como avaliar positivamente a sociedade civil se os homens que ali vivem estão nesta situação miserável? É esse o questionamento que Rousseau lança no *Segundo Discurso*:

Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde. Pergunto qual das duas — a vida civil ou a natural — é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem. À nossa volta, vemos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência [...] Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer. Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria (ROUSSEAU, 1991, p. 251)³³.

De certo modo, Rousseau expressa crítica aos teóricos que o precederam e que apresentaram o estado de natureza como momento negativo da condição de vida do homem natural. Toda concepção do estado de natureza tem como finalidade servir de instrumento para avaliar a condição de vida do homem civil. Grimsley (1988, p.42/3) também faz referência aos raciocínios hipotéticos de Rousseau como condição para desvendar a natureza das coisas e não para estabelecer sua verdadeira origem.

O retorno ao estado de natureza e a definição da natureza humana original, contudo, não se constitui em tarefa de fácil execução. Rousseau alerta para essa dificuldade de reencontrar, por intermédio de hipóteses racionais, o curso evolutivo da história do homem quando afirma:

Que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjeturas [...] não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente (ROUSSEAU, 1991, p.228-229)³⁴.

³³ “Or je voudrais bien qu’on m’expliquât quel peut être le genre de misère d’un être libre, dont le coeur est en paix, et le corps en santé. Je demande laquelle, de la vie Civile ou naturelle, est la plus sujette à devenir insupportable à ceux qui en jouissent? Nous ne voyons presque autor de nous que des Gens qui se plaignent de leur existence [...]. Je demande si jamais on a ouï dire qu’un Sauvage em liberté ait seulement songé à se plaindre de la vie et à se donner la mort? Qu’on juge donc avec moins d’orgueil de quel côté est la véritable misère” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.152).

³⁴ Que mês Lecteurs ne s’imaginent donc pas que j’ose me flatter d’avoir vû ce qui me paroît si difficile à voir. J’ai commencé quelques raisonnemens; J’ai hazardé quelques conjectures [...]. Car ce n’est pas une légère entreprise de démêler ce qu’il y a d’originnaire et d’artificiel dans la Nature actuelle de l’homme, et de bien connoître um État qui n’existe plus, qui n’a peut-être point existé, qui probablement n’existera jamais, et dont il est pourtant necessaire d’avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.123).

Para evitar o que Rousseau considera um “erro” dos filósofos precedentes e chegar até a verdadeira natureza do homem, o que lhe dá condições efetivas de “bem julgar nosso estado presente”, ele recusa os “fatos”, a própria história, e “arrisca raciocínios”, algumas “conjecturas”. Para executar essa tarefa Rousseau lança mão de “[...] raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.236)³⁵.

Goldschmidt (1983, p.140) salienta que, ao “afastar-se dos fatos”, Rousseau evidencia a importância da reconstrução racional do estado de natureza, que perde a pretensão de historicidade e passa a se constituir como prova *a priori* extraída da natureza mesma do homem. Ao rejeitar os fatos como base da sua filosofia, Rousseau pergunta primeiro pelo que deve ser, pois é com base nisso que melhor poderá julgar o que é, ou seja, a realidade social e o homem civil que ele observa. Ulhôa (1996, p.21) também reconhece esta postura metodológica adotada por Rousseau ao afirmar que ele estabelece “[...] ruptura com a história e a razão é estimulada a penetrar, diretamente, na ‘natureza das coisas’”.

A despreocupação de Rousseau acerca da historicidade do estado de natureza fica evidenciada quando ele afirma que é um estado “que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá” (1991, p.228)³⁶. Pouco importa se realmente existiu ou existirá, ele é a-histórico e é assim que ele cumpre com sua função, isto é, a de se constituir em recurso hipotético para chegar à “verdadeira natureza” das coisas. Starobinski (1991, p.25) designa esta hipótese que Rousseau adota como um “postulado especulativo” de uma história que é hipotética, reconstrução racional ou dedução, base para estabelecer uma espécie de explicação genética do próprio mundo. O próprio Rousseau, aliás, alerta para isso, quando escreve, no DSD, que ele começa afastando “todos os fatos”.

O que Rousseau explicita aqui é seu método de investigação - a adoção de “raciocínios hipotéticos e condicionais”, a dedução racional -, e seu objeto, desvendar a “natureza das coisas”. O que ele realiza é uma reconstrução racional da história da

³⁵ “Commençons donc par écarter tous les faits [...]. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lasquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des verités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu’à montrer la véritable origine [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.132/3).

³⁶ “[...] un État qui n’existe plus, qui n’a peut-être pont existé, qui probablement n’existera jamais [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.123).

humanidade a partir dessas hipóteses racionais. Tal opção fundamenta toda elaboração do DSD e também de outra obra fundamental para sua teoria, o *Contrato Social*. É por meio de hipóteses deduzidas racionalmente que Rousseau estabelece a origem da desigualdade entre os homens e define os princípios do direito político que fundamentam sua proposta de uma nova ordem social e política, a República.

Por fim, é preciso lembrar outra crítica contundente, a dirigida contra Hobbes, quando Rousseau recusa a concepção do estado de guerra uma vez que, para ele, o fator determinante para os conflitos entre os homens, as paixões que os acumulam de necessidades, são inexistentes neste período de vida. Os dois princípios percebidos anteriormente à razão, o amor de si e a piedade, caracterizam o homem natural rousseauiano e se constituem como base para que ele defenda sua tese de que este período é de paz, e não de guerra de todos contra todos. Como neste estado há satisfação imediata das necessidades, diz Monteagudo (2006, p.29), não há a presença de conflitos. Até por que os homens, vivendo isolados, não teriam oportunidade de manifestar interesses e explicitar oposição. Limitado à percepção, o homem natural rousseauiano vive isolado e em paz, sem a possibilidade de identificar o outro como um obstáculo aos seus interesses. Tais elementos serão explicitados no item a seguir quando o enfoque recai especificamente sobre a descrição rousseauiana do homem natural.

2.3 O HOMEM NATURAL: O AMOR DE SI E A PIEDADE

Já evidenciamos que na sua reconstrução hipotética do estado de natureza Rousseau o caracteriza como um estágio de paz. Toda argumentação rousseauiana do estado de natureza como originalmente pacífico vem como decorrente da reflexão lógica que ele estabelece a partir de dois princípios percebidos intuitivamente, o amor de si e a piedade. No intuito de melhor compreender o lugar que estes dois princípios ocupam no contexto da filosofia rousseauiana, de modo particular no que se refere à questão da paz, é preciso retomar sua caracterização do homem natural.

Sob o aspecto físico o homem natural descrito por Rousseau não passa de um ser sensível, muito próximo à condição de vida dos demais animais. É um indivíduo de constituição forte, independente, em harmonia com a natureza, restrito ao

momento presente, sem expectativas futuras. “Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia de futuro [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.245)³⁷. Sendo a razão faculdade virtual o homem natural é desprovido da noção de tempo e não ultrapassa os limites do instinto. “O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto [...] começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais” [...] (ROUSSEAU, 1991, p. 243-244)³⁸.

O que distingue o homem dos demais animais é a perfectibilidade, “[...] faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.243)³⁹. O homem deve toda sua evolução a esta faculdade que lhe permite desenvolver suas potencialidades. Também a liberdade é apontada por Rousseau como elemento distintivo entre o homem e os outros animais. “Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele” (ROUSSEAU, 1991, p.243)⁴⁰. É importante observar que não é a razão a qualidade mencionada por Rousseau para distinguir o homem dos outros animais, mas a liberdade, ou seja, sua condição de agente livre.

Há um interessante elemento apontado por Goldschmidt (1983, p.288) quando ele comenta a faculdade da perfectibilidade. Segundo ele, apesar de fazer oposição ao instinto animal ela é mais vazia de conteúdo do que ele. Quando Rousseau a apresenta deixa claro que ela não é a razão e nem a liberdade; “Ela é somente a condição anterior e formal que torna possível todas estas faculdades” (GOLDSCHMIDT, 1983, p.288). Sendo traço específico que integra a natureza humana original ela acompanha o homem em todos os estágios de sua vida. O comentarista ainda destaca que, quando Rousseau menciona que ela é despertada pelas “circunstâncias” mostra que ela é uma faculdade de defesa e resposta, que

³⁷ “Son ame, que rien n’agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l’avenir [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.144).

³⁸ “L’Homme Sauvage, livré par la Nature au seul instinct, [...], commencera donc par les fonctions purement animales: appercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux.” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.142/3).

³⁹ “[...] faculté qui, à l’aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l’espèce, que dans l’individu [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.142).

⁴⁰ “Ce n’est donc pas tant l’entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l’homme que sa qualité d’agent libre” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.141).

permanece ligada e até mesmo subordinada às necessidades. Não podemos nos iludir, contudo, avaliando que esta faculdade nos levaria sempre e somente a uma elevação progressiva e positiva da natureza humana. A obra de Rousseau, em particular o *Segundo Discurso*, evidencia que esta é uma faculdade de contrários, responsável pelos progressos, pelas luzes, mas, também, pelos erros e degradações.

Até onde nos levará a perfectibilidade? O próprio Rousseau demonstra, no *Emílio*, que não há possibilidades de estabelecer seus limites. “Que eu saiba, nenhum filósofo até agora foi suficientemente ousado para dizer: eis o termo aonde o homem pode chegar e que não seria capaz de ultrapassar. Ignoramos o que nossa natureza nos permite ser [...]” (1995, p.45)⁴¹. Não há como definir os limites evolutivos da espécie humana, é o que a citação permite afirmar. Se Rousseau a responsabiliza por toda degradação, pelos vícios e corrupção presentes entre os homens em sociedade, também deixa em aberto a possibilidade de que ela seja o motor da elevação humana.

Há, ainda, um terceiro elemento que Rousseau adota para caracterizar o homem natural, o aspecto da moralidade. Neste item é interessante observar que ele afirmou que o homem natural vivia sob completo amoralismo. Desprovido de razão, e também da consciência, como ele poderia conhecer o bem e o mal, virtudes e vícios? Ao refutar a tese hobbesiana de que o homem natural seria mau, Rousseau ressalta: “[...] de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons [...]” (1991, p.252)⁴². Starobinski (1991, p.37) comenta que, neste estágio, estando com sua vida limitada ao mundo natural, “Ele não conhece nem o trabalho (que o oporá à natureza), nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos seus semelhantes)”. Vive em equilíbrio, independente e isolado. Não há conflitos, como os presentes entre os homens em sociedade, justamente por que o homem natural vive só, ignorando a presença dos seus semelhantes, com os quais só estabelece contatos eventuais.

Este homem ideal, como destaca Kuntz (2012, p.108), só tem necessidade dos instintos e só tem como leis as inscritas em seu próprio coração. Essas leis que falam imediatamente pela voz da natureza, já que o homem natural é desprovido de racionalidade, permitem a Rousseau definir este período como de paz. O homem

⁴¹ “Je ne sache pas qu’aucun philosophe ait été encore assés hardi pour dire: voila le terme où l’homme peut atteindre et qu’il ne sauroit passer. Nous ignorons ce que nôtre nature nous permet d’être [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.62).

⁴² “[...] de sorte qu’on pourroit dire que les Sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu’ils ne savent pas ce que c’est qu’être bons [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.154).

natural vive em perfeito equilíbrio, inserido na ordem natural. Certamente, pelo relato de Rousseau, os homens, enquanto viveram no estado de natureza, dela fizeram parte sem perturbá-la.

Ora, já vimos que o estado de natureza é uma condição; é um “espaço ideal” onde os homens viviam de modo independente e isolados, sem qualquer forma de cooperação ou socorro mútuo. Mas, Viroli (1988, p.33) ressalta que, apesar da ausência de conflitos, não se pode falar em harmonia. Se a ordem natural resulta de uma vontade boa e justa, a condição do homem natural, por sua vez, não é resultante de uma vontade, diz o comentarista. Ocorre que os homens seguem suas inclinações naturais, sendo a primeira delas, o amor de si. Não há responsabilidade moral por isso que eles são, não há presença alguma de vontade, é pura e simplesmente a manifestação de um sentimento natural, inato e inscrito na natureza humana original.

Esses dois sentimentos inatos, o amor de si e a piedade, regulam toda vida do homem natural e se constituem em importante elemento para a compreensão da teoria rousseauiana. É o amor de si que motiva o homem a conservar-se. No *Emílio*, no livro V, em particular, Rousseau se estende um pouco mais sobre essa paixão original e comenta:

A fonte de nossas paixões, a origem e 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. Nesse sentido, todas, se quisermos, são naturais (ROUSSEAU, 1995, p.273)⁴³.

O amor de si, portanto, é paixão natural e conforme à ordem natural. Aliás, é a única natural, fonte de todas as demais paixões, que acompanha o homem em todos os estágios de sua existência. Existência esta que, por sua vez, é sempre dependente desse amor primordial. Era preciso que o homem natural fosse dotado desse zelo consigo mesmo para que cuidasse de sua conservação, o que, em momento algum, neste contexto, implica em oposição com os demais que também visam conservar-se, buscam seu bem-estar. É, assim, o único móbil das ações humanas, o que faz o homem agir. Mesmo que esteja desprovido de racionalidade, o homem natural é movido por este sentimento natural que, em síntese, visa o cuidado com a vida. Sendo paixão inata em momento algum ela pode ser erradicada.

⁴³ “La source de nos passions, l’origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l’homme et ne le quitte jamais tant qu’il vit est l’amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications. En ce sens toutes si l’on veut sont naturelles” (O.C., IV, *Émile*, p.491).

Interessante observar que todas as demais paixões que posteriormente são “introduzidas” na caracterização que Rousseau apresenta, ao relatar e avaliar o processo evolutivo do homem, não passam de “modificações” do amor de si. Sendo a única paixão natural Rousseau precisará explicar como o homem civil que ele tem diante de si pode ser tão diferente dessa figura original, cujo cuidado primeiro restringe-se à própria conservação. Se todas as demais paixões são decorrentes dessa paixão original pode-se, então, afirmar que o amor de si imprime movimento, confere dinamismo ao ser.

Rousseau avalia o amor de si como paixão positiva uma vez que ele o define como sempre bom e conforme à ordem. O primeiro e mais importante de seus cuidados é com a conservação. Por isso, ele questiona: “[...] como zelariamos dessa maneira se não tivéssemos por ela [conservação] o maior interesse?” (ROUSSEAU, 1995, p.274)⁴⁴. E, ele prossegue: “É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por uma consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva” (ROUSSEAU, 1995, p.274)⁴⁵. Não se trata aqui de um interesse racional e calculista, mas do interesse que nasce como sentimento, como um voltar-se sobre si mesmo intuitivo, sensível. Esse cuidado para consigo move o homem natural a buscar a satisfação das suas necessidades essenciais. Se assim não fosse, pereceria, pois desprovido de razão, se também não tivesse essa sensibilidade, o que poderia motivá-lo a agir?

Esse amor a si mesmo, contudo, não recai no extremo egoísmo, não torna o homem natural mau ou agressivo. Rousseau salienta que

A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo. Este amor-próprio, em si ou relativamente a nós, é bom e útil, e, como não tem relação necessária com outrem, é a esse respeito naturalmente indiferente. Só se torna bom ou mau pela aplicação que se faz dele e pelas relações que se dão a ele (ROUSSEAU, 1995, p.90)⁴⁶.

⁴⁴ “Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d’y veiller sans cesse, et comment y veillerait-il ainsi s’il n’y prenoit le plus grande intérêt?” (O.C., IV, *Émile*, p.491).

⁴⁵ “Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, et par une suite immédiate du même sentiment nous aimons ce qui nous conserve” (O.C., IV, *Émile*, p.492).

⁴⁶ “La seule passion naturelle à l’homme est l’amour de soi-même ou l’amour-propre pris dans un sens étendu. Cet amour-propre en soi ou relativement à nous est bon et utile, et comme il n’a point de rapport nécessaire à autrui, il est à cet égard naturellement indifférent; il ne devient bon ou mauvais que par l’application qu’on en fait et les relations qu’on lui donne” (O.C., IV, *Émile*, p.322).

Ele é sempre útil, bom, indiferente ao outro. Pode tornar-se bom ou mau dependendo das relações que serão estabelecidas. Já se pode entrever nesta passagem do *Emílio* um dos motivadores de toda crítica social que Rousseau estabelece, ou seja, as relações interpessoais do modo como se deram historicamente não privilegiaram o desenvolvimento da natureza humana, somente contribuíram para perverter esse amor original altruísta no amor-próprio egoísta. No estado de natureza, enquanto essa paixão ainda permanece original, a realização do fim de cada um, isto é, a conservação, não impede os demais de fazerem o mesmo. A presença dos outros ainda não é percebida como um obstáculo. A razão para tal fato é expressa pelo próprio Rousseau quando afirma que

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 e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. [...] 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, 1995, p.275)⁴⁷.

O tema das necessidades é fundamental neste contexto. O homem natural, cujo guia é o amor de si, esse sentimento que nos move em busca da própria conservação, permanece bom por que seus desejos não ultrapassam o limite das necessidades físicas. “Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea, o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome” (ROUSSEAU, 1991, p.244)⁴⁸. Como ainda é incapaz de reconhecer o outro, de estabelecer comparações, o que só ocorre quando desperta a razão, as necessidades do homem natural restringem-se ao âmbito físico e não se constituem em motivo para discórdias ou disputas. Até por que neste estágio de vida o homem natural vive isolado, sem qualquer relação duradoura com seus semelhantes, com os quais ele só se identifica sensivelmente. As necessidades físicas, neste período, conforme destaca Bazcko (1974, p.89/90), não contribuem para que sejam estabelecidas relações entre os

⁴⁷ “L’amour de soi, qui ne regarde qu’à nous, est contente quando nos vrais besoins sont satisfaits; mais l’amour-propre, qui se compare, n’est jamais content et ne sauroit l’être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voila comment les passions douces et affectueuses naissent de l’amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l’amour-propre. Ainsi ce qui rend l’homme essentiellement bon est d’avoir peu de besoins et de peu se comparer aux autres; ce qui le rend essentiellement méchant est d’avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l’opinion” (O.C., IV, *Émile*, p.493).

⁴⁸ “Les seuls biens qu’il connoisse dans l’Univers, sont la nourriture, une femelle, et le repos; les seuls maux qu’il craigne, sont la douleur, et la faim [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.143).

homens; pelo contrário, elas os isolam. Este homem natural ainda não tem sentimento de sua individualidade. “Ele só conhece o aspecto físico do seu ser e conhece a si mesmo somente nas relações com as coisas” (BAZCKO, 1974, p.90). Ele vive isolado justamente por que pode satisfazer, por si só, as necessidades naturais que possui, sem a cooperação dos outros.

É com base nestas razões que se pode afirmar que o estado de natureza é um período de paz, sem a presença de conflitos. Até por que conflitos pressupõem relações estáveis, a capacidade de comparar, o que só ocorre com o surgimento da razão, faculdade apenas virtual no puro estado de natureza. Enquanto movido pelo amor de si o homem natural vive tranquilamente. Em nota ao *Segundo Discurso* Rousseau escreve: “O homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda natureza e é amigo de todos os seus semelhantes” (1991, p.292)⁴⁹. Na sequência da mesma nota Rousseau comenta que algumas disputas eventuais por alimentação podem ocorrer, mas o combate acabaria com “alguns murros”, “[...] o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz” (1991, p.292)⁵⁰. Importa ressaltar que a palavra paz aparece duas vezes neste mesmo parágrafo o que pode evidenciar o intuito de demonstrar que, apesar do amor de si tender exclusivamente ao cuidado de si, estando com as necessidades restritas aos aspectos físicos, não haveria razões para tornar o homem natural egoísta e estabelecer conflitos entre eles. Sendo o excesso de necessidades uma aquisição social, no estado de natureza perdura a condição de paz e, desse modo, a ordem é mantida.

Evidentemente, há outro princípio a constituir a natureza humana original e que faz o contraponto com o amor de si, trata-se da piedade. No DSD ela é caracterizada da seguinte forma:

[...] a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie. 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 [...] (1991, p.254)⁵¹.

⁴⁹ “L’Homme Sauvage, quando il a diné, est en paix avec toute la Nature, et l’ami de tous ses semblables” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.203).

⁵⁰ “Le vainqueur mange, le vaincu va chercher fortune, et tout est pacifié [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.203).

⁵¹ “Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l’activité de l’amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l’espèce. C’est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyon souffrir: c’est elle qui, dans l’état de Nature, tient lieu de Loix, de moeurs, et de vertu [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.156).

Se o amor de si restringe-se ao bem-estar, à busca da própria conservação, a piedade tem efeito expansivo, ou seja, ao fazer o homem natural, sem reflexão, socorrer os que sofrem, conduz o homem para fora de si, num movimento que propicia o reconhecimento sensível do outro. Viroli (1988, p.44) comenta que a busca pela conservação não estabelece o conflito generalizado no estado de natureza justamente graças à ação moderadora da piedade. Como o próprio Rousseau comenta na citação anterior cabe a ela ocupar o lugar dos costumes e das leis, regulando a vida do homem natural. É pela piedade, essa voz natural, que é possível falar em identificação no estado de natureza.

[...] a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mas fraco no homem civil [...]. A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio (ROUSSEAU, 1991, p.254)⁵².

Para Reis (2012, p.110) é na piedade que Rousseau encontra o primeiro movimento de saída da individualidade uma vez que ela exige do homem natural a capacidade de se colocar no lugar deste outro que sofre. Bazcko (1974, p.83) também aborda esta ideia e comenta que é “[...] graças ao sentimento natural da piedade que o indivíduo pode se identificar com seus semelhantes, estabelecer relações de solidariedade com sua espécie”. Esse movimento de expansão, para além da própria individualidade, depende do reconhecimento do outro como igual. Claro, como se trata do homem natural é sempre preciso atentar para o fato de que esse movimento seja compreendido como um reconhecimento afetivo e não racional. O DSD deixa claro que a piedade é um sentimento que antecede a sociabilidade; nos termos da comentarista, é “pré-racional”. “Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.253)⁵³. Presente tanto no homem quanto nos demais animais,

⁵² “Quand il seroit vrait que la commiseration ne seroit qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme Sauvage, développé, mais foible dans l'homme Civil [...]. Em effet, la commiseration sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant: Or il est evident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de Nature que dans l'état de raisonnement” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.155/6).

⁵³ “Je parle de la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi foible, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, q'elle précède en lui l'usage de toute réflexion [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.154).

segundo Rousseau: “Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie [...]” (1991, p.253)⁵⁴. Trata-se, portanto, de um “movimento puro da natureza”, não reflexivo e de caráter afetivo.

Assim, a piedade, no estado de natureza, é um sentimento natural que moderando a ação do amor de si contribui para a preservação da espécie. No *Emílio* ela também é conceituada como o “[...] o primeiro sentimento relativo que toca o coração do humano conforme a ordem da natureza” (ROUSSEAU, 1995, p.289)⁵⁵. No contexto da obra de Rousseau ela se torna princípio necessário para explicar a sobrevivência do homem natural uma vez que ela previne e modera possíveis conflitos, a própria violência entre os homens. A piedade testemunha que antes de ser um “ser racional” o homem natural é um “ser sensível”, qualidade que ele possui em comum com os demais animais (GOLDSCHMIDT, 1983, p.340).

Se o homem natural de Rousseau não é similar ao “lobo do homem” é por que a piedade natural modera a ação do amor de si, que visa somente a conservação, e impede que cada um se torne inimigo potencial do outro. A sobrevivência da espécie depende da sua ação moderadora, de sua capacidade de reduzir a ação do amor de si, mesmo que, neste momento, ainda não esteja pervertido sob a forma do amor-próprio.

Mesmo propiciando essa identificação sensível com o outro que sofre a piedade não interfere na condição de isolamento, ou seja, o homem natural permanece na solidão. Ao colocá-la no lugar da lei natural Rousseau a faz atuar como uma limitação espontânea para o amor de si. Por esta razão, ele afirmou no DSD que, ao invés da máxima sublime da justiça racional - “Faze a outrem o que desejas que façam a ti” -, o que orienta o homem primitivo é esta máxima da bondade natural que diz: “Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem” (ROUSSEAU, 1991, p.254)⁵⁶. Desprovido de racionalidade, o homem natural não poderia adotar a máxima da justiça racional que exige dele o cálculo da ação. É muito mais coerente para esse ser

⁵⁴ “Un animal ne passe point sans inquiétude auprès d’un animal mort de son Espèce [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.154).

⁵⁵ “Ainsi nait la pitié, premier sentimento rélatif qui touche le coeur humain selon l’ordre de la nature” (O.C., IV, *Émile*, p.505).

⁵⁶ “C’est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée; *Fais à autri comme tu veux qu’on te fasse*, inspire à tous les Hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. *Fais ton bien avec le moindre mal d’autri qu’il est possible*” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.156).

sensível a máxima que se manifesta sensivelmente e o impede de estabelecer, no estado de natureza, a guerra de todos contra todos.

A argumentação contida no *Segundo Discurso*, de modo particular, evidencia que ao sair da condição de isolamento do puro estado de natureza e estabelecer contatos mais duradouros ocorre significativa mudança, ou seja, os homens não dependem mais somente das coisas para sobreviver, mas também dos outros. É com o advento das relações interpessoais que o amor de si se altera em amor-próprio e que o homem perde sua condição de autossuficiência. A nova condição de vida dos homens associados, conforme Rousseau nos apresenta, mostra que a ação do amor-próprio cumula o homem de necessidades insatisfeitas, além de enfraquecer a ação da piedade. Significa que são adquiridas novas características, várias delas avaliadas negativamente por Rousseau, visto que afetam a condição anterior de independência. Com os vínculos permanentes a natureza humana se altera, o que é possível pelo despertar da faculdade da perfectibilidade. O desafio de Rousseau, portanto, é demonstrar como se dá esse processo que indica mudança qualitativa na vida dos homens. Convém questionar por quais razões o homem natural, vivendo nesse estado caracterizado pela paz e independência, orientado pelo amor de si e piedade, sai dessa condição e efetiva laços duradouros com os outros, evolui e chega ao ponto em que se encontra imerso em conflitos, que tornam necessário fundar a sociedade civil.

2.4 A SOCIABILIDADE: A NATUREZA HUMANA SE ALTERA

Em Rousseau o tema da sociabilidade também exige reflexão atenta. Não se pode afirmar, por exemplo, que ele se inclua na perspectiva naturalista uma vez que sua teoria demonstra as dificuldades que a Natureza teria tido para conduzir harmonicamente os homens a viverem reunidos. Essa disposição natural não está assim tão evidenciada no pensamento de Rousseau. Ao abordar essa questão Violi (1988, p.45) lança o seguinte questionamento: se a sociabilidade fosse determinação natural por que os homens não são naturalmente dotados de linguagem, uma vez que esta é condição essencial para a vida em comum? No DSD Rousseau afirma que a primeira língua do homem, a mais universal, enérgica e única, teria sido o “grito da natureza”. Só após longo espaço de tempo é que as línguas se tornaram necessárias:

“[...] transponhamos, por um momento, o espaço imenso que, com certeza, existiu entre o estado puro de natureza e a necessidade das línguas [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.247)⁵⁷. Evidentemente, para que a linguagem tenha sido estabelecida, para além desse grito da natureza primordial, a razão precisou estar presente. Sem a racionalidade as ideias não teriam se estendido. E, para Rousseau, a presença da racionalidade é evento tardio, decorrente da própria sociabilidade, que no estado de natureza estava ausente. A linguagem, portanto, não é instrumento concedido pela Natureza, mas aquisição posterior, decorrente das relações sociais estabelecidas.

O relato do estado de natureza e do homem natural são dois elementos que se pode utilizar para demonstrar que, na visão de Rousseau, a Natureza teria preparado o homem para que vivesse na condição de paz, independência e isolamento. A independência foi possível enquanto os homens, isoladamente, puderam suprir suas necessidades sem o socorro dos outros. A questão, no parecer de Viroli (1988, p.45), pode ser assim formulada: ou a natureza não teria dado muita atenção para efetivamente tornar os homens aptos à vida em sociedade, ou, ela teria concedido aos homens todas as faculdades e sentimentos necessários para que ele vivesse com os demais, sendo dos homens a responsabilidade por sufocar estas características. Considerando as possibilidades Viroli (1988, p.46) comenta que tanto faz se escolhemos a primeira ou a segunda alternativa, em ambos os casos chega-se à conclusão que, sem o recurso a outros elementos que estejam além da Natureza, os homens não poderiam viver sob outra condição que não fosse a de estarem isolados. Em síntese, o comentarista visa demonstrar que o estabelecimento da sociedade, em particular, daquela que instaura a boa ordem política almejada por Rousseau, não se dá imediatamente por destinação da Natureza, mas é sempre produto da arte humana, dos artifícios políticos. A República, portanto, não pode ser compreendida como continuidade ou como restauração do estado de natureza. Quando Rousseau menciona a necessidade da desnaturação para instituir o Estado já deixa entrever que esta nova ordem social e política contraria as inclinações naturais e exige nova condição de vida para os homens. É o momento em que a Natureza cede sua voz à uma arte particular e específica, a política. É o que encontramos registrado no Livro III, do C.S., mais especificamente no cap. XI, “Da morte do corpo político”, quando Rousseau afirma que o “Estado é obra de arte”.

⁵⁷ “Franchissons pour un moment l’espace immense qui dut se trouver entre le pur état de Nature et le besoin des Langues [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.147).

O que se pode extrair a partir da leitura da obra de Rousseau é que ele se afasta do princípio da sociabilidade natural. Derathé (2009, p.98) ressalta que já no DSD há indícios do posicionamento de Rousseau acerca desta questão. No Prefácio ao *Segundo Discurso*, por exemplo, Rousseau exclui o princípio da sociabilidade natural do direito natural. Ali ele diz que o direito natural se fundamenta em dois princípios anteriores à razão, o amor de si e a piedade. E, prossegue: “Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da *sociabilidade*, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural [...]” (ROUSSEAU, 1991, p. 231, grifo nosso)⁵⁸. No *Ms. de Genebra*, por sua vez, Rousseau conclui o capítulo II, *Da Sociedade Geral do Gênero Humano*, dizendo: “Ainda que não haja sociedade natural e geral entre os homens, ainda que eles se tornem infelizes e maus tornando-se sociáveis [...]” (ROUSSEAU, 1962, p.288)⁵⁹. Percebe-se nas citações que Rousseau refuta a noção da sociabilidade natural como fundamento do direito natural, ao mesmo tempo que responsabiliza o modo de vida em sociedade, fruto da arte humana, pela infelicidade e maldade presente no ser humano, degradado porque vive numa ordem social organizada de tal modo que não privilegia o melhor desenvolvimento para sua natureza original.

O que a obra de Rousseau permite observar, em particular o *Segundo Discurso*, é que não nos aproximamos dos demais para estabelecer uma vida em comum, movidos por algum sentimento natural advindo da própria Natureza. A mensagem do DSD é que nos tornamos sociáveis no momento em que não podemos mais dar conta da sobrevivência sem o socorro dos outros. Da mesma forma, no cap. II do *Ms. de Genebra*, logo após informar que enquanto as necessidades nos aproximam, as paixões nos dividem, Rousseau comenta:

Tais são os primeiros laços da sociedade geral; tais os fundamentos dessa benevolência universal cuja necessidade reconhecida parece abafar o sentimento, e da qual cada um gostaria de recolher o fruto sem estar obrigado a cultivá-lo: porque, quanto à identidade de natureza, é nulo seu efeito, porque ela é, para os homens, tanto um motivo de disputa quanto de união,

⁵⁸ “C’est du concours et de la combinaison que nôtre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu’il soit nécessaire d’y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les règles du droit naturel [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.126).

⁵⁹ “Mais quoiqu’il n’y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu’ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables [...]” (O.C., III, *Du Contracto Social – 1ª version*, p.288).

e frequentemente coloca entre eles tanto a concorrência e a inveja quanto a boa inteligência e o acordo” (ROUSSEAU, 1962, p.282)⁶⁰.

Não há, portanto, benevolência universal a fundamentar a noção de sociabilidade. Da mesma forma, é problemática a tese de que os homens fundaram a sociedade movidos pelas necessidades. No *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, por exemplo, Rousseau menciona e recusa essa tese: “Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em aproximá-los” (ROUSSEAU, 1991, p.163)⁶¹. Se a afirmação ainda carece de outras evidências para que se torne mais convincente a colocação feita acerca do papel das necessidades e de sua relação com a sociabilidade, é possível incluir neste contexto uma passagem do *Emílio* onde Rousseau diz que “[...] sempre confundindo nossos vãos desejos com nossas necessidades físicas, aqueles que fizeram destas últimas os fundamentos da sociedade humana sempre tomaram os efeitos pelas causas e apenas se desorientaram em todos os seus raciocínios” (1995, p.309)⁶².

Radica (2008, p.130) informa que Rousseau não aceita a visão idílica da Natureza conduzindo à socialização, uma vez que em sua obra “não há necessidade que nos reúna, e nenhum sentimento de humanidade precede essa reunião”. Ocorre que Rousseau recusa tomar os “efeitos pelas causas”, da mesma forma que evita confundir “o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (ROUSSEAU, 1991, p.241)⁶³. O que Rousseau coloca sob contestação é a tese de que as necessidades naturais seriam justificativa suficiente para a instauração da sociedade civil uma vez que, no estado de natureza, as únicas necessidades presentes são as físicas, cujo efeito não é aproximar os homens ou torná-los inimigos,

⁶⁰ “Tels sont les premiers liens de la société générale; tels sont les fondemens de cette bienveillance universelle dont la nécessité reconnüe semble étouffer le sentiment, et dont chacun voudroit recueillir le fruit, sans être obligé de la cultiver: car quando à l'identité de nature, son effet est nul em cela, parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord” (O.C., III, *Du Contracto Social – 1ª version*, p.282).

⁶¹ “On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins; cette opinion me paraît insoutenable. L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher” (ROUSSEAU, 1981, p.10).

⁶² “[...] mais confondant toujours nos vains desirs avec nos besoins physiques, ceux qui ont fait de ces derniers les fondemens de la société humaine, ont toujours pris les effets pour les causes, et n'ont fait que s'égarer dans tous leurs raisonnemens” (O.C., IV, *Émile*, p.524).

⁶³ “Gardons nous donc de confondre l'homme Sauvage avec les hommes, que nous avons sous les yeux” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.139).

mas mantê-los afastados e isolados. O homem natural é um ser solitário justamente por que tem seus desejos limitados às necessidades físicas, cuja satisfação ele mesmo realiza uma vez que, neste estado primitivo, suas forças são proporcionais às suas necessidades, fato que evita a dependência de outrem. Enquanto esteve vagando pelas florestas, “[...] sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, [...] o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, [...] só sentia suas verdadeiras necessidades [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.256/7)⁶⁴. Necessidades estas, como informado no DSD, restritas à “alimentação, uma fêmea e o repouso” (1991, p.244)⁶⁵. Como teria o desejo de instaurar uma sociedade este ser que vive isolado, independente, encontrando na natureza a satisfação de suas necessidades naturais? Não surpreende, portanto, que Rousseau conclua, no DSD, que a sociabilidade não é inclinação natural. Vê-se, ele diz, “[...] o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra como preparou mal sua sociabilidade [...]” (1991, p.250)⁶⁶. É preciso observar que há progressividade em Rousseau quando ele distingue necessidades naturais de uma “multidão de necessidades” visto que estas são originadas no decorrer da vida social.

Também Viroli (1988, p.115) comenta que a tese de que o homem seria naturalmente sociável é, no mínimo, discutível. De fato, Rousseau não nega que as necessidades tenham forçado e, inclusive, reforçado o estabelecimento de relações estáveis entre os homens. Mas, é preciso observar que as mesmas necessidades que exigem a assistência mútua para sua satisfação, sempre vêm acompanhadas das paixões, motivo de divisão, discórdia e desunião. Por isso, no capítulo *Da Sociedade Geral do Gênero Humano* Rousseau destacou que “[...] nossas necessidades nos aproximam à medida que nossas paixões nos dividem [...]” (ROUSSEAU, 1962, p.282)⁶⁷. Ainda é preciso atentar para outro detalhe, ou seja, para o fato das paixões que sobrecarregam os homens de novas necessidades e, por esta razão, os dividem,

⁶⁴ “[...] sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnoître aucun individuellement, l’homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même, n’avoit que les sentimens et les lumières propres à cet état, qu’il ne sentoit que ses vrais besoins [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.160).

⁶⁵ “Ses desirs ne passent pas ses besoins Physiques. Les seuls biens qu’il connoisse dans l’Univers, sont la nourriture, une femelle, et le repos [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.143).

⁶⁶ “Quoiqu’il en soit de ces origines, on voit du moins, au peu de soin qu’a pris la Nature de rapprocher les Hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l’usage de la parole, combien elle a peu préparé leur Sociabilité [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.151).

⁶⁷ “[...] nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent [...]” (O.C., III, *Du Contracto Social – 1ª version*, p.282).

serem produto social. No estado de natureza a única paixão presente, que orientava a conduta do homem natural, era o amor de si.

Bazcko (1974, p.91), por sua vez, comenta que o homem sai do estado de natureza quando causas naturais afetam o equilíbrio entre os indivíduos e o meio natural. Rousseau menciona que os homens precisaram aprender a dominar os “obstáculos da natureza”, adaptar a maneira de viver à “diferença das terras, dos climas”, dos “longos invernos” ou “verões escaldantes” (1991, p.260)⁶⁸. Além destes, ele também cita “o concurso fortuito de inúmeras causas estranhas”, os “vários acasos”, sem os quais os homens não teriam se desenvolvido (ROUSSEAU, 1991, p.258)⁶⁹. Todos estes aspectos evidenciam que o primeiro conflito a que os homens são submetidos dá-se a partir da ruptura entre as relações estabelecidas pelo homem natural com o meio natural no qual vivia. São os “obstáculos”, os “acasos” que forçam o homem a mudar seu modo de viver. “O homem se encontra em conflito com o seu meio, ele deve ‘arrancar da natureza’ isso que ela lhe oferecia até então. A natureza obriga à ação, ao trabalho, e é sobre a base dessa atividade que os laços se estabelecem entre os homens”, comenta Bazcko (1974, p.92). Mesmo que se diga que a saída do estado de natureza se dá “naturalmente”, o texto de Rousseau, e também a citação de Bazcko, demonstram que essa importante alteração na vida dos homens naturais se dá por imposição da própria natureza. Todo processo de socialização e a conseqüente desnaturação dos homens se dá a partir desses eventos naturais que provocam ruptura na condição de harmonia que existia entre o homem e o meio natural. Retomando essa mesma linha argumentativa, também Gatti (2012, p.45) evidencia que Rousseau justifica pelos “acasos” e “causas externas” o início do percurso de civilização e as mudanças na natureza humana.

O que se pode perceber, quando se trata da sociabilidade em Rousseau, é que no DSD ela é explicada a partir da reação dos homens frente aos obstáculos naturais, motivada pelos acasos, enquanto que, no *Emílio*, há outra explicação, de ordem metafísica, destaca Murayama (2001, p.74). Pode surpreender, num primeiro

⁶⁸ “La différence des terrains, des Climats [...]. Des années stériles, des hyvers longs et rudes, des Étés brulans qui consomment tout [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.165).

⁶⁹ “[...] du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive; il me reste à considerer et à rapprocher les différens hazards qui ont pu perfectionner la raison humaine [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.162).

momento, e após as citações mencionadas, que se encontre no *Emílio* esta passagem:

Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar (ROUSSEAU, 1995, p.392)⁷⁰.

Se as necessidades físicas têm como efeito dispersar os homens, Rousseau delega a outros sentimentos inatos a responsabilidade pela aproximação entre eles. Derathé (2009, p.225) destaca que não há contradição em Rousseau acerca do tema da sociabilidade. Segundo ele, o que permite sustentar esta tese é a noção de perfectibilidade, ou, as faculdades virtuais. A sociabilidade, da mesma forma que a razão, seria faculdade inata, presente somente sob a forma virtual no homem natural, uma vez que seu despertar exige a presença de “afeições sociais”, o que somente ocorre com o desenvolvimento das luzes. Nestas condições, a sociabilidade não poderia ser o fator determinante para a saída do homem do estado de natureza uma vez que ela somente se desenvolve após alguns progressos, entre eles o da racionalidade, que exige relações duradouras, motivadas, por exemplo, pelos “acazos” que forçaram o homem a abandonar a vida no isolamento.

No estado de natureza a sociabilidade fica restrita à ação da piedade, sentimento natural que nos “coloca no lugar do outro que sofre”. Essa identificação que permite a expansão do eu até o outro, sempre decorrente da sensibilidade, é o máximo do que podemos designar como a “sociabilidade” que Rousseau admite para seu homem natural. Para além disso, é preciso manter presente que ele afirma ser

A fraqueza do homem que o torna sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade [...]. Segue-se daí que nos apeguemos 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 (ROUSSEAU, 1995, p.286/7)⁷¹.

É à piedade, portanto, que cabe essa identificação natural entre os homens no estado de natureza, mesmo que seja mais explícita sua manifestação quando

⁷⁰ “Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentimens innés, rélatifs à son espèce; car à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher” (O.C., IV, *Émile*, p.600).

⁷¹ “C'est la foiblesse de l'homme qui le rend sociable: ce sont nos misères communes qui portent nos coeurs à l'humanité [...]. Il suit de là que nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines; car nous y voyons bien mieux l'identité de nôtre nature et les garants de leur attachement pour nous” (O.C., IV, *Émile*, p.503).

despertada pela via do sofrimento. Monteagudo (2006, p.33) reforça essa ideia de que a piedade e a imaginação abrangem esta capacidade que Rousseau descreve no homem natural e que permite a ele reconhecer-se no outro, ou, utilizando outros termos, colocar-se fora, além de si mesmo. Essas duas qualidades, aliadas à liberdade e à perfectibilidade, oferecem “[...] condição de possibilidade para a sociabilidade e, conseqüentemente, para a razão e a consciência [...]” (MONTEAGUDO, 2006, p.33). Enquanto os “acazos” podem ser compreendidos como a motivação exterior para a saída do estado de natureza, a piedade é a condição intrínseca que propicia a identificação e o desenvolvimento da sociabilidade. Derathé (2009, p.227) é partidário desta tese de que a piedade pode ser compreendida como um sentimento que favorece a identificação entre os homens naturais, mas essa “voz da natureza” torna-se insuficiente quando enfraquecida pela ação do amor-próprio, fato que ocorre ainda no período civilizatório.

Reis (2012, p.110) também comenta que o homem natural rousseauiano, num primeiro momento, fica restrito exclusivamente a si mesmo, indiferente à presença do outro. O processo de socialização, diz ela, “[...] que implica a convivência com o outro, pode ser dirigido por uma paixão natural e primitiva que o faz sair de dentro de si mesmo colocando-se no lugar do outro” (2012, p.111). Claro, como ela bem salienta, esse movimento de saída de si e o conseqüente colocar-se no lugar do outro, exige do homem a capacidade de reconhecimento desse outro como igual a si mesmo. “Sem este elo primeiro de reconhecimento da igualdade existente entre um e outro não há porque sofrer por algo que jamais precisará esperar” (REIS, 2012, p.112). Por esta razão, quando Rousseau propõe, no *Emílio*, três máximas⁷² para sistematizar suas reflexões sobre a piedade, em síntese, ele estaria indicando que “Só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos” (ROUSSEAU, 1995, p.291)⁷³. Esta é a segunda máxima e, ao comentá-la, Rousseau lança alguns questionamentos: “Por que os reis são impiedosos para com os súditos? É porque têm certeza de que

⁷² A primeira máxima diz: “Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável”. Como a segunda máxima está citada no texto, incluímos a terceira, cujo conteúdo é: “A piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que sofrem” (ROUSSEAU, 1995, p.290/292).

⁷³ “On ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même” (O.C., IV, *Émile*, p.507).

nunca serão homens. Por que os ricos são tão duros para com os pobres? É porque não têm medo de empobrecer” (ROUSSEAU, 1995, p.291)⁷⁴.

Não somente aqui, mas também no *Contrato Social*, Rousseau menciona um elemento importante, isto é, a questão do elo comum necessário para que haja a convivência harmoniosa entre os homens. Nesta citação, em particular, fica evidenciado que a piedade propicia esse movimento de saída de si mesmo, essa identificação com o outro que sofre, mas caso os homens não se reconheçam como iguais, não se estabelece qualquer vínculo entre eles. É o que ocorre nas sociedades particulares, reais, nas quais impera a desigualdade e a degradação humana.

Ocorre que há outro elemento, além da piedade, que precisa ser considerado. Viroli (1988, p.44) chama a atenção para o fato de que, mesmo que se admita que a Natureza possa falar em prol da sociabilidade, seja pelas “necessidades naturais”, ou, pelos “sentimentos naturais” (desejo de conservação e piedade) ou, ainda, sob a forma da “consciência”, o que fica claro é que a vontade pode levar os homens a agir de forma diferente. A piedade sozinha “[...] não permite a passagem da ordem natural para uma sociedade bem ordenada” (VIROLI, 1988, p.45). Da mesma forma, se considerarmos as necessidades dadas pela natureza elas não exigem a presença do outro para serem satisfeitas, ou seja, não se constituiriam em motivo natural para a associação. É o que se percebe no DSD quando Rousseau informa que “[...] a maioria dos 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” (1991, p.241)⁷⁵. É, sobretudo, com base nestes argumentos que Viroli (1988, p.45) afirma: “A natureza tem preparado os homens para viver na independência, na paz, e para satisfazer suas necessidades físicas, mas não os preparou para viver em sociedade”. Se assim não fosse, como explicar o longo tempo que o homem permaneceu no puro estado de natureza?

A ideia de que a vida dos homens no estado de natureza seria “miserável” é refutada por Rousseau quando ele diz: “[...] e se é verdade, como creio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair

⁷⁴ “Pourquoi les Rois sont-ils sans pitié pour leurs sujets? C’est qu’ils comptent de n’être jamais hommes. Pourquoi les riches son-ils si durs envers les pauvres? C’est qu’ils n’ont pas peur de le devenir” (O.C., IV, *Émile*, p.507).

⁷⁵ “Voilà les funestes garands que la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous étoit prescrite par la Nature” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.138).

dessa condição [...]” (1991, p.251)⁷⁶. O que se pode concluir deste debate, diz Viroli, é que “[...] sem ter recurso a outra coisa que só à natureza, os homens não poderiam viver senão isolados ou dentro da desordem” (1988, p.46). Na interpretação de Gatti (2012, p.45) é fundamental perceber que, ao tratar do tema da sociabilidade, Rousseau evidencia a complexidade do “tornar-se histórico-social”. Não há dúvidas que os “acazos” despertam e colocam em curso as potencialidades humanas (perfectibilidade). Mas, também é preciso observar que, ao responder aos desafios e colocar em ação, progressivamente, suas faculdades, os homens experimentam sua finitude na própria história (GATTI, 2012, p.45).

Os rumos desta história, se tomarmos o relato do DSD, é viciado uma vez que o principal resultado de todo este percurso evolutivo foi a degradação da natureza humana. “Não foi sem esforço que conseguimos tornar-nos tão infelizes”, escreve Rousseau em nota ao DSD (1991, p.291)⁷⁷. Na sequência, analisando a vida em sociedade, ele ainda enfatiza o seguinte: “Caso me respondam que a sociedade é constituída de tal modo que cada homem lucra auxiliando os outros, replicarei que isso seria muito bom se ele não lucrasse mais ainda prejudicando-os”⁷⁸. Estando agrupados por necessidades e não por sociabilidade natural, cada um faz do outro um meio para sua “satisfação privada”, complementa Radica (2008, p.133). Essa postura do homem que calcula seu lucro mediante o prejuízo dos outros remete a análise não somente às causas externas, “os acazos”, mas também à dinâmica interna da natureza humana que, no processo de socialização, sofre mudanças sucessivas, e ao conseqüente tema da fraqueza⁷⁹ e da finitude⁸⁰, apontados por Gatti (2012, p.88 e 45), uma vez que, sendo humanos, mortais e imperfeitos, o mal, o erro e a degradação restam sempre possibilidades reais da própria história.

Em síntese, não há, na teoria de Rousseau, a tese de uma “sociedade geral do gênero humano”. Tanto que Rousseau evidencia que, no curso evolutivo dos

⁷⁶ “[...] et s’il vrai, comme je crois l’avoir prouvé, qu’il n’eût pu, qu’après bien des Siècles, avoir le désir, et l’occasion d’en sortir [...]”(O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.151/2).

⁷⁷ “Ce n’est pas sans peine que nous sommes parvenus à nous rendre si malheureux” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.202).

⁷⁸ “Si l’on me répond que la Société est tellement constituée que chaque homme gagne à servir les autres; je répliquerai que cela seroit fort bien s’il ne gaignoit encore plus à leurs nuire” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.203).

⁷⁹ A análise do tema da “fraqueza”, indicado por Gatti (2012, p.86) e que remete à relação já apontada por Rousseau entre forças e necessidades – “a fraqueza do homem que o torna sociável [...]” (ROUSSEAU, 1995, p.286/7) -, será aprofundada no item 3.2 desta tese.

⁸⁰ A “finitude” e a “imperfeição” também serão objeto de análise mais profunda no item 3.2 quando o enfoque recai sobre o dualismo antropológico.

homens, decorrente da própria sociabilidade, os progressos vêm acompanhados dos males e da degradação da natureza humana. Se no estado de natureza a piedade propiciava alguma forma de identificação imediata, observa-se que, com as associações, são introduzidas inúmeras diferenciações, sejam elas de riqueza, educação ou outras, que afetam a constituição dos homens e as relações. O “leitor atento”, escreve Rousseau, poderá perceber que “É nesta lenta sucessão de coisas que encontrará a solução de uma infinidade de problemas de moral e de política, que os filósofos não podem resolver” (1991, p.280)⁸¹. E, mais: “Compreenderá que o gênero humano de uma época não sendo o gênero humano de outra, esta é a razão pela qual Diógenes não encontrava um homem, pois ele procurava entre seus contemporâneos o homem de uma época já passada” (1991, p.280)⁸². O processo de socialização que conduziu os homens do “estado de natureza ao estado civil” foi “lento”, mas acrescentou mudanças significativas à natureza humana.

O resultado principal foi que a convivência acirrou as disputas, acentuou as desigualdades, rompeu com a identidade. O efeito imediato dessas alterações foi o de fazer sobressair os primeiros conflitos. Os homens não mais reconhecem o outro como um ser semelhante a si mesmo. O efeito do amor-próprio conduz para que sejam vistos como concorrentes. Como essa identificação sensível e original se perde? O que ocorre após esse movimento de saída de si mesmo até que se chegue às relações duradouras, na sociedade particular, dos homens que disputam entre si, imersos na desigualdade, sem o reconhecimento necessário do outro como um igual? É o que Rousseau buscou demonstrar com o relato do processo de socialização, cujo foco principal recai sobre uma alteração fundamental que se dá no interior dos homens e reflete de modo imediato nas relações sociais, isto é, na degeneração do amor de si em amor-próprio, objeto da continuidade deste texto.

⁸¹ “[...] tout Lecteur attentif ne pourra qu’être frappé de l’espace immense qui sépare ces deux états. C’est dans cette lente succession des choses qu’il verra la solution d’une infinité de problèmes de morale et de Politique que les Philosophes ne peuvent résoudre” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.192).

⁸² “Il sentira que le Genre-humain d’un âge n’étant pas le Genre-humain d’un autre âge, la raison pourquoi Diogène ne trouvoit point d’homme, c’est qu’il cherchoit parmi ses contemporains l’homme d’un tems qui n’étoit plus [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.192).

2.5 O AMOR DE SI DEGENERADO: O AMOR-PRÓPRIO

Quando Rousseau caracteriza a natureza humana como perfectibilidade e liberdade deixa entrever que ela não é estática, mas dinâmica, sujeita a transformações e mudanças. Com os contatos interpessoais mais duradouros, no período civilizatório, o homem adquire pequenos progressos que lhe propiciam melhores condições de conservar sua vida. Foi justamente devido ao contato prolongado com os outros que nele despertou um certo grau de reflexão.

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações [...] acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão [...]. As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela (ROUSSEAU, 1991, p.260/1)⁸³.

Pode-se evidenciar que, junto com a convivência e o despertar da reflexão, surgem importantes alterações psicológicas no homem. O ato de lançar o olhar sobre os demais, mesmo que no caso mencionado nesta citação seja sobre os animais, já produz um sentimento de superioridade. Ora, pode-se chegar ao sentimento de superioridade somente quando se é capaz de estabelecer comparações, que é produto da reflexão. Certamente, a ideia de superioridade também afeta a formação de sua identidade. Quanto mais se desenvolvem os talentos, maior será essa consciência e as distinções estabelecidas, rompendo com a condição de igualdade que perdurava no estado de natureza.

Ao mencionar a superioridade do homem perante os demais seres é importante ressaltar que, mesmo que Rousseau tenha afirmado ser o homem o “rei da terra”, em momento algum ele aceitou que tal fato deveria envaidecer o indivíduo. “É verdade que o homem é o rei da terra que habita [...]” (ROUSSEAU, 1995, p.373)⁸⁴. Mas, logo na sequência do mesmo texto ele estabelece o seguinte contraponto: “Quanto a mim [...] contente com o lugar onde Deus me pôs, nada vejo depois dele melhor do que a minha espécie, e se tivesse de escolher meu lugar na ordem dos

⁸³ “Cette application réitérée des êtres divers à lui-meme, et les uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l’esprit de l’homme les perceptions de certains rapports. Ces relations [...] produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion [...]. Les nouvelles lumieres qui résultèrent de ce développement, augmentèrent sa supériorité sur les autres animaux, en la lui faisant connoître” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p. 165).

⁸⁴ “Il est donc vrai que l’homme est le Roy de la terre qu’il habite [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.582).

seres, que poderia escolher de melhor do que ser homem?” (1995, p.373)⁸⁵. Rousseau prossegue esta citação destacando que essa reflexão não deveria orgulhar, mas sim comover, “[...] pois esse estado não foi escolhido por mim [...]”⁸⁶.

Rousseau aceita a supremacia da espécie, mas rejeita a atitude de orgulho do indivíduo em particular. Para ele, a consciência da superioridade deveria motivar o sentimento da humildade uma vez que este lugar privilegiado não é mérito nosso, mas decorrente da própria ordem natural, produto de uma vontade que é boa e inteligente, ou seja, Deus. No *Emílio* ele salienta que do primeiro retorno a si mesmo nasce no coração “[...] um sentimento de reconhecimento e de benção ao autor da minha espécie [...]. Não preciso que me ditem esse culto, ele me é ditado pela própria natureza. Honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem não é uma consequência natural do amor de si?” (ROUSSEAU, 1995, p.374)⁸⁷.

Se o homem não deveria sentir orgulho de seu lugar na ordem das coisas é porque possui a consciência, um sentimento interior e sublime, que lhe permite conhecer o justo e injusto, amar a virtude e, acima de tudo, reconhecer seu lugar. Amar a ordem estabelecida pela Providência também é sentimento natural. O próprio Rousseau indica isso e questiona:

Não me deu ele a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo? Se ajo mal, não tenho desculpas, faço-o porque quero, pedir-lhe que mude a minha vontade é pedir-lhe o que ele me pede; é querer que ele faça meu trabalho e eu receba o salário; não estar contente com a minha condição é já não querer ser homem, é querer coisa diferente do que existe, é querer a desordem e o mal” (ROUSSEAU, 1995, p.398)⁸⁸.

Nesta passagem há uma série de elementos que podem ser comentados. O primeiro deles é que a dignidade do ser humano advém sempre da virtude (VIROLI, 1988, p.59). A consciência é guia para amar o bem, mas só podemos conhecer o bem via razão. Como a consciência é sentimento inato é possível afirmar que ela se

⁸⁵ “Pour moi [...] contente de la place où Dieu m’a mis, je ne vois rien après lui de meilleur que mon espèce, et si j’avois à choisir ma place dans l’ordre des êtres, que pourrais-je choisir de plus que d’être homme?” (O.C., IV, *Émile*, p.582).

⁸⁶ “Cette réflexion m’enorgueillit moins qu’elle ne me touche; car cet état n’est point de mon choix [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.582).

⁸⁷ “De mon premier retour sur moi nait dans mon coeur un sentiment de reconnaissance et de bénédiction pour l’Auteur de mon espèce [...]. Je n’ai pas besoin qu’on m’enseigne ce culte, il m’est dicté par la nature ele-même. N’est-ce pas une consequence naturelle de l’amour de soi, d’honorer ce qui nous protège, et d’aimer ce qui nous veut du bien?” (O.C., IV, *Émile*, p.583).

⁸⁸ “ Ne m’a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connoitre, la liberté pour le choisir? Si je fais le mal je n’ai point d’excuse; je le fais parce que je le veux; lui demander de changer ma volonté, c’est lui demander ce qu’il me demande; c’est vouloir qu’il fasse mon oeuvre, et que j’en recueille le salaire; n’être pas content de mon état, c’est ne vouloir plus être homme, c’est vouloir autre chose que ce qui est, c’est vouloir le desordre et le mal” (O.C., IV, *Émile*, p.605).

constituiu no guia mais seguro para a razão. Outro elemento presente na frase inicial é a liberdade, qualidade que de fato nos permite chegar à virtude. Se é correto afirmar que a consciência me permite amar o bem que a razão leva a conhecer, também é verdade que só escolho o bem se assim o quero, por um ato de liberdade. Nisso reside a superioridade do homem diante das demais espécies. A liberdade e a consciência são os elementos que sustentam a tese da moralidade em Rousseau e se constituem no fundamento dessa superioridade da espécie que o autor do *Emílio* menciona. Neste contexto, evidentemente, desculpas não fazem sentido algum. Por que as ações decorrem sempre da vontade!

Há ainda uma importante afirmação nesta citação que precisa ser evidenciada. Quando Rousseau afirma que “não estar contente com a minha condição é já não querer ser homem”, ele deixa entrever que esta forma de contradição é inerente à condição humana. Significa que mesmo dotados de consciência para amar o bem, de razão para conhecê-lo, por termos liberdade, podemos não escolhê-lo. Como o próprio Rousseau comenta isso faz parte da condição de “ser homem”.

Compreende-se melhor esse desacordo, ou contradição interna, mantendo presente que o amor de si, única paixão natural que motiva os homens a buscar a própria conservação e que naturalmente dita esse “culto” ao “autor da espécie”, é em si mesmo indiferente ao bem e ao mal. O que determina se esse amor primordial se torna bom ou mau é sua “aplicação” e as “relações que se dão a ele” (ROUSSEAU, 1995, p.90)⁸⁹. Considerando estes aspectos é fundamental que se possa explicitar melhor como o homem natural, orientado pelo amor de si e pela piedade, vivendo só e independente, sem estar assediado por muitas necessidades, em condição de paz, ao estabelecer relações mais duradouras, chega aos desentendimentos, aos conflitos. O que houve com os dois princípios anteriores à razão, o amor de si e a piedade, que orientavam a vida do homem natural e permitiram a Rousseau fundamentar a tese da bondade natural e do estado de natureza como período de paz?

Sem dúvida, a convivência prolongada entre os seres humanos traz inovações. Alterações psicológicas são decorrentes dessas relações mais duradouras. Se, por um lado, Rousseau demonstra que, neste período, nascem os “[...] mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal

⁸⁹ “[...] il ne devient bon ou mauvais que par l’aplication qu’on en fait et les relations qu’on lui donne” (O.C., IV, *Émile*, p.322).

e o amor paterno” (1991, p.262)⁹⁰, por outro lado, ele também mostra que já é possível entrever a presença de alguns males futuros.

[...] os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente [...]. Acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer *comparações*; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. [...] com o amor surge o ciúme, a discórdia triunfa [...]. A fermentação determinada por estes novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (1991, p. 263, grifo nosso)⁹¹.

O efeito da proximidade foi permitir aos homens introduzir entre eles uma atividade que, para Rousseau, neste contexto, é avaliada negativamente, pelos reflexos que traz à constituição humana. Com o processo evolutivo foi natural que os homens, estando próximos cotidianamente, estabelecessem comparações. Já na descrição do período civilizatório, que antecede a instituição da sociedade civil, Rousseau adverte que os progressos nem sempre contribuem para elevar a natureza humana. Neste caso, em particular, ao acostumar-se a realizar comparações entre si, os homens criaram as primeiras distinções, base para que se estabelecessem também as desigualdades. O problema relativo à comparação é que ela nos leva a estabelecer preferências. No *Segundo Discurso* ele comenta que “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço” (ROUSSEAU, 1991, p. 263)⁹².

A consequência imediata do ato de expandir o olhar e reconhecer o outro com suas capacidades é a de fazer sobressair os talentos, que naturalmente são desiguais. Ora, era natural que alguns cantassem melhor, outros dançassem melhor e, ainda, havia os que se sobressaiam na arte da caça. O problema neste ato de olhar para o outro e no reconhecimento das diferentes características ou talentos de cada um é que, no mesmo movimento, também nasce o desejo de ser olhado. Cada um passou a querer ser visto, para assim obter a estima e o reconhecimento. Se aquele que sobressaia por dançar melhor, por exemplo, obtinha a estima e o reconhecimento, ele também era alvo de ciúmes e inveja. Ambas as manifestações são possíveis a partir

⁹⁰ “[...] l’habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l’amour conjugal, et l’amour Paternel” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.168).

⁹¹ “Les hommes errans jusqu’ici dans les Bois [...] se rapprochent lentement [...]. On s’accoûtume à considérer differens objets, et à faire des comparaisons; on acquiert insensiblement des idées de mérito et de beauté qui produisent des sentimens de préférence. [...] la jalousie s’éveille avec l’amour; la Discorde triomphe [...] et la fermentation causée pr ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l’innocence” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p. 169/70).

⁹² “Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.169).

do ato de olhar o outro e de estabelecer comparações. Fica explicitada certa dualidade de sentimentos que se manifestam entre os homens nesta fase de maior proximidade.

Há, aqui, outro importante elemento a destacar, ou seja, que apesar de ter considerado igualmente a natureza humana como liberdade e perfectibilidade, em momento algum Rousseau afirmou que o desenvolvimento das potencialidades se daria de modo igual para todos os indivíduos. As distinções, ou, o diferente desenvolvimento dos talentos é algo natural. O que Rousseau não aceita é que isso sirva de base para legitimar as desigualdades, como ocorreu no desenvolvimento das sociedades civis históricas.

Foi devido à percepção destas distinções no desenvolvimento das faculdades humanas que se originaram os primeiros conflitos. Claro que todos desejavam ser vistos, obter a estima e o reconhecimento dos outros. Mas, isso não era fácil ou simples. As disputas se acirravam e a inveja sobressaia cada vez mais. Segundo Rousseau, foi neste estágio do período civilizatório que foram introduzidos os primeiros deveres de civilidade. “Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela [...]. Saíram daí os primeiros deveres de civilidade [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.263)⁹³. Rousseau comenta que as afrontas eram tomadas como atos particulares de “desprezo pela sua pessoa” e, sendo assim, cada um tomou para si a tarefa de punir. Foi assim, diz ele, que “[...] as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis” (1991, p.263)⁹⁴. No parecer de Rousseau foi neste estágio que chegaram os teóricos que o precederam. Eles teriam se equivocado em suas teorias justamente por não terem percebido “[...] como já estavam longe do primeiro estado de natureza” (ROUSSEAU, 1991, p.264)⁹⁵. Foi em consequência deste “erro” que eles concluíram ser o “homem naturalmente cruel”.

Ora, se o homem, que era naturalmente bom, tornou-se mau, foi por que no encontro com o outro houve oposição de interesses. Na convivência, observando os outros, estabelecendo comparações, foi inevitável que os interesses se opusessem. O relato do *Segundo Discurso* permite observar que as relações interpessoais

⁹³ “Sitôt que les hommes eurent commencé à s’apprécier mutuellement et que l’idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit [...]. De là sortirent les premiers devoirs de la civilité [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.170).

⁹⁴ “[...] les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.170).

⁹⁵ “[...] et remarqué combien ces Peuples étoient déjà loin du premier état de Nature [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.170).

duradouras e a sociedade iniciada exigiram dos homens qualidades diversas das possuídas originalmente no estado de natureza. É inegável que o homem evoluiu. Uma das principais aquisições deste período é o despertar da racionalidade. O problema é que, paralelamente aos progressos, também surgem os vícios que degradam a natureza humana.

Quando o homem aprende a comparar também se manifesta nele o desejo de estabelecer-se como superior. Com isso, a tese da bondade natural que, no estado de natureza propiciava a identificação entre os homens, tornou-se insuficiente. Ocorre que o amor de si, aquele princípio original que caracterizava o homem natural, e que visava a sua conservação, em decorrência do processo evolutivo, também sofre alterações e se torna amor-próprio.

Para compreender essa alteração na natureza humana, que se constitui em fio condutor de toda obra de Rousseau, motivando sua crítica social e fundamentando sua proposta de uma nova ordem política, é preciso começar com uma explicação que ele apresenta na *Carta a Beaumont*. Ali ele diz:

O homem não é um ser simples; ele se compõe de duas substâncias. [...]. Uma vez isso provado, o amor de si não é mais uma paixão simples, mas tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem-estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos conduz ao bem-estar do corpo, e o amor pela ordem, ao da alma. Este último amor, desenvolvido e tornado ativo, recebe o nome de consciência [...] (2005, p.48)⁹⁶.

Há, então, essa dualidade na paixão natural do amor de si. Enquanto restrita ao ser sensível, como era o caso do homem natural, visava exclusivamente o bem-estar do corpo. Como o homem natural era assediado somente pelas necessidades naturais – comer e repousar – em momento algum isso implicou em discórdias. Também devido à ausência da razão, o homem natural não tinha condições de estabelecer comparações e, com elas, distinções. Como o ser do homem natural é restrito a si mesmo, ele “[...] não vê seu bem-estar em oposição ou em conformidade ao de mais ninguém. Não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, estúpido – foi isso que mostrei em meu *Discurso Sobre a Desigualdade*”

⁹⁶ “L’Homme n’est pas un être simple; il est composé de deux substances. [...] Cela prouvé, l’amour de soi n’est plus une passion simple; mais elle a deux principes, savoir l’être intelligent et l’être sensitif, dont le bien-être n’est pas le même. L’appétit des sens tend à celui du corps, et l’amour de l’ordre à celui de l’ame. Ce dernier amour développé et rendu actif porte le nom de conscience [...]” (O.C., IV, *Lettre à C.de Beaumont*, p.936).

(ROUSSEAU, 2005, p.48/9)⁹⁷. Ele ainda não tinha a capacidade de estender seu olhar até o outro e estabelecer comparações. Neste contexto, o amor de si não o levava nem a amar, nem a odiar qualquer coisa. Por que o amor à ordem depende do despertar da razão e da consciência, o que ocorre somente com o processo de socialização. É neste sentido que Rousseau afirma a neutralidade moral no estado de natureza, ou, como ele cita neste trecho, o homem natural como ser nulo.

Ainda nesta carta Rousseau inclui outra explicação: “Fiz ver que a única paixão natural que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma *paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve*” (ROUSSEAU, 2005, p.48, grifo nosso)⁹⁸. Há dois itens importantes a considerar neste trecho de Rousseau. O primeiro deles é a afirmação da neutralidade dessa paixão original e única que orienta o ser humano. Como destaca Fortes (1976, p.115), neste estado primitivo, corpo e alma ainda não possuem linguagens diferentes. Ao buscar sua conservação o homem natural nada mais faz do que seguir a ordem natural.

O segundo elemento diz respeito ao seu desenvolvimento. Sendo paixão aberta e dependente dos “acidentes” ou “circunstâncias”, o que Rousseau nos faz ver é que o curso evolutivo do amor de si também não está pré-determinado. O relato do DSD que, num primeiro momento parece trazer à tona certa dose de pessimismo, está atrelado ao desenvolvimento histórico, da forma como se deu. Claro, no parecer de Rousseau, esse curso evolutivo ocorreu da maneira mais negativa possível, ou seja, degradando a natureza humana. Mesmo assim, o pessimismo histórico do *Segundo Discurso* não o impede de lançar seus “princípios do direito político” (o *Contrato Social*), fundamentos para uma sociedade ideal, na sua avaliação, um novo espaço social que permitiria uma evolução humana em maior conformidade com a própria ordem natural das coisas.

Contudo, é preciso prosseguir com a análise do desenvolvimento do amor de si, seguindo o relato de Rousseau, sobretudo o do *Discurso sobre a desigualdade*, visto que nesta obra ele descreveu esta trajetória como ela realmente se deu, ou seja,

⁹⁷ “Dans cet état l'homme ne connoît que lui; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne; il ne hait ni n'aime rien; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête; c'est ce que j'ai fait voir dans mon *Discours sur l'inégalité*” (O.C., IV, *Lettre à C.de Beaumont*, p.936).

⁹⁸ “J'ai fait voir que l'unique passion qui naît avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe” (O.C., IV, *Lettre à C.de Beaumont*, p.936).

transformando-se no amor-próprio. Tal fato está intimamente atrelado com o ato do homem adquirir a capacidade de olhar para o outro, pois neste mesmo movimento “[...] também passam a perceber suas relações e as relações entre as coisas, a apreender as ideias de adequação, de justiça e de ordem” (ROUSSEAU, 2005, p.49)⁹⁹. Como bem destaca Derathé (2009, p.213/4) o sentimento do amor-próprio exige relações estáveis e o uso da reflexão. Ele supõe sempre a capacidade de comparar, ausente no homem natural, desprovido de razão. Perceber relações é produto da atividade racional.

Na verdade, Rousseau distingue três estágios evolutivos do ser humano, dentro dos quais o amor de si gradativamente vai se alterando em amor-próprio. Esta distinção dos três momentos também está registrada na *Carta a Beaumont*. Ali ele indica que no primeiro estágio o homem está restrito a si mesmo, sem relações com os outros, portanto, sem que seu bem-estar implicasse em qualquer forma de oposição ao dos demais. Já demonstramos que neste momento o amor de si, paixão natural, impele o homem a buscar sua conservação, ato que se dá em plena conformidade com a ordem natural. O amor-próprio começa a surgir em um momento bem determinado da evolução humana, posterior aos contatos interpessoais duradouros. O DSD evidencia muito bem esse segundo momento que é resultante, sobretudo, das comparações estabelecidas com os semelhantes.

O homem ingressa no segundo estágio quando começa “[...] a lançar os olhos sobre seus semelhantes [...]” (ROUSSEAU, 2005, p.49)¹⁰⁰. Foi graças a esse movimento que ele percebeu “relações” e chegou até a ideia de “justiça e de ordem”. Esse é o momento em que a consciência age e, em decorrência disso, a “beleza moral” se faz presente. É interessante observar que a mudança descrita por Rousseau neste segundo estágio é significativa. Há o despertar da consciência que, como já foi possível observar, vem atrelado ao despertar da razão. Ele mesmo faz esse registro na sequência da carta mencionada ao escrever:

Eles adquirem, então, *virtudes*, e se adquirem também *vícios* é porque seus *interesses* conflitam e sua *ambição* desperta à medida que suas *luzes* se ampliam. Mas, desde que haja menos *oposição de interesses* que

⁹⁹ “Quand, par un développement dont j’ai montré le progrès, les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre des idées de convenance, de justice et d’ordre [...]” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.936).

¹⁰⁰ “[...] les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables [...]” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.936).

convergência de luzes, os homens permanecem essencialmente *bons* (2005, p.49, grifo nosso)¹⁰¹.

Há uma importante correlação, nesta citação de Rousseau, entre virtudes, vícios, interesses, ambição, luzes e bondade. Ocorre que a natureza humana já está em pleno processo evolutivo. A perfectibilidade, uma vez despertada, segue seu curso. Se o homem no estado de natureza, restrito ao amor de si e à piedade, foi descrito como bom, isso se deu justamente pela ausência de relações duradouras e da manifestação de interesses que poderiam se opor. Quando a razão desperta e permite ao homem o movimento de expandir seu olhar até o outro e, nesse ato, estabelecer relações, é natural que haja também o despertar da consciência de si, dos outros, do meio em que vive. A percepção dessas relações, sobretudo com o outro, trazem a percepção, ou, poderíamos dizer, o reconhecimento das distinções existentes entre eles. Ao estabelecer ideias de adequação o homem chega até o “conceito” de “mais”, “menos”, “melhor”, entre outros. A vaidade desperta porque todos desejam ser vistos e reconhecidos. Logo se chega à conclusão de que sobressair diante dos outros é o caminho mais rápido e eficaz para obter a estima. Eis a vaidade introduzida nas relações interpessoais. Se as “luzes se ampliam” e em conjunto com a consciência permitem a elevação dos homens, agora seres pensantes, capazes de apreender a ideia de justiça e ordem, ou seja, em condições de moralidade, também é preciso admitir a introdução dos vícios. A ambição e a vaidade, a busca pela estima alheia, fazem aflorar os vícios.

Esse segundo estágio, como destaca Fortes (1976, p.116), corresponde ao da sociedade nascente descrita no *Segundo Discurso*. Somente nesta etapa a consciência desperta paralelamente ao desenvolvimento das luzes. Os vícios são introduzidos uma vez que os interesses entram em conflito e promovem o despertar da ambição. Tal fato foi mencionado por Rousseau na citação anterior quando ele enfatiza que os homens permaneceram bons enquanto entre eles houve “menos oposição de interesses que convergência de luzes”. O amor de si já está alterado, mas ainda não chegou ao estágio final quando efetivamente se constitui como amor-próprio e coloca cada um em oposição explícita com o outro. Essa conversão plena, que ocorre no terceiro estágio, se dá, na interpretação de Fortes (1976, p.116), com a

¹⁰¹ “Alors ils ont des vertus, et s’ils ont aussi des vices c’est parce que leurs intérêts se croisent et que leur ambition s’éveille, à mesure que leurs lumieres s’étendent. Mais tant qu’il y a moins d’opposition d’intérêts que de concours de lumieres, les hommes sont essentiellement bons” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.936/7).

invenção da agricultura e metalurgia, com a divisão do trabalho e o estabelecimento da propriedade privada.

Essa fase que antecede o estágio final da alteração do amor de si também é mencionada no DSD:

Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura (ROUSSEAU, 1991, p.264)¹⁰².

Essa “posição média” entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do amor-próprio é avaliada, por Rousseau, como o estágio de desenvolvimento humano no qual a humanidade teria sido mais feliz. Ora, a indolência mencionada refere-se à condição de vida restrita ao instinto, à manifestação sensível, que é similar ao que ocorre com os demais animais. Este é o quadro do puro estado de natureza, o primeiro estágio mencionado por Rousseau. Na fase “média”, por sua vez, o homem já tem despertada sua racionalidade, a consciência se manifesta e pode conduzi-lo à moralidade, à virtude. Mas, o relato de Rousseau demonstra que, possuindo interesses que conflitam, paralelamente à virtude são introduzidos os vícios.

O DSD apresenta com vários detalhamentos essa segunda fase e mostra que essa passagem da primeira para a segunda etapa não se dá de imediato. Rousseau informa que realiza um salto de “multidão de séculos” para mostrar que desses “primeiros progressos” o homem chegou a “outros mais rápidos” (ROUSSEAU, 1991, p.262)¹⁰³. Na continuidade deste parágrafo ele diz que quanto mais “esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria”. É nesta época que ocorre a “primeira grande revolução”, ou seja, “o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates” (ROUSSEAU, 1991, p.262)¹⁰⁴.

¹⁰² “Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l’indolence de l’état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l’époque la plus heureuse, et la plus durable” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.171).

¹⁰³ “Je parcours comme un trait des multitudes de Siècles [...]. Ces premiers progrès mirent enfin l’homme à portée d’en faire de plus rapides” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.167).

¹⁰⁴ “Plus l’esprit s’éclaircit, et plus l’industrie se perfectionna. [...] Ce fut-là l’époque d’une première révolution qui forma l’établissement et al distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété; d’où peut-être naquirent déjà bien des querrelles et des Combats” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.167).

Como estamos nos atendo ao tema dos conflitos é interessante destacar nesta citação o uso do termo “talvez”. O relato do *Segundo Discurso* mostra que nesta etapa, já tendo iniciado o desenvolvimento das potencialidades, as disputas até poderiam acontecer, mas de modo pontual e isoladamente, nunca de forma generalizada como se poderá observar no momento posterior a este. Os mais fracos evitam apossar-se do que pertence aos outros por que já percebem os riscos de se expor “[...] a um combate violento com a família ocupante” (ROUSSEAU, 1991, p.262)¹⁰⁵. Mas, esta situação de fragilidade continua a se alterar e se agrava consideravelmente.

Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades [...]; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seu descendentes [...] (ROUSSEAU, 1991, p.262)¹⁰⁶.

Os homens se encontram em um novo estado! Nele, introduzem comodidades e, com isso, iniciam o processo de ruptura entre suas forças e as necessidades. Quando essas “comodidades” se tornam “verdadeiras necessidades”, destaca Rousseau (1991, p.262)¹⁰⁷, os homens começam a perceber os efeitos da “privação” e, em decorrência dessa percepção, tornam-se “infelizes”.

Claro, mesmo que nesta fase os homens tenham obtido progressos, alguns problemas já são evidenciados. Há germes dos vícios, como diz Rousseau. A ambição, a vaidade, e, sobretudo, o ato de comparar, são indícios de que o curso evolutivo não tende naturalmente para a manutenção da bondade original, de tal modo que ele menciona o enfraquecimento da ação da piedade. Como essa alteração ainda não está no seu auge é possível afirmar que a humanidade, uma vez que o homem ainda se mantém essencialmente bom, vive seu momento mais feliz.

Mas, logo na sequência do mesmo texto do DSD ele enfatiza que

[...] desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois,

¹⁰⁵ “[...] et qu'il ne pouvoit s'en emparer, sans s'exposer à un combat très vif avec la famille qui l'occupoit” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.167).

¹⁰⁶ “Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés, et les instruments qu'ils avoient inventés pour y pourvoir, les hommes jouissant d'un fort grand loisir l'emploierent à se procurer plusieurs sortes de commodités [...]; et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer, et la première source de maux qu'ils préparèrent à leurs Descendants [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.168).

¹⁰⁷ “[...] ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même tems dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en étoit douce, et l'on étoit malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.168).

desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução (ROUSSEAU, 1991, p.265)¹⁰⁸.

Nessa “grande revolução” está inclusa também a alteração do amor de si em amor-próprio. O que demarca a fase final do segundo momento é o fato do homem sentir a necessidade do socorro do outro; é assim que a condição de dependência é introduzida. O apropriar-se das provisões necessárias para dois é já um ato de egoísmo, fruto do amor-próprio. Se o homem busca acumular é porque visa o ter e isso se faz necessário porque ele adquire novas necessidades, para além das físicas que sobressaiam no estado de natureza. Evidentemente, Rousseau reconhece que as necessidades começam com a vida. Mas, ele também enfatiza que elas se alteram, dependendo da situação dos homens. “Há muita diferença entre o homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado de sociedade” (ROUSSEAU, 1995, p.265)¹⁰⁹. A diferença está justamente nas necessidades que assediam cada um deles. Enquanto o homem natural fica restrito às necessidades físicas, o homem civilizado expande esse universo. Ocorre que, com o despertar das luzes nos tornamos

[...] dependentes de tudo, e nossa curiosidade estende-se necessariamente junto com nossas necessidades. Eis por que atribuo uma curiosidade enorme ao filósofo e nenhuma ao selvagem. Este não precisa de ninguém, aquele precisa de todos, e sobretudo de admiradores (ROUSSEAU, 1995, p.264/5)¹¹⁰.

Rousseau menciona a curiosidade e a imaginação, duas faculdades cujos movimentos se dão paralelamente, como as causas do acúmulo de necessidades. O selvagem não possuía esta capacidade de estender-se para além de si mesmo, por isso não estava submetido ao excesso de necessidades. Mas, a ação da imaginação e da curiosidade, aliadas à razão, permite esse movimento de expansão e, com ele,

¹⁰⁸ “[...] mais dès l’instant qu’un homme eut besoin du secours d’un autre; dès qu’on s’aperçut qu’il étoit utile à un seul d’avoir des provision pour deux, l’égalité disparut, la propriété s’introduisit, el travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu’il falut arroser de la seur des homes, et dans lesquelles on vit bientôt l’esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. La Métallurgie et l’agriculture furent les deux arts don’t l’invention produisit cette grande révolution” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.171).

¹⁰⁹ “Il y a bien de la différence entre l’homme naturel vivant dans l’état de nature, et l’homme naturel vivant dans l’état de société” (O.C., IV, *Émile*, p.483).

¹¹⁰ “Tout nous importe depuis que nous sommes dépendans de tout, et nôtre curiosité s’étend nécessairement avec nos besoins. Voila pourquoi j’en donne une très grande au philosophe et n’en donne point au sauvage. Celui-ci n’a besoin de personne; l’autre a besoin de tout le monde, et surtout d’admirateurs” (O.C., IV, *Émile*, p.483).

a introdução de novas necessidades torna-se inevitável. Repletos de novas necessidades os homens se descobrem “dependentes de tudo”, não somente das coisas, mas, sobretudo, dependentes dos outros homens.

Não é à toa que Rousseau menciona a “escravidão e a miséria” germinando junto com as colheitas. A revolução trazida pela agricultura e metalurgia, aliada à introdução da propriedade privada, também é demarcada pela ruptura da igualdade natural. Se há “escravidão e miséria” é justamente porque alguns, fazendo uso de suas potencialidades e forças, usurparam a terra e submeteram os mais fracos à condição de dependência e miserabilidade. O equilíbrio natural é rompido e as desigualdades estabelecidas e consolidadas. É no intuito de satisfazer o excesso de necessidades, os interesses egoístas, que os fortes subjagam os fracos, rompendo com a igualdade e estabelecendo a desordem. Ulhôa traz um comentário interessante acerca desta nova situação:

A desigualdade brota daí, quando os mais poderosos transformam suas forças ou necessidades numa espécie de direito sobre os mais fracos. A noção de ‘estado de guerra’ coincide, em Rousseau, com a de ‘desordem’, de ‘usurpação’, de imposição da força do poderoso sobre o fraco [...] (ULHÔA, 1996, p.88/9).

A justificativa apresentada por Rousseau para que se chegasse nesse estado, onde a igualdade efetivamente não mais existe e impera a “desordem”, é principalmente a emergência da ideia do “teu” e do “meu” que funda outro importante fato, o da propriedade privada. Esta é também a razão para que seja instituída a sociedade civil: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.259)¹¹¹. Quantos males, crimes e guerras, diz Rousseau, teriam sido evitados se os homens não tivessem aceitado essa condição. Claro, ele mesmo reconhece que, no estágio de desenvolvimento humano em que se encontravam, tal alternativa era pouco provável. A ideia de propriedade teria sido formada lentamente, dependente de várias outras ideias “que só poderiam ter nascido sucessivamente” no espírito humano. “Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração em geração, antes de chegar a este último termo do estado

¹¹¹ “Le premier qui ayant enclos un terrain, s’avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.164).

de natureza” (ROUSSEAU, 1991, p.259/60)¹¹². A descrição do *Segundo Discurso* alerta para o fato da sucessão de acontecimentos e conhecimentos ter ocorrido de modo lento e gradual. Só posterior a todo esse processo evolutivo é que, finalmente, os homens chegam ao terceiro estágio, no qual o amor de si efetivamente está transformado em amor-próprio. Foi este “último termo do estado de natureza” que desencadeou o estado de guerra e conduziu os homens à criação do estado civil.

O gênero humano está “posto numa nova ordem de coisas”, diz Rousseau. E, ele prossegue: “Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o *amor-próprio* interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível” (ROUSSEAU, 1991, p.267, grifo nosso)¹¹³. Observa-se que há, nesta passagem, uma clara referência à presença do amor-próprio. Também no *Emílio* há um comentário interessante no qual Rousseau dá detalhes de como o processo de mutação do amor de si para amor-próprio se manifesta.

Tendo Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem (ROUSSEAU, 1995, p.309)¹¹⁴.

Se na fase inicial de vida o homem estava restrito a si mesmo, agora com a atividade de comparar e o surgimento da paixão do amor-próprio, percebe-se que há referência explícita ao outro. Esse sentimento de superioridade, que decorre do olhar que o homem lança sobre seus semelhantes ou sobre os demais animais, também é a primeira ideia que ele forma de sua própria identidade, comenta Viroli (1988, p.57). Isolado ele não teria desenvolvido suas potencialidades, não teria chegado à condição plena de sua humanidade. O problema todo decorre do fato do amor-próprio ser a fonte das demais paixões que nascem e assediam os seres humanos.

¹¹² “Il faut faire bien des progrès, acquérir bien de l’industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d’âge, avant que d’arriver à ce dernier terme de l’état de Nature” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.164).

¹¹³ “[...] le Genre-humain placé dans ce nouvel ordre de choses. Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l’imagination en jeu, l’amour propre intéressé, la raison rendüe active et l’esprit arrivé presqu’au terme de la perfection, dont il est susceptible” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.174).

¹¹⁴ “Mon Émile n’ayant jusqu’à présent regardé que lui-même, le premier regard qu’il jette sur ses semblables le porte à se comparer avec eux; et le premier sentiment qu’excite en lui cette comparaison, est de desirer la premier place. Voilà le point où l’amour de soi se change en amour-propre, et où commencent à naître toutes les passions qui tiennent à celle-là” (O.C., IV, *Emile*, p.523).

Apesar da crítica que Rousseau estabelece para o amor-próprio não se pode deixar de evidenciar que as paixões imprimem certo movimento à história que ele relata. O que se observa é que o progresso das paixões também se dá no decorrer do processo de socialização. Não se pode negar que elas têm papel crucial no processo evolutivo. Elas têm “[...] origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos”, diz Rousseau (1991, p.244)¹¹⁵. Há um certo jogo entre necessidades, paixões e razão que comanda o curso evolutivo dos homens e vai culminar na instituição da sociedade civil. Já vimos que os homens sempre estiveram assediados pelas necessidades. O problema é que conforme se dá a evolução, novas necessidades vão surgindo e, com elas, as paixões despertam. Aquela primitiva calma das paixões se perde e [...] “a ‘lei da necessidade’ assume o comando do processo de desenvolvimento da perfectibilidade” (ULHÔA, 1996, p. 82). Se as necessidades geram as paixões, estas por sua vez, despertam a razão que faz crescer novas paixões, gerando novas necessidades. Esse é o ciclo que o DSD apresenta.

Considerando o papel das necessidades na evolução descrita por Rousseau torna-se importante detalhar suas espécies. Nos *Fragments Politiques*, Rousseau mostra que há diversas espécies de necessidades assediando os homens. As primeiras necessidades são as relativas à subsistência e os seres humanos “pereceriam” se deixassem de satisfazê-las. São designadas “necessidades físicas”¹¹⁶ visto que nos são “dadas pela natureza” e delas não podemos nos “libertar”. Temos como exemplo a “alimentação e o sono”. O segundo¹¹⁷ tipo de necessidades corresponde aos “apetites” e tendem mais ao “bem-estar”. Rousseau classifica-as como “desejos” e ressalta que, por vezes, atormentam mais do que as verdadeiras necessidades. Nesta categoria podemos situar o luxo, a riqueza, as comodidades, enfim, tudo o que possa agradar os sentidos. Por fim, o terceiro¹¹⁸ tipo de necessidades são as que nascem da “opinião”. Importante observar que mesmo sendo posteriores elas primam sobre as duas primeiras. Visam basicamente obter a

¹¹⁵ “Les Passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connoissances [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.143).

¹¹⁶ “Ils sont tels, que tout homme périrait s’il cessait d’y pouvoir satisfaire: ceux-ci s’appellent besoins physiques, parce qu’ils nous sont donnés par la nature et que rien ne peut nous en délivrer” (O.C., III, *Fragments Politiques*, p.529).

¹¹⁷ “D’autres besoins tendent moins à notre conservation qu’à notre bien-être [...]” (O.C., III, *Fragments Politiques*, p.530).

¹¹⁸ “Un troisième ordre de besoins, [...] sont ceux qui viennent de l’opinion” (O.C., III, *Fragments Politiques*, p.530).

“estima”, o reconhecimento alheio e são alvo de duras críticas, uma vez que levam os homens a contraporem-se entre si.

É em consequência desse terceiro tipo de necessidades que os homens passaram a considerar a opinião do outro e tomá-la como parâmetro do agir. Tal fato, segundo Rousseau, é atitude prejudicial uma vez que acarreta a perda da autonomia. Os homens, orientados pela opinião, acabam valorizando as ações que favorecem sua imagem e propiciam a satisfação pessoal pela conquista do reconhecimento do outro. Deixa de ter importância o bem da comunidade na qual convivem e passa a sobressair e prevalecer o interesse individual. Considerar a opinião do outro para realizar suas escolhas individuais afeta a condição de independência. Rousseau salienta isso ao dizer, no *Emílio*, que a partir do momento que o homem passou a ver pelos olhos dos outros também precisou querer pelas suas vontades. A condição de dependência fica explicitada na perda da capacidade de governar-se.

Nesta etapa, a do homem inserido numa “nova ordem de coisas”, há também uma nova condição de vida, um novo modo de ser. O problema todo é que, para “proveito próprio”, os homens aprenderam a mostrar-se diferentes do que eram. “Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes” (ROUSSEAU, 1991, p.267)¹¹⁹. Paralelamente a esta alteração no modo de ser resulta a astúcia, os vícios, e a dependência dos outros, fato devido a “uma multidão de novas necessidades”, diz Rousseau (1991, p.267)¹²⁰.

Enquanto estiveram limitados às necessidades físicas, os homens puderam buscar sua satisfação na própria natureza. Havia certa dependência das coisas, claro, mas isso de modo algum interferia na condição de independência visto que, por si só, o homem era capaz de prover sua satisfação. Não há problema em relação à dependência das coisas. Problemática se torna a situação quando há dependência em relação aos semelhantes, fato que ocorre pelo excesso de necessidades artificiais adquiridas. A dependência dos semelhantes ocorre quando o homem, por si só, não tem mais forças para satisfazer seus próprios desejos. No DSD Rousseau comenta que o homem, “Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco [...]” (1991, p.241)¹²¹.

¹¹⁹ “Être et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.174).

¹²⁰ “D’un autre côté, de libre et independant qu’étoit auparavant l’homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à tout la Nature, et surtout à ses semblables [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.174/5).

¹²¹ “En devenat sociable et Esclave, il devient foible [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.139).

Entende-se por um homem fraco “[...] aquele cujas necessidades excedem a força [...]”. E, Rousseau prossegue: “Não imagineis, portanto, que ampliando vossas faculdades ampliais vossas forças; vós as diminuís, pelo contrário, se vosso orgulho se amplia mais do que elas” (ROUSSEAU, 1995, p.71/2)¹²².

Há, portanto, relação de dependência entre necessidades e forças. Também se pode observar que o excesso de necessidades, que torna o homem dependente, está diretamente relacionado ao orgulho que, para Rousseau, é manifestação do amor-próprio. A consequência imediata da ação do amor-próprio, que cumula o homem de necessidades artificiais, está em romper o equilíbrio entre necessidades e forças, que, no estado de natureza, garantia a independência do homem natural. Sendo assim, a dependência resulta da ação das paixões que surgem e crescem com as necessidades, produtos da vida social. Elas são a fonte dos vícios.

Claro, é preciso ressaltar novamente que Rousseau não avalia negativamente todas as paixões. Sua crítica, em particular, dirige-se à paixão do amor-próprio. Viroli (1988, p.128) enfatiza que a submissão ao amor-próprio tem como efeito colocar o homem em conflito com sua verdadeira natureza. Perdendo o equilíbrio original entre forças/faculdades e desejos o homem se torna mau e dependente, estabelece a desordem e os conflitos. É preciso observar que os conflitos se dão primeiro internamente e, ao se explicitar no encontro com o outro, também provocam a desordem na comunidade. A causa da desordem está justamente no amor-próprio e na ambição porque são duas paixões imoderadas, ressalta Viroli (1988, p.107). O comentarista demonstra que é por procurar a estima e o reconhecimento do outro que os homens concentram suas ações no ter ao invés do ser e, nesse movimento, contrapõem os interesses tornando-se inimigos.

É no final do segundo estágio do estado de natureza, portanto, quando ocorre a introdução da propriedade e do trabalho, além da invenção da agricultura e da metalurgia, que Rousseau vai utilizar explicitamente o termo “oposição de interesses”. Ao mostrar o homem “posto nesta nova ordem de coisas” Rousseau também faz a narrativa da ação do “amor-próprio interessado”, do “ser e parecer”, dos “vícios” e da “multidão de novas necessidades” que acarreta a dependência de cada um, tanto das coisas, quanto dos outros. Por fim, ele destaca a

¹²² “Celui dont les besoins passent la force [...] c’est un être foible. [...] N’allez donc pas vous figurer qu’en étendant vos facultés vous étendez vos forces; vous les diminuez, au contraire, si votre orgueil s’étend plus qu’elles” (O.C., IV, *Émile*, p.305).

“ambição devoradora” que inspira os homens a “prejudicarem-se mutuamente”. Ele encerra esse parágrafo do DSD dizendo:

[...] em uma palavra, há de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, *oposição de interesses* e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente (ROUSSEAU, 1991, p.267, grifo nosso)¹²³.

“Oposição de interesses” e “interesses que se cruzam”, conflitantes entre si, também são as expressões que Rousseau (2005, p.49)¹²⁴ utilizou na *Carta a Beaumont*, para caracterizar o momento final do segundo estágio do estado de natureza. Uma vez que a propriedade já se faz presente, no *Segundo Discurso* Rousseau introduz a figura do rico e do pobre para mostrar esses interesses conflitando entre si. “[...] rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa do seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles” (ROUSSEAU, 1991, p.267)¹²⁵. O problema todo está novamente colocado na questão da dependência e na perda da igualdade. A contestação em torno da questão da propriedade – que, nesta etapa, é muito mais posse e usurpação - é que ela rompe com a condição da igualdade e coloca “ricos” e “pobres” sob a mesma situação: dependentes das coisas e, de modo particular, do outro.

O que Rousseau denuncia com toda sua crítica, sobretudo esta que se dá no interior do período civilizatório, quando a amor de si gradativamente vai se pervertendo sob a forma do amor-próprio, é que ao estender as necessidades para além das próprias forças, o efeito imediato é a perda da autossuficiência. Em outros termos, significa dizer que a liberdade natural está irremediavelmente perdida em consequência desse acúmulo excessivo de necessidades artificiais. Para evitar essa situação de dependência e permanecer livre, Derathé (1948, p.121) comenta que a alternativa é que o homem submeta suas paixões à razão, tornando-se senhor delas, ao invés de deixar-se dominar. Na linguagem rousseuniana, significa ser forte e não fraco.

Claro que a perda da simplicidade de vida e o acúmulo das necessidades é fruto da ação desmedida do amor-próprio, este “[...] sentimento relativo, fictício e

¹²³ “[...] en un mot, concurrence et rivalité d’une part, de l’autre opposition d’intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d’autrui; Tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l’inégalité naissante” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.175).

¹²⁴ “intérêts se croisent” e “d’opposition d’intérêts” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.936/7).

¹²⁵ “[...] riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d’eux” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.175).

nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.307)¹²⁶. É paixão relativa, pois originalmente não se fazia presente no homem natural. Ela se torna possível como resultado do processo evolutivo, da forma como ele se deu, é preciso ressaltar. É por esta razão que Rousseau menciona, no *Emílio*, que o amor de si é a única paixão natural, ao mesmo tempo em que alerta para o fato dela ser indiferente ao bem ou ao mal. Tornar-se boa ou má depende das relações que são estabelecidas. Ora, o relato do *Segundo Discurso* evidencia o mau desenvolvimento pelo qual passou o ser humano ainda no período civilizatório e a conseqüente alteração do amor de si em amor-próprio. O que não se pode deixar de salientar é que Rousseau coloca a possibilidade de um bom ou de um mau desenvolvimento, o que está atrelado a um conjunto de fatores, tanto internos quanto externos. No caso do desenvolvimento apresentado no DSD há uma série de “acazos e contingências” que conduziram o homem a esse mau processo evolutivo e que vão culminar na instituição de uma sociedade civil que tende a acentuar a degradação humana. Sobre este aspecto, Radica (2008, p.69) enfatiza que a gênese da variabilidade da natureza humana é apoiada no vazio, visto que a faculdade que a propicia é a perfectibilidade. Para ela, o que Rousseau evidencia é que essas transformações não se dão tanto por causas definidas, mas por acazos.

Na *Carta a Beaumont* Rousseau informa, por fim, como os homens chegaram ao terceiro estágio de desenvolvimento. Ali, ele afirma:

Quando todos os agitados interesses particulares finalmente se chocam, quando o amor de si posto em fermentação se transforma em amor-próprio, quando a opinião, tornando o universo inteiro necessário para cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que nenhum consiga encontrar seu bem a não ser no mal de outrem, então a consciência, mais débil que as paixões exaltadas, é sufocada por elas, e não persiste na boca dos homens exceto como palavra feita para se enganarem mutuamente (2005, p.49)¹²⁷.

Percebe-se que a terceira fase caracteriza-se, sobretudo, pela generalização dos conflitos. Todos os interesses particulares estão postos em oposição. A causa

¹²⁶ “L’Amour propre n’est pas qu’un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu’ils se font mutuellement [...]”(O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.219).

¹²⁷ Quand enfin tous les intérêts particuliers agités s’entrechoquent, quand l’amour de soi mis en fermentation devient amour-propre, que l’opinion, rendant l’univers entier nécessaire à chaque homme, les rend tous ennemis nés les uns des autres et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d’autrui, alors la conscience, plus foible que les passions exaltées, est étouffée par elles, et ne reste plus dans la bouche des hommes que’un mot fait pour se tromper mutuellement” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.937).

para tal fato, na narrativa de Rousseau, é a ação desmedida do amor-próprio – amor de si já completamente alterado -, que coloca os homens numa nova condição, ou seja, a de se tornarem inimigos entre si. No relato do *Segundo Discurso* Rousseau atribui à propriedade a responsabilidade pela desordem que se instaura entre os homens. “Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.268)¹²⁸. Rousseau continua sua narrativa dizendo que não é possível “renunciar às aquisições infelizes que realizara”, ou seja, a evolução inevitavelmente segue seu rumo, e a espécie humana precisa dar conta do curso de sua história, do modo como ela se deu.

Como os “conflitos perpétuos” colocam a vida de todos em risco foi preciso fazer uso das luzes, já plenamente desenvolvidas, para encontrar uma alternativa que pudesse colocar um ponto final a essa situação calamitosa do estado de guerra. É neste contexto que Rousseau vai introduzir o pacto social que dá origem à sociedade civil, sob a figura do rico enganador, que faz uso desse artifício em benefício próprio. A posição de Rousseau (2005, p.49) em relação à terceira fase, o estado de guerra, quando “Ninguém deseja o bem público”, exceto quando ele “concorda com o seu”¹²⁹, é explicitada na sequência da *Carta a Beaumont* quando ele diz: “Esse, Senhor Arcebispo, é o terceiro e último estágio, após o qual nada resta a fazer; e é assim que mesmo o homem sendo bom, os homens acabaram por tornarem-se maus” (2005, p.49)¹³⁰. Quando os interesses conflitam de modo perpétuo, quando ninguém mais se interessa pelo bem público e considera exclusivamente seu interesse particular, nada mais resta a fazer¹³¹. Claro, Rousseau finaliza indicando que se dedicou a mostrar o que seria necessário fazer para impedir os homens a terminar desta forma. Devolve, com essa afirmação, alguma esperança de retomar o curso evolutivo, dando novo rumo ao desenvolvimento humano.

¹²⁸ “Il s'élevoit entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant um conflict perpetuel qui ne se terminoit que par des combats e meurtres. La Société naissante fit place au plus horrible état de guerre” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.176).

¹²⁹ “Nul ne veut le bien public, que quand il s'accorde avec le sien [...]” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.937).

¹³⁰ “Voilà, Monseigneur, le troisieme et dernier terme, au delà duquel rien ne reste à faire, et voila comment l'homme étant bon, les hommes deviennent méchants” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.937).

¹³¹ No capítulo 4, em particular, aborda-se, com maior profundidade, o espaço indicado por Rousseau no qual a política, a ação do Legislador, ainda é possível.

O que fica evidenciado até o momento é que o amor-próprio é paixão social e artificial, responsável pelos conflitos. A condição de paz do estado de natureza era possível porque o homem natural era “[...] incapaz de fazer entre ele e os outros essas comparações que estão na origem do amor-próprio ou do sentimento do orgulho” (DERATHÉ, 2009, p.214). Em nota ao *Segundo Discurso* Rousseau afirma que “[...] no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe [...]” (1991, p.307)¹³². Ele ainda vai justificar por qual razão faz esta afirmação dizendo: “[...] torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações, que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma” (ROUSSEAU, 1991, p.307)¹³³. É, portanto, atrelado à sociabilidade e ao uso da reflexão que o amor-próprio desperta. Ele pressupõe o estabelecimento de relações duradouras entre os homens, a capacidade de refletir e comparar, além da consciência da identidade de natureza.

Viroli (1988, p.56) comenta que essa comparação mencionada por Rousseau entre o homem e os animais, que resulta no primeiro sentimento de orgulho e na primeira ideia de superioridade, não se refere ao homem enquanto indivíduo, mas à espécie humana. Trata-se, portanto, do “[...] lugar que a espécie humana merece entre os diversos graus que compõem a ordem do universo tal como a sabedoria divina o criou” (VIROLI, 1988, p.56). Claro que essa condição da humanidade em relação à ordem não isenta o indivíduo da responsabilidade pelas ações particulares que ele realiza movido por este sentimento artificial. Uma das consequências decorrentes da paixão do amor-próprio é fazer sobressair as diferenças existentes entre os indivíduos. Ora, já foi possível observar que a condição de igualdade mencionada por Rousseau, e presente no estado de natureza, não se traduz como igualdade real e efetiva no que se refere à condição de vida dos homens posterior ao despertar da perfectibilidade. As faculdades humanas, quando despertadas, desenvolvem-se de modo particular em cada indivíduo. As distinções, que fazem de cada indivíduo um ser único, ficam preservadas com a noção de perfectibilidade apresentada por Rousseau. O que chama a atenção e desafia a compreensão é acompanhar, em sua teoria, esse

¹³² “Ceci bien entendu, je dis que dans nôtre état primitif, dans le véritable état de nature, l’Amour propre n’existe pas [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.219).

¹³³ “[...] il n’est pas possible qu’un sentiment qui prend sa source dans des comparaisons qu’il n’est pas à portée de faire, puisse germer dans son ame [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.219).

processo pelo qual passa a espécie humana e que vai da percepção das distinções e particularidades para a legitimação das desigualdades.

2.6 DA PERCEPÇÃO DAS DIFERENÇAS ÀS DESIGUALDADES: IDENTIDADE E DESORDEM NAS RELAÇÕES

Nos parágrafos iniciais do DSD Rousseau distingue duas formas de desigualdade, uma “física ou natural”, outra “moral ou política”. A natural, como ele informa, consiste na diferença de idades, da saúde, qualidades do espírito e alma, entre outras. A moral ou política, por sua vez, “[...] depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens” (ROUSSEAU, 1991, p.235)¹³⁴. Neste caso, estão inclusos os privilégios de alguns. A riqueza é um dos exemplos mencionados por Rousseau para esta forma de desigualdade. Evidentemente, ele vai comentar que não se pode questionar pela origem da desigualdade natural uma vez que “[...] a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra” (ROUSSEAU, 1991, p.235)¹³⁵. Também não se pode, segundo ele, procurar “qualquer ligação essencial entre essas duas desigualdades”. O que resta investigar, então? Rousseau pretendeu buscar, no processo evolutivo das coisas, “[...] o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pode resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real” (ROUSSEAU, 1991, p.235)¹³⁶.

Em síntese, ele se propõe buscar, pela reconstrução hipotética do estado de natureza e do homem natural, o curso histórico da evolução humana que lhe permita evidenciar o momento em que os homens legitimaram as desigualdades morais ou políticas entre eles. Se as diferenças de idade e no desenvolvimento dos talentos faz

¹³⁴ “L’autre qu’on peut appeller inégalité morale, ou politique, parce qu’elle dépend d’une sorte de convention, et qu’elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.131).

¹³⁵ “On ne peut pas demander quelle est la source de l’inégalité Naturelle, parce que la réponse se trouveroit énoncée dans la simple définition du mot [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.131).

¹³⁶ “De quoi s’agit il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi; d’expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le foible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d’une félicité réelle” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.132).

parte da própria natureza, Rousseau não irá aceitar o mesmo argumento para justificar as desigualdades entre poderosos e dependentes, fortes e fracos, ricos e pobres. Na sequência do *Segundo Discurso* ele faz outra afirmação que reforça essa linha de argumentação. “Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis [...]” (1991, p.266)¹³⁷.

Viroli (1988, p.63) destaca que Rousseau não se restringe a fazer uma mera descrição das desigualdades, ou, de distinguir desigualdades justas das injustas. Há, na sua teoria, outra perspectiva. “Ele se esforça, sobretudo, para explicar as razões que fazem com que as *diferenças* se transformem em *desigualdades*” (VIROLI, 1988, p.63, grifo do autor). Não deixa de ser uma forma de investigar as próprias condições de formação da identidade pessoal dos indivíduos uma vez que ela nasce da comparação estabelecida entre eles. Os homens só chegam a construir a identidade comparando-se. Neste ato são percebidas as distinções existentes entre o eu e o outro. Por decorrência, no mesmo movimento, o de comparar-se, origina-se a ideia de desigualdade, destaca Viroli (1988, p.62). O que se torna fundamental é compreender como, desse olhar para o outro, dessa percepção do que os distingue, se chega à convenção ou consentimento que funda as desigualdades morais e políticas. Nisso consiste o desafio do *Segundo Discurso*.

No *Emílio* Rousseau retoma essa questão da desigualdade e das diferenças quando escreve que “Há, no estado de natureza uma igualdade real e indestrutível, porque é impossível, nesse estado, que a mera diferença de homem para homem seja suficientemente grande para tornar um dependente do outro” (1995, p.310)¹³⁸. Claro que há diferenças entre os homens naturais. São as físicas, sobretudo, ditadas pela própria natureza. Essas diferenças encontram-se também entre os seres que fazem parte de outras espécies. Ocorre que elas não interferem na condição de igualdade. Tal fato se deve, principalmente, por que não há relações duradouras estabelecidas entre os homens e pela ausência da razão, que lhe permitiria realizar as comparações. Essa igualdade real que Rousseau menciona só é possível enquanto a sociedade não

¹³⁷ “C’est ainsi que l’inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.174).

¹³⁸ “Il y a dans l’état de Nature une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu’il est impossible dans cet état que la seule difference d’homme à homme soit assez grande, pour rendre l’un dépendant de l’autre” (O.C., IV, *Émile*, p.524).

se faz presente, isto é, no puro estado de natureza. Somente com a comparação os homens podem chegar à ideia de superioridade, anteriormente mencionadas (grande, maior, melhor...).

A ideia mencionada por Viroli (1988, p.76) de que a comparação, além de trazer à tona a percepção das diferenças, também é condição para a formação da identidade, merece ser aprofundada, dada sua importância no contexto da filosofia rousseauiana. “Ora, o homem que não pode ser reconhecido individualmente é um homem que não tem identidade individual. A igualdade perfeita tem, pois, seu preço: ela não permite a existência dos indivíduos” (VIROLI, 1988, p.65). Se a existência exige consciência de si mesmo e dos outros, então, é possível afirmar que o homem natural vive no estado de natureza, mas efetivamente não existe, não tem consciência de sua humanidade, não se reconhece enquanto homem, nem reconhece os demais como efetivamente semelhantes a si. Ele, enfim, não compara e, por esta razão, não tem condições reais de formar sua identidade. Interessante observar que, nesta linha de argumentação, a formação da identidade se dá pela demarcação das distinções entre o eu e o outro. O indivíduo não pode ser pensado isoladamente, ele só se faz na relação com os outros, em sociedade. Por isso, a saída do estado de natureza exigiu mudança no modo de ser dos homens.

É, portanto, na sociedade que os homens se fazem como indivíduos distintos, únicos, com consciência dessas diferenças que os constituem e capazes do reconhecimento destas distinções. Mas, as relações duradouras e o ato de comparar não trazem somente o aspecto positivo de favorecer a formação da identidade individual. Também é preciso reconhecer que com a comparação surge, simultaneamente à consciência de si, o desejo de se distinguir. Se a paz foi possível no estado de natureza deveu-se, sobretudo, à ausência de identidade individual. O preço da identidade individual, comenta Viroli (1988, p.66), é a desordem. Para ele, a passagem da simples diferença entre os homens, cujo efeito em relação à igualdade é praticamente nulo, à desigualdade só é possível pela formação de uma coletividade capaz de realizar julgamentos, que estima, compara e, nessas ações, assinala valores às qualidades individuais, às ações e às próprias coisas. Essa hierarquia de valores, é claro, só é possível na sociedade, quando as relações já estão estabilizadas.

Atribuir valores, que conduz à hierarquia entre os indivíduos, requer relações regulares e exige de cada um a capacidade de olhar. Rousseau chama a atenção para o efeito nocivo do amor-próprio pois ele fomenta o jogo da estima que coloca cada um

num determinado lugar, de acordo com o valor que lhe é atribuído. O tema do valor que cada um visa para si ou que atribui ao outro contribui para compreender o tema das diferenças e o das desigualdades. Ao estabelecer comparações, fruto da reflexão, os homens tomam consciência das diferenças entre si. De posse dessas informações eles têm condições de estabelecer diferentes graus. Claro, todos desejam o grau mais elevado porque dele depende o nível da estima pública a ser obtida. Neste contexto, o lugar que cada um ocupa, ou, que lhe é atribuído na sociedade, passa a ser determinante, tanto para a construção da identidade, quanto para o estabelecimento das desigualdades e a conseqüente desordem, motivada pelas disputas ou conflitos.

Claro, Rousseau admite que desde que há sociedade e os homens aprenderam a comparar, foi inevitável que eles tomassem consciência das diferenças entre eles.

[...] torna-se inevitável entre os particulares a desigualdade de consideração e de autoridade, desde que, reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se entre si e a tomar conhecimento das diferenças reveladas no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros (ROUSSEAU, 1991, p. 278)¹³⁹.

Viroli (1988, p.68) comenta que o termo “uso contínuo” adotado por Rousseau nessa passagem do *Segundo Discurso* remete à analogia entre a estima dos homens e a estima das coisas. O uso, ou a utilidade, é o que está na base da comparação entre as coisas e, sobretudo, da atribuição de preço, diz ele. Ora, quando os homens em sociedade percebem que são úteis entre si eles também adquirem valor e começam a atribuir diferentes graus de estima. Neste momento ocorre a mediação entre as relações. Starobinski (1991, p.302) comenta que, com o despertar da razão, o homem adquire poder sobre o mundo e vence os obstáculos que dificultavam sua sobrevivência. Mas, ele também perde “[...] o contato direto que constituía sua primeira felicidade. Todas as suas relações se tornam mediatas e instrumentais”. Quando coloca mediações entre si e os outros o homem perde o que Rousseau designa como os primeiros laços das relações, ou seja, a “estima e a benevolência”¹⁴⁰. E, na seqüência do texto *Prefácio de Narciso* (1978, p.423)¹⁴¹ ele acrescenta que lastima que “as ciências, as artes e todos os outros objetos de comércio fortaleçam

¹³⁹ “[...] devient inévitable entre les Particuliers sitôt que réunis en une même Société, ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu’ils trouvent dans l’usage continuel qu’ils ont à faire les uns des autres” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.188/9).

¹⁴⁰ “[...] les liens d’estime et de bienveillance” (ROUSSEAU, *Préface de Narcisse*, 1752, p.8).

¹⁴¹ “[...] je me plains de ce que les sciences, les arts et tous les autres objets de commerce resserrent les liens de la société par l’intérêt personnel” (ROUSSEAU, *Préface de Narcisse*, 1752, p.9).

pelo interesse pessoal os laços da sociedade”, colocando a todos sob “dependência mútua”. Os contatos interpessoais desinteressados não mais existem. Cada um faz “uso” do outro como meio, sobretudo para satisfazer suas necessidades excessivas. Eis a razão para que se atribua aos que têm “utilidade” um grau mais elevado, em particular, de estima e consideração.

Como o amor-próprio assedia a todos é evidente que todos almejam essa estima, o reconhecimento, razão pela qual cada um passa a ver no outro um “obstáculo”¹⁴² para a execução de seus projetos. Comparando-se os homens estabelecem entre si disputas que tornam cada um inimigo do outro. Ao mesmo tempo, contudo, não podem passar sem o socorro deles. Nos *Fragments Politiques*, Rousseau enfatiza que “É assim que as mesmas causas que nos tornam maus nos tornam escravos [...] nossas necessidades nos aproximam à medida que nossas paixões nos dividem e mais nos tornamos inimigos, menos podemos passar uns sem os outros”¹⁴³. Há uma contradição radical posta neste fragmento da obra de Rousseau, ou seja, enquanto as necessidades aproximam os homens, as paixões os dividem. Como isso é possível? Ocorre que, estando cumulado de necessidades decorrentes da ação desmedida do amor-próprio, o homem precisa do outro, sozinho não tem mais forças para satisfazer-se. Essa proximidade, no entanto, não é tranquila. As necessidades não se efetivam enquanto elo de união porque no intuito de satisfazer minhas necessidades vejo o outro sob duas perspectivas: como “concorrente” ou como “utilidade”. Em ambos os casos, coloca-se a mediação entre as relações, perde-se os laços originais da estima e benevolência.

O outro aspecto importante que sobressai na citação é a aquisição das paixões, às quais Rousseau responsabiliza pela presença do orgulho, da ganância, da estima, das disputas, ou seja, dos “males” adquiridos com o processo civilizatório. Há mudança significativa na natureza humana e as consequências são claras: a perda da independência e da igualdade natural, a introdução da propriedade e do trabalho. Todos estes elementos estão diretamente atrelados ao desenvolvimento do amor-próprio. Os homens egoístas colocam em oposição seus interesses e visando a satisfação egoísta de suas necessidades excessivas, não hesitam em fazer uso da

¹⁴² “[...] lui devient un obstacle” (O.C., III, *Fragments Politiques*, p.478).

¹⁴³ “C’est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves, et que nôtre foiblesse nait de nôtre cupidité, nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent et plus nous devenons ennemis moins nous pouvons nous passer les uns des autres” (O.C., III, *Fragments Politiques*, p.479).

força, rompendo com a igualdade e estabelecendo a desordem. Ulhôa comenta este fato e salienta que os poderosos tornaram a força um direito sobre os demais. Para ele, “A desordem nasce, pois, da imposição da força do mais forte sobre o mais fraco, da qual o fato primário é a propriedade, a ideia do meu – em outras palavras: da vitória do egoísmo sobre o altruísmo” (ULHÔA, 1996, p.89).

No DSD Rousseau mostra que no momento em que os poderosos fizeram das suas forças uma espécie de direito rompeu-se com a condição de igualdade e ficou estabelecida a “pior desordem”. Foi, sobretudo, pela ação desenfreada das paixões que abafaram a piedade natural, que os homens chegaram a esta condição lamentável, ou seja, tornaram-se “avaros, ambiciosos e maus”. Na continuidade do texto Rousseau vai mostrar que essa condição de vida desordenada conduzia a “um conflito perpétuo” que culminava em “combates” e “assassinatos”. Em síntese, toda sociedade encontra-se imersa no “horrível estado de guerra” (1991, p.268)¹⁴⁴. O que fazer diante desse quadro? Considerando que não é possível “voltar sobre seus passos”¹⁴⁵, é preciso reconhecer que os homens evoluíram, ou seja, estão de posse de sua identidade, processo que partiu da percepção das diferenças e chegou à instituição das desigualdades. O que os homens poderiam ter feito diante desta situação calamitosa, diz Rousseau, era refletir. Foi nesta oportunidade que os ricos, conscientes das desvantagens de uma “guerra perpétua”, apresentaram o “[...] projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano” (ROUSSEAU, 1991, p.269)¹⁴⁶. A ideia do pacto social é introduzida no intuito de resolver os conflitos generalizados que colocavam em risco a vida e os próprios bens.

O que Rousseau demonstra em sua obra é que o processo evolutivo do modo como se deu demarcado, sobretudo, pelas desigualdades e pelos conflitos, culmina neste estágio designado como estado de guerra, que torna necessário a instituição da sociedade civil e das leis. Não há dúvidas que o momento culminante do período civilizatório é justamente o estado de guerra generalizado que se estabelece entre todos e desafia cada um a buscar uma alternativa que seja capaz de lidar com as tensões decorrentes dos conflitos. A condição de instabilidade e o risco permanente,

¹⁴⁴ “conflict perpetuel”; “combats e des meurtres”; “horrible état de guerre” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.176).

¹⁴⁵ “Le Genre-humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.176).

¹⁴⁶ “[...] le riche [...], conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l’esprit humain” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.177).

à vida e aos bens, exigem mudança. No DSD Rousseau apresenta e analisa a solução oferecida pelo “rico”. Mesmo que essa solução seja refutada, pode-se afirmar que ele não poderia manter os homens na condição do estado de guerra uma vez que uma sociedade pautada pelos conflitos permanentes é insustentável. Sendo a natureza humana caracterizada pela liberdade e pela perfectibilidade, que permite imprimir movimento e dinamismo ao processo evolutivo, uma nova condição de vida torna-se possível. Claro, resta examinar se a solução do “rico” satisfaz Rousseau. Se a sociedade civil instituída através do pacto social proposto pelo rico efetivamente dá conta de resolver e superar os antagonismos existentes entre todos é o tema proposto para o próximo capítulo.

3 O CONFLITO DE INTERESSES E A DESORDEM SOCIAL

Após detalhar o processo de saída do homem do puro estado de natureza e caracterizar brevemente o seu processo evolutivo, cuja ênfase maior recaiu sobre o processo de alteração do amor de si em amor-próprio e o surgimento dos conflitos, passa-se a enfatizar a instituição do corpo político e a vida no interior da sociedade civil. O propósito é iniciar abordando o pacto social proposto pelo rico. Mesmo que Rousseau o declare ilegítimo, pelas consequências que acarreta ao homem civil, a importância desse artifício é evidenciar que não há corpo político na natureza, ou seja, não há sociedade geral do gênero humano. Em síntese, o pacto social, mesmo que seja este proposto pelo “discurso enganador do rico”, permite demonstrar que o corpo político é sempre arte!

O cidadão e seu modo de ser também se constituem em objeto para este capítulo. É preciso buscar elementos para compreender e analisar essa contraposição que Rousseau explicita no *Emílio*: “[...] o homem é naturalmente bom [...]; mas, veja ele como a sociedade deprava e perverte os homens” (1995, p.311)¹⁴⁷. Quando abordamos a alteração do amor de si em amor-próprio já iniciamos a explicitar essa transformação no modo de ser dos homens. Falta, contudo, analisar o resultado da arte que instituiu o campo da política. Como está organizada a sociedade, como são definidas suas leis, de que forma se dão as relações entre os cidadãos? Os conflitos que permanecem no interior da sociedade e a consequente desordem social são temas fundamentais para este capítulo. Não se pode esquecer, por fim, da necessária análise da figura do cidadão, dos seus conflitos, sobretudo os que se explicitam na contraposição entre interesse particular e interesse comum.

¹⁴⁷ “Qu’il sache que l’homme est naturellement bon, [...] mais qu’il voye comment la société déprave et pervertit les hommes [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.525).

3.1 O PRIMEIRO ACORDO ENTRE INTERESSES E A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL

Vimos que a caracterização rousseauniana do homem natural é a de um indivíduo que começa sua vida de modo independente e isolado. Como ele possui somente as necessidades naturais pode viver só, mantendo sua autossuficiência. Nesta condição, não teria razões para estabelecer relações interpessoais duradouras. O capítulo anterior permitiu evidenciar o processo de transformação pelo qual passa a natureza humana decorrente, sobretudo, do primeiro conflito relatado por Rousseau, o que se dá entre o homem natural e o próprio meio em que vive. Pode-se lembrar o comentário de Radica (2008, p.69) acerca da explicação de Rousseau para o advento da sociabilidade e o despertar das potencialidades humanas cuja base remete muito mais aos “acazos” do que a “causas”. O que importa neste momento é destacar que há variabilidade na natureza humana. Rousseau parte do amor de si e da piedade para caracterizar seu homem natural. Mas, logo que os “acazos” forcem a saída do puro estado de natureza promovendo a convivência mais prolongada, ele mostra que houve um lento processo de transformação do amor de si em amor-próprio e o conseqüente desaparecimento da piedade.

É por responder às adversidades do próprio meio onde vive (estado de natureza) que os homens despertam a perfectibilidade, imprimindo movimento e dinamismo à natureza humana. Se antes ele vivia só, isolado e sem representação de si mesmo, uma vez que a razão era faculdade ainda ausente, com os contatos prolongados há importantes alterações psicológicas. O modo de vida dos homens se altera. Com o despertar das faculdades cada um vai tomando consciência de si mesmo e dos outros. É num mesmo processo, portanto, que o homem toma consciência de si, forma sua identidade e introduz as diferenças. Frente a esse processo todo Radica (2008, p.117) destaca que a consciência da própria identidade não é neutra, mas se opera pela via da comparação. Foi preciso o despertar da racionalidade para que os homens pudessem olhar o outro, comparar e ver, tanto as similaridades, quanto as diferenças. Claro, na reconstrução hipotética que Rousseau apresenta, sobretudo no DSD, o foco recai muito mais sobre o processo de percepção das diferenças e das desigualdades. Evidentemente, todo esse processo evolutivo dos seres humanos é variável e dependente da existência da sociedade (mesmo que

ainda não se esteja falando da sociedade civil). Todo desenvolvimento poderia ter se dado de modo a privilegiar a natureza humana original. Mas, Rousseau demonstra que, na prática, não foi assim que aconteceu.

As qualidades positivas rapidamente são sufocadas pela ação das paixões, pela aquisição dos vícios, pelo acúmulo de necessidades. Em síntese, pode-se afirmar que o núcleo central de toda crítica que Rousseau estabelece à associação e ao desenvolvimento humano, como ele se deu, está no processo de degradação do amor de si em amor-próprio. É esta alteração que marca de modo mais explícito a saída do homem do estado de natureza e o ingresso no estado de guerra. Viroli (1988, p.107) demonstra que isso ocorre, sobretudo, por que na fase final do processo civilizatório os homens estão assediados por duas paixões imoderadas, o amor-próprio e a ambição. Ambas estão situadas na origem da desordem presente já neste estágio de vida.

O que não se pode esquecer é que os homens se associaram por que encontraram um interesse comum entre eles. E, se estão imersos em conflitos generalizados, o estado de guerra, é por que esse interesse comum de alguma forma é contraditório. No DSD essa questão fica evidenciada nesta passagem:

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, 1991, p.261, grifo nosso)¹⁴⁸.

Santillán (1988, p.73) ressalta que este “interesse comum” que motiva o agir dos homens, também desperta neles dois sentimentos contraditórios: o desejo de união e, paralelamente, a desconfiança. Na sequência do texto citado o próprio Rousseau menciona esses dois elementos que se opõem ao informar que as associações perduravam enquanto se fazia presente a necessidade que os reunira. No caso da desconfiança, Rousseau (1991, p.261)¹⁴⁹ reforça que ela decorre do fato de cada um buscar “vantagens” para si, tanto agindo “abertamente” quanto por “habilidade e sutileza”. As associações propiciaram, sim, melhores condições para a satisfação das necessidades. Mas, simultaneamente, também foram as responsáveis

¹⁴⁸ “Instruit par l’expérience que l’amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l’intérêt commun devoit le faire compter sur l’assistance de sees semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devoit le faire défier d’eux” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.166)

¹⁴⁹ “[...] avantages, soit à force ouverte, s’il croyoit le pouvoir; soit par adresse et subtilité [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.166).

pelo aumento da dependência, pelas desigualdades e vícios. Com a introdução da propriedade e do trabalho, com a invenção das duas artes - agricultura e metalurgia - , os homens encontraram-se “civilizados”; mas, ao mesmo tempo, “perderam o gênero humano”, diz Rousseau (1991, p.265)¹⁵⁰. Cabe à propriedade, neste contexto, a responsabilidade pelo estado de guerra. Deve-se a ela o “rompimento da igualdade” e a “pior desordem”. Rousseau prossegue na sua crítica e diz:

[...] 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 o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos (1991, p.268)¹⁵¹.

Interessante observar que a condição proposta por Rousseau, a de “rico” ou “pobre”, é fundamentada na propriedade, ou seja, os homens estão postos numa nova condição de vida onde o que os distingue entre si é o “ter” ou “não ter”. Outro elemento importante é que, ao mesmo tempo em que a propriedade rompe em definitivo com a condição de igualdade que havia no puro estado de natureza, ela também recoloca “ricos” e “pobres” numa situação igual, desta vez em relação aos riscos, uma vez que ambos podem se utilizar da força para resolver os impasses entre o “direito do mais forte” e aquele do “primeiro ocupante”. É justamente dessa igual possibilidade de fazerem uso da força que decorrem os “conflitos perpétuos”. O estado de guerra, portanto, nada mais é do que o triunfo do amor-próprio que torna cada um essencialmente egoísta e orienta os homens a definir o interesse particular como guia privilegiado do seu agir. Neste cenário, Rousseau escolhe a propriedade para ser o objeto motivador da generalização dos conflitos entre interesses.

No puro estado de natureza não havia conflitos ou guerra uma vez que a propriedade era inexistente. Significa que faltava um objeto para que os homens estabelecessem os conflitos. Também no C.S. Rousseau ressalta este aspecto ao escrever, no Livro I, que os homens, no estado de natureza, em absoluto são inimigos.

É a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente de relações reais, não pode existir a guerra particular ou de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual

¹⁵⁰ “La Métallurgie et l’agriculture furent les deux arts dont l’invention produisit cette grande révolution. Pour le Poète, c’est l’or et l’argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre-humain [...]”(O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.171).

¹⁵¹ “[...] c’est ainsi que les usurpations des riches, les Brigandages des Pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore foible de la justice, rendirent les hommes avares, ambitieux, et méchants. Is s’élevoit entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminoit que par des combats et des meurtres” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.176).

não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis (1991, p.28)¹⁵².

No final do período civilizatório, evidentemente, os conflitos generalizados são possíveis uma vez que os homens estão de posse de todas as suas faculdades, vivem associados e já introduziram a propriedade. No que se refere ao estado social a guerra não seria possível, no parecer de Rousseau, uma vez que nele as relações deveriam ser reguladas pela lei, não podendo cada um querer tornar-se juiz, advogando em causa própria.

Rousseau demonstra que o estado de guerra nada mais é do que o resultado da ação do amor-próprio que torna os homens rivais ou inimigos ao introduzir entre eles a competição, a ambição. Não é à toa que ele informa, no DSD, que o homem selvagem, após ter comido, fica em paz, amigo de todos os outros seres. O estado de associação, contudo, após a introdução da propriedade, é instável. Claro, trata-se aqui de uma propriedade nascente ou inicial, uma vez que não há, nesta etapa de vida, regras instituídas para garanti-la perante os demais. Os conflitos, aliás, ocorrem justamente por que todos querem que a propriedade seja defendida, mas não há condições e nem limites quantitativos estabelecidos, como observa Radica. Para ela,

A propriedade não é mais garantia para ninguém, e quando as terras são enfim todas ocupadas, alguns indivíduos argumentam de uma terceira fonte da propriedade: após o direito do primeiro ocupante, do direito conferido pelo trabalho, o direito do mais forte complica as relações entre os homens pelos conflitos e lutas violentas (RADICA, 2008, p.127).

Na teoria de Rousseau, portanto, a propriedade se constitui como objeto privilegiado para o conflito entre interesses. A razão principal para a crítica deve-se ao fato dela instituir outra forma de desigualdade, a que se evidencia entre proprietários e não proprietários, ou seja, entre ricos e pobres (SANTILLÁN, 1988, p.75). O reflexo imediato da propriedade é trazer o reconhecimento público da desigualdade. Os detentores da propriedade logo estabelecem seu domínio e, com isso, há perda da liberdade. “Os ricos, de sua parte, nem bem experimentaram o prazer de dominar, logo desdenharam todos os outros [...] só pensaram em subjugar

¹⁵² “C’est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre, et l’état de guerre ne pouvant noître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d’homme à home ne peut exister, ni dans l’état de nature où il n’y appoint de propriété constatne, ni dans l’état social où tout est sous l’autorité des loix” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.357).

e dominar seus vizinhos [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.268)¹⁵³. Rousseau estabelece estreita ligação entre a propriedade, o desenvolvimento das desigualdades (ricos e pobres, ou, proprietários e não proprietários) e a dependência (perda da liberdade). Se, como enfatiza Radica (2008, p.127), as relações se tornam complicadas, pelos conflitos e lutas violentas, é por que foi preciso utilizar o “direito do mais forte” na tentativa de garantir a propriedade. Tal fato ocorre por que os seres humanos estão vivendo em associação, mas não há ainda o estado político e a lei para oferecer garantias a todos.

Não se pode, contudo, a partir dessa crítica, deduzir que Rousseau é contrário à propriedade. No *Discurso Sobre a Economia Política*, por exemplo, encontramos afirmações que evidenciam que ela tem papel importante na sua teoria. Ali ele informa que “[...] a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil [...]” e se constitui como o direito “[...] mais sagrado entre todos os direitos dos cidadãos [...]” (1996, p.42/3)¹⁵⁴. O problema todo é que, sendo os talentos desiguais, a “proporção [...] logo se rompeu” (ROUSSEAU, 1991, p.266)¹⁵⁵. Não é por acaso que Rousseau declara no DSD que o fundador da sociedade civil foi aquele que, tendo cercado um “terreno”, declarou “isto é meu”. Quando alguns cercaram as terras, apossando-se delas, e a maioria aceitou o discurso que proferia “é meu”, como se a apropriação fosse ato legítimo, permitiram que a harmonia fosse rompida. A partir de então, as desigualdades e a opressão se desenvolveram simultaneamente e sujeitaram a maioria (pobres – os que não têm) ao domínio de poucos (ricos - os que têm). O estabelecimento da propriedade, portanto, pode ser compreendido como a base real para a desigualdade de poder efetivando-se no campo por excelência para o conflito entre interesses.

A ideia de propriedade, para Rousseau, formou-se lentamente e se consolida somente no terceiro estágio do estado de natureza, que culmina com o estado de guerra. No DSD ele indica que “[...] essa ideia de propriedade [...] não se formou

¹⁵³ “Les riches de leur côté connoissent à peine le plaisir de dominer, qu'ils méprisent bientôt tous les autres, [...] ils ne songent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.175).

¹⁵⁴ “Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens [...] la propriété est le vrai fondement de la société civile [...]” (O.C., III, *Sur L'Économie Politique*, p.263).

¹⁵⁵ “Les choses em cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux [...]; mais la proportion que rien ne maintenoit, fut bientôt rompue [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.174).

repentinamente no espírito humano” (1991, p.259/60)¹⁵⁶. Somente após um longo processo evolutivo, de obter “muitos progressos”, os homens chegaram, finalmente, ao “último termo” do estado de natureza. Referindo-se a este estágio, na *Carta a Beaumont* (2005, p.49)¹⁵⁷, Rousseau o caracteriza como o momento em que todos os interesses particulares “se chocam” uma vez que o amor de si “se transforma em amor-próprio”. É a fase na qual os homens, que eram bons, tornaram-se maus. Nesta obra ele ainda comenta que seu livro (o *Emílio*), “[...] se dedica à busca do que seria necessário fazer para impedi-los de terminar desta forma” (ROUSSEAU, 2005, p.49)¹⁵⁸. No DSD, contudo, a tarefa era outra e ele se ateuve à proposta do rico, ou seja, o pacto social que deu origem à sociedade civil histórica.

O que se pode observar a partir destes elementos é que no estágio final do estado de natureza há um expressivo desequilíbrio entre os homens, decorrente da propriedade, das desigualdades, dos vícios e da opressão, de tal modo que Rousseau precisou incluir no seu relato uma solução que permitisse resolver os impasses instaurados entre todos. A lógica autodestrutiva dessa fase final, quando os conflitos são generalizados e colocam a todos sob risco constante, torna necessária a instituição da sociedade civil. O reconhecimento da propriedade, sobretudo, exige uma nova regra de justiça para legitimá-la. Nos estágios anteriores, o do puro estado de natureza e o da sociedade nascente, comenta Fortes (1976, p.121), o combate às manifestações do amor-próprio não tinha um caráter político. No puro estado de natureza, por exemplo, a piedade moderava a ação do amor de si e impedia que os homens se opusessem entre si. Foi o que Rousseau informou no *Segundo Discurso* quando mostrou que ela ocupava o “lugar das leis, dos costumes e da virtude”. Até aqui a própria natureza era o freio suficiente para conter os seres humanos.

Na segunda fase, contudo, a da sociedade nascente, quando as “ofensas se tornavam mais frequentes”, coube “ao terror das vinganças ocupar o lugar e freio das leis” (ROUSSEAU, 1991, p.264)¹⁵⁹. A piedade já estava sendo alterada e o ser

¹⁵⁶ “[...] car cet idée de propriété, [...], ne se forma pas tout d’un coup dans l’esprit humain” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.164).

¹⁵⁷ “Quand enfin tous les intérêts particuliers agités s’entrechoquent, quand l’amour de soi mis en fermentation devient amour-propre [...]” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.937).

¹⁵⁸ “C’est à chercher comment il faudroit s’y prendre pour les empêcher de devenir tels, que j’ai consacré mon Livre” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.937).

¹⁵⁹ “[...] la bonté convenable au pur état de Nature n’étoit plus celle qui convenoit à la Société naissante; qu’il falloit que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d’offenser devenoient plus fréquentes, et que c’étoit à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des Loix” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.170/1).

humano encontrava-se numa “posição média”, que Rousseau situa “entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor-próprio”. Deve ter sido essa, diz ele, a “época mais feliz e a mais duradoura” (1991, p.264)¹⁶⁰. Mas, ultrapassando estes estágios, os freios mencionados tornaram-se ineficazes para conter a ação desmedida e contínua do amor-próprio. Fez-se necessário encontrar um novo freio. A instituição do espaço político, no entendimento de Fortes (1976, p.121), tem como limite inferior o estado de guerra que se segue ao da sociedade nascente. Como Rousseau nega à humanidade a possibilidade de “voltar sobre seus passos”, foi preciso buscar uma solução razoável para os impasses. O primeiro contrato que Rousseau apresenta, o “pacto social do rico”, se origina dessa situação de fato onde as desigualdades já estão constituídas e o amor-próprio age incessantemente como guia de todos.

Estando de posse da plena racionalidade Rousseau imputa aos sujeitos, imersos nesta situação calamitosa, decorrente dos conflitos generalizados, a responsabilidade por refletirem sobre “tão miserável situação”. Segundo ele, os ricos perceberam primeiro as desvantagens de uma “guerra perpétua”, sobretudo por que, no caso deles, o risco a que estavam submetidos era duplo, ou seja, havia “tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares” (ROUSSEAU, 1991, p.268)¹⁶¹. Eles bem sabiam que suas “usurpações” estavam “apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se” (ROUSSEAU, 1991, p.268)¹⁶². Não foi difícil perceber a instabilidade do “direito” garantido pelo uso da força, pois se ela poderia ser utilizada para manter as usurpações, da mesma forma poderia se tornar instrumento para os que reivindicavam para si posses que ainda não tinham.

Como os ricos estavam “Destituídos de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se”, diz Rousseau (1991, p.268)¹⁶³, fizeram uso

¹⁶⁰ “[...] ce période de développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l’indolence de l’état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l’époque la plus heureuse, et la plus durable” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.171).

¹⁶¹ “Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur étoit désavantageuse une guerre perpétuelle don’t ils faisoient seuls tous les fraix, et dans laquelle le risque de la vie étoit commun, et celui des biens, particulier” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.176).

¹⁶² “D’ailleurs, quelque couleur qu’ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentoient assés qu’elles n’étoient établies que sur un droit précaire et abusif, et que n’ayant été acquises que par la force, la force pouvoit les leur ôter sans qu’ils eussent raison de s’en plaindre” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.176).

¹⁶³ “Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre; [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.177).

da razão e conceberam o pacto social que originaria a sociedade civil. A promessa do rico era a de restabelecer a paz e a segurança. Em síntese, a proposta apresentada foi assim descrita por Rousseau:

‘Unamo-nos’, disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituímos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna (ROUSSEAU, 1991, p.269)¹⁶⁴.

A proposta, convincente, logo contou com o apoio de todos. Na análise de Rousseau é possível perceber que o rico faz uso de um discurso persuasivo para enganar “homens grosseiros, fáceis de seduzir” (1991, p.269)¹⁶⁵. Por esta razão, ele critica duramente este pacto social designando-o como o projeto “mais excogitado” proposto até então.

Quando Rousseau evidencia, na proposta do rico, a “paz” e a “concórdia eterna” como principal vantagem da união, mostra que o pacto social surge com o propósito de resolver os impasses oriundos dos antagonismos entre interesses que geravam os conflitos. Mas, o resultado obtido não foi condizente com as promessas. O fato é que “Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.269)¹⁶⁶. Os homens, evidentemente, já possuíam razão o bastante para reconhecer as “vantagens de um estabelecimento político”, mas, diz Rousseau, faltava a “suficiente experiência para prever-lhe os perigos” (1991, p.269)¹⁶⁷. Como poderiam antever os riscos da associação que estava a ser instituída

¹⁶⁴ “‘Unissons-nous’, leur dit-il, ‘pour garantir de l’oppression les foibles, contenir les ambitieux, et assûrer à chacun la possession de ce qui lui appartient: Instituons des réglemens de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous mêmes, rassemblons les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Loix, qui protège et défende tous les membres de l’association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.177).

¹⁶⁵ “Il en falut beaucoup moins que l’équivalent de ce Discours pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.177).

¹⁶⁶ “Tous coururent au devant de leurs fers croyant assûrer leur liberté [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.177).

¹⁶⁷ “[...] car avec assés de raison pour sentir les avantages d’un établissement politique, ils n’avoient pas assés d’experiance pour en prévoir les dangers [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.177/8).

nos moldes do pacto proposto pelo rico? Os que tinham mais condições de observar os riscos foram justamente os que propuseram o pacto.

Mesmo que assuma postura crítica diante do pacto proposto pelo rico Rousseau reconhece que foi por meio dele que se originou a sociedade civil. Não há sociedade natural e o poder político é instituído em bases laicas, ressalta Derathé (2009, p.82). É a convenção, que implica na capacidade dos indivíduos estabelecerem um acordo entre si (encontrar um interesse comum), que origina a sociedade civil. Na prática, evidentemente, a sociedade fundada não cumpre com a motivação dos associados que, ao firmarem o acordo, esperavam ver defendidos “todos os membros da associação”, governados por “sábias leis”.

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que 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, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (ROUSSEAU, 1991, p.269/70)¹⁶⁸.

Percebe-se que Rousseau menciona importantes perdas, o que motiva sua crítica à sociedade assim instituída. É o caso da liberdade e da igualdade. Da mesma forma, a desordem e as desigualdades não foram resolvidas, mas legitimadas. Por fim, os conflitos permanecem e, pior, com “novos entraves” para os fracos (pobres) e “novas forças” para os ricos. Em definitivo, comenta Ezcurra (1996, p.27), “o caminho percorrido mostra que a História da Humanidade é um processo de degeneração”.

Apesar disso, contudo, ele reconhece que o pacto do rico é instrumento juridicamente válido uma vez que transformou um estado de fato em ordem jurídica, dando nascimento à sociedade civil; mas, o declara ilícito. A questão toda está no fato da sociedade ter sido instituída prometendo benefícios iguais a todos, enquanto que na prática concedeu privilégios para poucos em detrimento do maior número. Para Santillán (1988, p.78), “[...] nenhum contrato pode ser legítimo como projeto de vida coletiva, se na base subsistem a opressão e as desigualdades”. A principal razão para que Rousseau declare este pacto como ilegítimo deve-se ao fato dele acarretar uma perda irremediável, ou seja, a da liberdade que, para ele, é a “mais nobre das faculdades do homem”. Sendo a liberdade um bem “essencial da natureza”, destituir-

¹⁶⁸ “Telle fut, ou dut être l’origine de la Société et des Loix, qui donnèrent de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l’inégalité, d’une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.178).

se dela significaria “anular-se”, o que equivaleria a “degradar a natureza” (ROUSSEAU, 1991, p.274/5)¹⁶⁹. No C.S. Rousseau é ainda mais enfático ao informar que “[...] o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*” (1991, p.66, grifo do autor)¹⁷⁰. Pela análise de Rousseau foram justamente estes os dois bens que ficaram absolutamente comprometidos após a instituição do corpo político.

Para Goldschmidt (1983, p.574) toda conjectura de Rousseau no DSD, que vai desde a detalhada descrição do período civilizatório chegando ao estado de guerra e ao pacto proposto pelo rico, tem como propósito demonstrar um fato: que o estabelecimento político foi “útil” para o rico e “prejudicial” para o pobre. Se Rousseau condena a sociedade instituída a partir do pacto do rico, caracterizando-a como corrupta é, sobretudo, por que ela se tornou o reino da desigualdade e da opressão, agora legitimadas pela força da lei. No DSD ele questiona: “Com efeito, por que se darem a superiores, senão para defender-se da opressão e proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas que, por assim dizer, representam os elementos constitutivos de seu ser?” (1991, p. 272)¹⁷¹. Na sequência do mesmo parágrafo ele prossegue informando que é incontestável e “máxima de todo direito político que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados” (ROUSSEAU, 1991, p.272)¹⁷².

O pacto do rico, contudo, foi possível por que esteve baseado num discurso convincente, mesmo que enganador, de tal modo que Rousseau o declara ilegítimo, pelos seus efeitos posteriores. Monteagudo destaca que toda descrição que Rousseau faz no *Segundo Discurso* é uma forma de diagnóstico. Para ele, Rousseau apresenta uma “[...] visão da história pela qual todo movimento histórico se dá por meio do conflito de interesses. Se não há conflito, não há história, há estabilidade.

¹⁶⁹ “Je ne m’arrêterai point à rechercher si, la liberté, étant la plus noble des facultés de l’homme, ce n’est pas dégrader sa Nature, [...], que de renoncer sans reserve au plus précieux de tous ses dons [...]” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.183).

¹⁷⁰ “Si l’on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu’il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté*, et l’*égalité*” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.391, grifo do autor).

¹⁷¹ “En effet, pourquoi se sont ils donné des supérieurs, si ce n’est pour les défendre contre l’oppression, et protéger leurs biens, leurs libertés, et leurs vies, qui sont, pour ainsi dire, les éléments constitutifs de leur être?” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.180/1).

¹⁷² “Il est donc incontestable, et c’est la maxime fondamentale de tout le Droit Politique, que les Peuples se sont donné des Chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.181).

Mas, o conflito é inevitável” (MONTEAGUDO, 2006, p.145). Por mais que Rousseau conteste e condene a ação do amor-próprio, que torna o homem mau e imerso em conflitos, ele também reconhece que cabe a estes imprimir movimento à história. É importante salientar que todo processo evolutivo se dá tendo por base aquele primeiro conflito vivenciado pelo homem natural, ou seja, o que rompeu com a harmonia existente entre ele e o meio natural. É dessa primeira contraposição, decorrente dos “acazos”, que se dá toda evolução dos homens, visto que a partir disso a perfectibilidade é despertada e, com ela, a história pode começar a ser descrita. Se assim não fosse, por que os homens iriam sair do puro estado de natureza? Na perspectiva de Rousseau, portanto, cabe ao conflito se constituir em motor para o desenrolar da história. Se Rousseau a relata de modo tão pessimista e crítico é por que, na sua análise, ela não se deu de modo a privilegiar a natureza humana original. Se os homens, que eram bons, se tornaram maus, egoístas e ambiciosos, passa a ser compreensível que a solução proposta para resolver os conflitos generalizados do estado de guerra, o pacto social do rico, também seja merecedora de contestações.

Ocorre que a situação concreta do homem civil, na perspectiva da análise rousseuniana, demonstra que a sociedade real não foi constituída de modo a privilegiar os bens essenciais e constitutivos da natureza humana, a “liberdade e a vida”. A “máxima para todo direito político”, a defesa da liberdade, não tem sido observada no interior da ordem política. Para melhor compreensão destes elementos, de modo particular, a crítica à sociedade e ao homem civil degradado, segundo os termos de Rousseau, passa-se a abordar, com maior detalhamento, a vida em sociedade. Será preciso demonstrar as razões para a desordem social, bem como os fatores que desencadeiam os conflitos. Também se faz necessário analisar os conflitos, tanto os que ocorrem no interior do sujeito quanto os que se explicitam no espaço coletivo (política). É fundamental, na sequência do capítulo, abordar os antagonismos existentes entre os sujeitos e seus reflexos para a vida no Estado.

3.2 DUALISMO ANTROPOLÓGICO E CONFLITOS NAS RELAÇÕES SOCIAIS

O relato abordado até o momento permite evidenciar que o processo evolutivo dos homens, desde que se rompeu o equilíbrio entre o indivíduo e o meio natural até

a instituição da sociedade civil, por intermédio do pacto proposto pelo “rico”, se faz marcado por contraposições. É, sobretudo, o *Segundo Discurso* que explicita algumas dessas contraposições decorrentes do despertar da perfectibilidade, dentre as quais sobressaem as que se dão entre ser e parecer; independência natural e dependência social; a paz do estado de natureza e os conflitos no estado civil... Vimos que, se, por um lado, a convivência permitiu o surgimento dos “mais doces sentimentos” conhecidos pelos homens, o “amor conjugal e o amor paterno”, de outra parte, a introdução de “comodidades” também trouxe “o primeiro jugo” e a “primeira fonte de males”. Rousseau ainda mostra que a introdução de “uma espécie de propriedade” veio acompanhada de “*querelles e combats*”¹⁷³. Já evidenciamos que a instituição da sociedade civil tornou-se necessária uma vez que, no decorrer do processo civilizatório, os homens se tornaram “sanguinários e cruéis”. A questão que se coloca neste instante do relato é avaliar se a sociedade fundada a partir do pacto do rico oferece condições para resolver estes conflitos - “*querelles e combats*” -, instaurados entre os homens e a conseqüente desordem social. Em síntese, significa avaliar a clássica constatação de Rousseau, ou seja, que nas “instituições humanas” tudo se reduz a “loucura e contradição” (ROUSSEAU, 1995, p.73)¹⁷⁴.

É importante ressaltar que o uso do termo desordem, neste contexto, não se aplica necessariamente em contraposição com o da ordem natural, compreendida como expressão da harmonia, mas, como destaca Viroli (1988, p.76), relaciona-se com o conflito, categoria central para esta tese. Pode-se expressar essa relação evidenciando que a desordem reside na desunião presente entre os homens associados, enquanto que o conflito se origina na procura pela superioridade (VIROLI, 1988, p.78). Já demonstramos que assim que os homens lançam o olhar sobre os outros e aprendem a comparar introduzem em seus corações o desejo de superioridade, ou seja, pelo “primeiro lugar”. É o ponto da alteração do “amor de si” em “amor-próprio” cujo efeito posterior é originar as paixões que dele dependem. A seqüência dessa passagem do DSD é fundamental para a análise do tema dos conflitos e desordens uma vez que Rousseau destaca que estas paixões poderão ser

¹⁷³ “[...] et qui introduisit une sorte de propriété; d’où peut-être naquirent déjà bien des querelles et Combats” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.167).

¹⁷⁴ “Tout n’est que folie et contradiction dans les institutions humaines” (O.C., IV, *Émile*, p.306).

“humanas e doces”, ou, “cruéis e malélicas”. Essa definição depende de qual “lugar ele julgará ser o seu entre os homens” (ROUSSEAU, 1995, p.309)¹⁷⁵.

O propósito de Rousseau é guiar os sujeitos nesta busca pelo “lugar entre os homens” e, para isso, ele recorda que inicialmente foi preciso mostrar os homens pelos “acidentes comuns à espécie”. Posteriormente, tornou-se necessário mostrá-los pelas “suas diferenças”. Nisto consiste, diz ele, a medida da “desigualdade natural e civil, assim como o quadro de toda a ordem social” (ROUSSEAU, 1995, p.309)¹⁷⁶. Já foi possível observar que no estado de natureza as desigualdades naturais não causavam conflitos uma vez que as relações entre os homens eram ocasionais e não permanentes como passam a se constituir, sobretudo, com a instituição da sociedade civil, quando os homens voluntariamente optam pela vida em associação.

O que nos resta aprofundar e compreender melhor é esta passagem problemática da condição de independência natural para a dependência social. Se há desordem nas relações sociais é por que a “sociedade humana” conduz necessariamente “os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.291)¹⁷⁷. Isso ocorre, sobretudo, por que “a razão de cada particular lhe dita máximas diferentemente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da Sociedade” (ROUSSEAU, 1991, p.291)¹⁷⁸. O que motiva o cidadão a agir de tal maneira buscando seu “lucro” na “infelicidade” dos outros? A agir contrariamente aos interesses públicos privilegiando seu interesse particular? Enfim, a tornar conflituosa a existência social? A razão para essa forma de agir, que culmina na desordem social, não pode situar-se exclusivamente em causas exteriores, mas localiza-se, sobretudo, na própria interioridade do homem, uma vez que Rousseau declara que ele só tem “aqueles males que a si mesmo se infligiu” (ROUSSEAU, 1991, p.291)¹⁷⁹. Se a análise de Rousseau faz com que a responsabilidade pelos males

¹⁷⁵ “Mais pour décider si celles de ces passions qui domineront dans son caractere, seront humaines et douces, ou cruelles et malfaisantes [...], il faut savoir à quelle place il se sentira parmi les hommes [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.523).

¹⁷⁶ “Pour le guider dans cette recherche, après lui avoir montré les hommes par les accidens communs à l'espece, il faut maintenant les lui montrer par leurs differences. Ici vient la mesure de l'inégalité naturelle et civile, et le tableau de tout l'ordre social” (O.C., IV, *Émile*, p.524).

¹⁷⁷ “Qu'on admire tant qu'on voudra la Société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entrehaïr à proportion que leurs intérêts se croisent [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.202).

¹⁷⁸ “[...] la raison de chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la raison publique préche au corps de la Société [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.202).

¹⁷⁹ “[...] l'homme n'a guères de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même [...]” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.202).

recaia sobre os homens nos parece adequado buscar também na sua interioridade a causa para os conflitos que tornam as relações sociais tão desordenadas.

No cap. II, do *Ms. de Genebra*, por exemplo, Rousseau comenta que, se observarmos o que resulta da “constituição do homem” nas suas “relações com os semelhantes”, perceberemos que é o contrário do que temos suposto, ou seja, encontraremos que o “progresso da sociedade” sufoca a “humanidade nos corações”, despertando “o interesse pessoal” (ROUSSEAU, 1962, p.173)¹⁸⁰. Em síntese, implica recordar que na filosofia política de Rousseau a ideia de uma sociedade geral do gênero humano não se efetiva, não é possível. Significa que esse homem que vive em sociedade não alia naturalmente seu interesse particular com o bem comum, o que também não ocorria, e nem era necessário, enquanto viveu isolado no estado de independência. É importante destacar que Rousseau está se referindo ao “*homme éclairé et indépendant*” que reconhece que lhe é pedido para conciliar seu interesse com o dos outros, mas mediante essa possibilidade exige garantias: “Ou me dais garantias contra todos os empreendimentos injustos, ou não espereis que eu, de minha parte, me abstenha de praticá-los” (ROUSSEAU, 1962, p.173)¹⁸¹. Este, portanto, é o “cidadão independente e racional” que, na observação de Rousseau, vive na sociedade civil histórica imerso em conflitos uma vez que prevalece em seu agir o interesse particular em detrimento do bem comum.

Se este indivíduo associado tem a capacidade de reconhecer a necessidade do bem comum por que escolhe o interesse particular? A sequência da argumentação exige retomar a concepção de homem apresentada por Rousseau evidenciando o que se pode designar como outro importante elemento para a interpretação de sua obra e para o desenvolvimento desta tese, ou seja, seu dualismo antropológico. Já vimos no cap. anterior que na *Carta a Beaumont* Rousseau indica que “O homem não é um ser simples”, mas composto por duas substâncias. Observamos, ainda, que o “amor de si não é paixão simples”, mas composta por “dois princípios”, a saber, “o ser inteligente e o ser sensível”. É importante lembrar que o “bem-estar” de um não é o mesmo do outro, ou seja, o “apetite dos sentidos conduz ao bem-estar do corpo, e o amor pela

¹⁸⁰ “Observons ensuite ce qui resulte de la constitution de l’homme dans ses rapports avec ses semblables; et, tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l’humanité dans les coeurs, en éveillant l’intérêt personnel [...]” (O.C., III, *Du Contract Social – 1^a version*, p.284).

¹⁸¹ “Ou donnez-moi des garants contre toute entreprise injuste, ou n’espérez pas que je m’en abstienne à mon tour” (O.C., III, *Du Contract Social – 1^a version*, p.285).

ordem, ao da alma”¹⁸². Sendo assim, Gatti (2012, p.54) destaca que o amor-próprio não deve ser compreendido como paixão oposta ao amor de si, mas antes como “a manifestação do ‘amor de si’ no indivíduo que, envolvido nas relações sociais, antepõe o ‘apetite dos sentidos’ ao ‘amor pela ordem’ e, por consequência, se obstina e permanece fechado na sua egoísta particularidade”. Este é o retrato do “homem independente e esclarecido” que, vivendo na sociedade, busca seus próprios interesses às custas dos outros, atitude que “torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que nenhum consiga encontrar seu bem a não ser no mal de outrem [...]” (ROUSSEAU, 2005, p.49)¹⁸³.

Cabe lembrar que, para Rousseau, como o amor de si não é “paixão simples”, mas que tem “dois princípios”, o “ser inteligente” e o “ser sensível”, o bem-estar que cada um deles visa não é o mesmo. Sem distinguir que o amor de si que visa o bem-estar sensual, do corpo, não é o mesmo que visa o bem-estar da alma, o amor à ordem, não chegamos a compreender os conflitos na sociedade, que nada mais são do que a maximização do interesse particular que cada indivíduo faz e que leva todos a tornarem-se potenciais inimigos. O conflito generalizado entre os interesses particulares mostra a ação do amor-próprio, esse impulso egoísta que nasce sobretudo da incapacidade do indivíduo de transcender sua existência como “eu absoluto” para assumir seu “lugar” na sociedade, ou seja, como “parte” integrante do todo maior, o corpo social.

Já observamos que a ação desmedida do amor-próprio nos remete ao nexo que Rousseau estabelece entre razão/ conhecimento, necessidades, paixões e consciência. O que importa ressaltar neste momento é que os interesses se cruzam na medida em que os conhecimentos se estendem (VIROLI, 1988, p.26). Também Gatti (2012, p.119) destaca que a existência moral do indivíduo se articula em torno do conflito que se dá entre a razão e a consciência, elementos fundamentais da “dimensão espiritual”, e as paixões, que são manifestações da “dimensão físico-material”. O amor de si, quando deixa de ser “sentimento absoluto”, que visa a satisfação das “verdadeiras necessidades”, torna-se “orgulho nas grandes almas e vaidade nas pequenas e em todas elas alimenta-se sem parar às custas do próximo”

¹⁸² (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.936).

¹⁸³ “[...] les rend tous ennemis nés les uns des autres et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d’autrui [...]” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.937).

(ROUSSEAU, 1995, p.277)¹⁸⁴. As paixões impedem os homens de conhecer seus verdadeiros interesses, comenta Bazcko (1974, p.19). Quanto mais os homens ampliam seu conhecimentos, quanto mais age a imaginação, quanto mais forte é a ação do amor-próprio, maior se torna a dependência do homem em relação às coisas e/ou aos outros. O homem que vive fora de si, colocando seu interesse em oposição ao interesse dos demais, não efetiva uma sociedade mas, como Rousseau destaca no *Contrato Social*, vive numa “agregação”, onde não existe “nem bem público, nem corpo político” (1991, p.30)¹⁸⁵. Falta, neste contexto, unidade, tanto entre os associados (“liame social”), quanto no interior de cada indivíduo (equilíbrio, harmonia).

Ora, sendo o homem dotado de liberdade, é evidente que ele poderia fazer a escolha pelo bem comum, transcendendo o âmbito do interesse particular, efetivando o laço social necessário à boa ordem política. Mas, justamente por ser livre pode não fazer esta escolha, ou seja, pode optar por não ser livre. No *Emílio*, Rousseau afirma que “É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus” (1995, p.379)¹⁸⁶. É o homem mesmo, portanto, “o autor do mal”. E o “mal geral” não pode ser outro senão a “desordem” (1995, p.379)¹⁸⁷. Não há, portanto, causas determinadas externamente, contingentes ou impessoais, na base dos conflitos e da desordem observada no interior das sociedades reais. Os males sociais tem origem mais profunda, destaca Gatti (2012, p.54), ou seja, estão radicados na estrutura ontológica do sujeito tal como ele é! É o que se pode observar também nesta passagem do *Emílio*: “Que mais podia em nosso favor a potência divina? Podia ela colocar uma *contradição* em nossa natureza e atribuir o mérito de ter bem agido a quem não tivesse o *poder de agir mal?*” (1995, p.378, grifo nosso)¹⁸⁸. A contradição é inerente à natureza humana; a liberdade é dom essencial. Percebe-se relação de interdependência entre elas. A liberdade, portanto, também se constitui em importante noção para a análise do tema dos conflitos em Rousseau.

¹⁸⁴ “[...] l’amour de soi, cessant d’être un sentiment absolu devient orgueil dans les grandes ames, vanité dans les petites, et dans toutes se nourrit sans cesse aux dépens du prochain” (O.C., IV, *Émile*, p.494).

¹⁸⁵ “[...] c’est si l’on veut une aggrégation, mais non pas une association; il n’y a là ni bien public ni corps politique” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.359).

¹⁸⁶ “C’est l’abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants” (O.C., IV, p.587).

¹⁸⁷ “Homme, ne cherche plus l’auteur du mal, cet auteur c’est toi-même. [...] Le mal général ne peut être que dans le desordre [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.588).

¹⁸⁸ “Que pouvoit de plus en nôtre faveur la puissance divine elle-même? Pouvoit-elle mettre de la contradiction dans nôtre nature et donner le prix d’avoir bien fait à qui n’eut pas le pouvoir de mal faire?” (O.C., IV, *Émile*, p.587).

Quando Rousseau aborda os conflitos sociais decorrentes dos “interesses que se cruzam” coloca em evidência o indivíduo que, estando associado, insiste em manter seu “eu absoluto”, fechado no amor de si puramente material (“ser sensível”), incapaz de transcender-se e “amar a ordem” (“ser inteligente”). Por esta razão, diz Rousseau, aquele que na “ordem civil” quer manter a primazia dos sentimentos da natureza “não sabe o que quer”. Quem assim opta agir estará sempre “em contradição consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1995, p.12)¹⁸⁹. E aqui emerge outro conceito-chave diretamente atrelado ao conflito, à liberdade e ao dualismo antropológico, isto é, o da contradição. A constituição humana, os “homens tais como são”, com suas contradições e a conseqüente desarmonia interna, é colocada ao centro da discussão sobre os conflitos e a desordem social.

Já enfatizamos que essa característica inerente aos humanos, que dificulta o agir em sociedade como parte integrante do todo deriva, em particular, da ação desmedida do amor-próprio. Mas, há outro aspecto indicado por Rousseau que precisa ser retomado como parâmetro fundamental para o debate sobre os conflitos. Se os homens encontram-se em contradição, divididos entre seus interesses particulares e o interesse comum é, sobretudo, pelo fato de que naturalmente são seres “fracos”. E o que seria um homem fraco?, questiona Rousseau, no *Emílio*. Antes de responder ele destaca que o termo “fraqueza” indica uma “relação”. Se há relação é preciso explicitar que “partes” estão envolvidas. Vejamos a sequência da citação: “Aquele cuja força excede as necessidades [...], é um ser forte; aquele cujas necessidades excedem a força [...] é um ser fraco” (ROUSSEAU, 1995, p.71)¹⁹⁰. A “relação” que indica “força” ou “fraqueza” se dá, portanto, entre o “ser” e suas “necessidades”. O homem forte se “contenta em ser o que é” enquanto que o fraco deseja “erguer-se acima da humanidade”. Ampliar as “faculdades”, prossegue Rousseau, não amplia “forças” se o “orgulho se amplia mais do que elas” (1995, p.71)¹⁹¹.

Em outra passagem da mesma obra Rousseau prossegue abordando a fraqueza do homem e vai além da relação entre forças e necessidades explicitando

¹⁸⁹ Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentimens de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.249).

¹⁹⁰ “Celui dont la force passe les besoins [...] est un être fort. Celui dont les besoins passent la force, [...] c'est un être foible” (O.C., IV, *Émile*, p.305).

¹⁹¹ N'allez donc pas vous figurer qu'en étendant vos facultés vous étendez vos forces; vous les diminuez, au contraire, si votre orgueil s'étend plus qu'elles” (O.C., IV, *Émile*, p.305).

agora sua origem. Diz ele: “De onde provém a fraqueza do homem? Da desigualdade existente entre a sua força e os seus desejos. Nossas paixões tornam-nos fracos, pois para satisfazê-las precisaríamos de mais forças do que as que a natureza nos deu” (ROUSSEAU, 1995, p.201)¹⁹². Vale destacar, também nesta passagem, a questão da “desigualdade” entre forças e desejos e a ação das paixões. Enquanto os homens estiveram limitados às necessidades naturais, decorrentes do amor de si, que visavam à conservação (fome, repouso, alimentação), a relação entre forças e desejos manteve-se em equilíbrio e não afetou a liberdade. Mas, a fraqueza vem menos da “natureza” do que de nossa “ambição” (*cupidité*). O que se percebe é que as necessidades que nos tornam dependentes da presença dos outros para serem satisfeitas não surgem do acaso, mas são acompanhadas da ação desmedida da paixão do amor-próprio.

Sabemos que, para Rousseau, a origem das paixões está na necessidade. Mas, é a “imaginação” que determina sua “inclinação”. Ele imputa aos “erros da imaginação” a responsabilidade por transformar em “vícios” as “paixões” (ROUSSEAU, 1995, 284)¹⁹³. Para saber se as paixões que prevalecem são “humanas e doces” ou “cruéis e maléficas” retornamos à proposta de Rousseau quando desafia *Emílio* a saber “que lugar ele julgará ser o seu em meio aos homens”. Ora, se a vida na sociedade é caracterizada pelos conflitos entre interesses, pela desordem nas relações, isso deve-se ao fato de cada um manter-se como “eu absoluto” e reportar o todo para si ao invés de tornar-se “relativo”, transferindo o “eu para a unidade comum”. No diagnóstico rousseauiano faltou “desnaturar” os homens (ROUSSEAU, 1995, p.11)¹⁹⁴. O pacto social proposto pela figura do “rico” institui a sociedade, mas não transforma de imediato homens naturais, independentes, em cidadãos capazes de convivência harmoniosa com os demais associados. Prevalecendo as paixões o que se observa é o antagonismo nas relações externas, diz Gatti (2012, p.52), e a laceração na interioridade do indivíduo. Há, portanto, essa possibilidade de interpretar a filosofia política rousseauiana, que remete à dinâmica da interioridade de cada indivíduo e se explicita no agir (exterioridade), que se dá na vida em sociedade.

¹⁹² “D’où vient la foiblesse de l’homme? De l’inégalité qui se trouve entre sa force et ses desirs. Ce sont nos passions qui nous rendent foibles, parce qu’il faudroit pour les contenter plus de forces que ne nous en donna la nature” (O.C., IV, *Émile*, p.426).

¹⁹³ “Ce sont les erreurs de l’imagination qui transforment en vices les passions [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.501).

¹⁹⁴ “Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l’homme [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.249).

Significa considerar, além do processo de socialização, do modo como ele se deu, motivado pelos “acazos” e marcado pelo advento da propriedade, que é no interior do indivíduo que se dá o ato da escolha que conduz à submissão às paixões (ser material), ao invés de seguir a voz da consciência e da razão (ser inteligente).

No *Emílio* Rousseau explicita essa relação entre ambas, dizendo: “A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo. Será espantoso que muitas vezes essas duas linguagens se contradigam?” (ROUSSEAU, 1995, p.386)¹⁹⁵. A questão é que não nos contentamos em “ser o que somos”, mas buscamos um “bem-estar imaginário” e, com esta forma de ser/agir, acabamos nos proporcionando “mil males reais”, diz Rousseau (1995, p.379)¹⁹⁶. Monteagudo (2006, p.96) destaca que o inimigo de uma sociedade é sempre aquele que coloca o interesse particular acima do interesse público. A leitura da obra de Rousseau evidencia que não há inimigo comum às sociedades uma vez que elas são constituídas historicamente. O que se pode apontar é a predominância do interesse particular em detrimento e conflitando com o interesse comum. E, se tal fato ocorre deve-se, sobretudo, por que convivendo as desigualdades agravam-se, diz Reis (2012, p.114), rompendo com a identidade. Os indivíduos voltados a si mesmos, absolutizando seu eu, seus interesses particulares, vêem o outro como concorrente, como obstáculo, e não como concidadão, diz a comentarista. Nesta situação não há reciprocidade, nem bem comum. Como destaca Groethuysen (1983, p.149), faltou o princípio da vida social, isto é, transformar o eu absoluto em eu relativo.

Uma sociedade onde os interesses se cruzam (opõem), comenta Bazcko (1974, p.17), engendra um mundo de aparências, um espaço onde as relações são complexas uma vez que se caracterizam pela dependência, pelo excesso de necessidades artificiais, pelo domínio da opinião. São elementos decorrentes da “fraqueza humana”, mas também da própria organização social uma vez que não se pode esquecer a afirmação de Rousseau que diz: “Tudo é loucura e contradição nas instituições humanas”. É um mundo caótico, da racionalização extrema dos atos individuais, onde o todo é ordenado em prol de cada particular, um mundo de conflitos onde cada um age exclusivamente pelos seus interesses, orientado pela opinião

¹⁹⁵ “La conscience est la voix de l’ame, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent, et alors lequel faut-il écouter?” (O.C., IV, *Émile*, p.594).

¹⁹⁶ “Si nous nous contentions d’être ce que nous sommes, nous n’aurions point à déplorer notre sort; mais pour chercher un bien-être imaginaire nous nous donnons mille maux réels” (O.C., IV, *Émile*, p.588).

alheia, fazendo do outro um meio para a satisfação de suas necessidades. É um mundo com duas características principais, diz Bazcko (1974, p.23): além do conflito entre os interesses particulares de cada um, há o homem em contradição consigo. A “loucura” e a “contradição” das “instituições humanas”, no caso específico, da sociedade instituída com o pacto social do rico, prossegue alterando a natureza humana e torna o homem escravo das paixões, dependente do outro e das próprias leis, injustas por que legitimam desigualdades e não representam o interesse comum.

Na análise de Bazcko (1974, p.292) não se pode compreender os conflitos sem manter presente a dimensão política da existência humana, sem pensar a participação dos homens no interior da associação. Ou seja, falar das instituições humanas implica considerar o sistema de leis, do governo, as divisões sociais, as igrejas, diz o comentarista, visto que todas se relacionam diretamente com o problema fundamental da “coerência interna” das próprias pessoas. A crítica da realidade, portanto, coloca em questão os princípios sociais e morais que constituem a ordem existente cuja implicação maior é colocar o homem em “contradição consigo mesmo”.

O que Rousseau evidencia ao demonstrar a crise da sociedade em conflito e dos homens em contradição é que as instituições reais, tais como são, não promovem a realização autêntica da natureza humana, dos homens como poderiam ser, ou seja, como partes da comunidade, com ela identificando-se. É por observar que “tudo degenera entre as mãos dos homens” (1995, p.7)¹⁹⁷ e por considerar “as diversas posições sociais e os homens que as ocupam”, que Rousseau questiona: “Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem” (1995, p. 374)¹⁹⁸. Na sequência deste parágrafo ele prossegue dizendo que ao “meditar” sobre a “natureza” dos homens descobriu nela “dois princípios distintos”, um dos quais eleva-o ao “amor da justiça” enquanto o outro sujeita-o “ao império dos sentidos”. É em decorrência desses dois “movimentos contrários” que “vejo o bem, amo-o, e faço o mal; sou ativo quando escuto a razão, passivo quando minhas paixões me arrastam, e meu pior

¹⁹⁷ “Tout est bien, sortant des mains de l’auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l’homme” (O.C., IV, *Émile*, p.245).

¹⁹⁸ “Mais quand pour connoître ensuite ma place individuelle dans mon espèce, j’en considère les divers rangs, et les hommes qui les remplissent, que deviens-je? Quel spectacle! Où est l’ordre que j’avois observé? Le tableau de la nature ne m’offroit qu’harmonie et proportions, celui du genre humain ne m’offre que confusion, désordre” (O.C., IV, *Émile*, p.583).

tormento quando sucumbo é sentir que pude resistir” (ROUSSEAU, 1995, p.374/5)¹⁹⁹. A análise retorna ao tema já mencionado do dualismo antropológico e da contradição: “[...] aquele que faz do homem um ser simples resolva estas contradições” (ROUSSEAU, 1995, p.375)²⁰⁰.

A pergunta que emerge destas breves citações é justamente como lidar, no campo político, com estas contradições intrínsecas à natureza humana visto que elas têm sido apontadas por Rousseau como fator preponderante para justificar os conflitos, a desordem social. Neste cenário, é inevitável relembrar outra afirmação de Rousseau quando ele diz que para “viver no mundo” é preciso saber “lidar com os homens”, conhecer o que pode influenciá-los, “calcular a ação e a reação do interesse particular na sociedade civil com uma exatidão tal que raramente nos enganemos em nossos empreendimentos [...]” (ROUSSEAU, 1995, p. 331)²⁰¹. Não podemos perder de vista que ele se refere aos “homens reais, tais como são”, esses que vivem na sociedade histórica, que ele analisa e denuncia como espaço de desordem e corrupção. Esse olhar para os homens “como são” evitará que nos enganemos com os “empreendimentos”; em particular, parece que Rousseau se refere ao de propor a instituição de uma ordem política perfeita, por exemplo. Nas *Confissões* encontramos uma importante afirmação acerca disso quando Rousseau escreve que “Seres perfeitos não estão na natureza” (ROUSSEAU, [s.d.], p.286)²⁰².

Neste sentido, é importante retomar um comentário de Viroli (1988, p.111) visto que ele enfatiza que Rousseau jamais escreveu que a sociedade política, seja ela a real ou a República proposta pelo *Contrato Social*, exige que os indivíduos não tenham interesses particulares. A questão é que, associados, eles não definem um interesse comum e permanecem orientados pelos princípios que serviam de base à conduta do homem natural. Na verdade, quando Rousseau distingue “homem natural” e “homem civil” indica dois modos distintos de conduta. Ao afirmar que o homem que na “ordem civil” quer conservar o “primado do sentimento da natureza não sabe o que

¹⁹⁹ “[...] non, l’homme n’est point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l’aime, et je fais le mal: je suis actif quand j’écoute la raison, passif quand mes passions m’entraînent, et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j’ai pu résister” (O.C., IV, *Émile*, p.583).

²⁰⁰ “[...] celui qui fait de l’homme un être simple lève ces contradictions [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.584).

²⁰¹ “Pour vivre dans le monde il faut savoir traiter avec les hommes, il faut connoître les instrumens qui donnent prise sur eux; il faut calculer l’action et réaction de l’intérêt particulier dans la société civile, et prévoir si juste les événemens qu’on soit rarement trompé dans ses entreprises [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.543).

²⁰² “Les êtres parfaits ne sont pas dans la nature [...]” (O.C., I, *Les Confessions*, p.435).

quer”, ele evidencia que agir conforme seus instintos, orientado exclusivamente pelas determinações do ser físico/material, era adequado enquanto a vida se deu no estado de natureza, sem relações interpessoais. No estado civil, contudo, o que se espera do homem é a capacidade de agir considerando também os outros associados. Como isso não ocorre, Rousseau faz a seguinte constatação:

Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, *jamais será homem, nem cidadão*; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros. Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada (1995, p.12, grifo nosso)²⁰³.

Com esta passagem percebe-se, claramente, a oposição entre homem e cidadão que remete ao conflito entre interesse particular e interesse comum, ou, em outros termos, entre vontade particular e vontade geral, temas essenciais para a filosofia política de Rousseau. É interessante observar que, ao abordar o tema da contradição, Rousseau não o faz de modo hipotético, ou, referindo-se a um modelo de homem ideal. Transparece na citação que a contradição se dá no homem real: um “francês”, um “burguês” ou qualquer outro cidadão cuja existência se dá no interior das sociedades históricas. Murayama (2001, p.29/30) enfatiza que quando este homem, que vive em sociedade, está em contradição interna não é possível falar em cidadão. Como escreve o próprio Rousseau, ele “não será nada”!

Essa contradição se consolida enquanto os indivíduos permanecem fechados em si mesmos, numa existência puramente física, diz Gatti (2012, p.115), maximizando o interesse particular sem considerar os outros. Retornamos à figura do “homem independente e esclarecido” do *Ms. de Genebra* que, mesmo reconhecendo que sua conduta é contrária aos fins da associação, opta pelo seu interesse particular, reportando o todo para si, por que isso lhe parece vantajoso. As inclinações naturais do homem civilizado são nocivas para o corpo político, diz Viroli (1988, p.39), por que elas conduzem os homens a se considerar como um eu absoluto, um inteiro e não um ser relativo, parte de um todo maior.

Essa oposição entre indivíduo e cidadão, entre interesse particular e interesse comum, evidencia que faltou desnaturar o homem para que ele pudesse viver na sociedade. O cidadão em contradição deixa entrever o predomínio das paixões que

²⁰³ “Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses pechans et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un François, un Anglois, un Bourgeois; ce ne sera rien” (O.C., IV, *Émile*, p.249/50).

conflitam com a expressão do amor de si na dimensão “espiritual”, ou seja, com a voz da alma, a consciência, o “verdadeiro guia do homem” (ROUSSEAU, 1995, p.387)²⁰⁴. O amor de si, na sua expressão sensível (amor-próprio, paixões) e na sua expressão inteligente (consciência), deveria permanecer como princípio da conduta individual no interior do Estado. Evidentemente, o indivíduo que deixa prevalecer o domínio das paixões tende a sufocar e minimizar a voz da alma, a consciência, que deveria se constituir em juiz infalível nesta dupla relação do homem consigo e com os semelhantes (VIROLI, 1988, p.27 e 42).

Rousseau, portanto, coloca na base da associação não apenas o interesse, mas também o sentimento. Neste caso, trata-se, em específico, da consciência. No *Emílio*, ao abordar a sociabilidade, ele indica que se considerarmos apenas as “necessidades físicas” veremos que elas “[...] dispersam os homens, em vez de os aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência” (ROUSSEAU, 1995, p.392)²⁰⁵. O homem real que vive na sociedade desordenada, independente e esclarecido, mostra-se incapaz desta dupla relação, consigo e com o outro. Se há conflitos é, sobretudo, por que ele encontra vantagens pessoais ao priorizar seu interesse particular em detrimento do bem coletivo.

Neste cenário, o Estado instituído como espaço para conciliação dos conflitos fracassa por que não realiza o acordo entre interesse particular e interesse público. Não é possível, como destaca Groethuysen (1983, p.81), compor um Estado com homens naturais. A passagem do estado de natureza para o estado civil exige transformação total, afirma o comentarista, fato que não ocorreu. Por esta razão, não há ordem, nem harmonia, nas relações interpessoais. A vontade que prevalece é a do indivíduo que estabelece seu “eu” como um todo perfeito, que visa para si o “primeiro lugar”. É uma conduta que, conflitando com o outro, torna as relações desordenadas, que ameaça a liberdade e a igualdade, fundamentos propostos para a associação. O problema da desordem, na linha interpretativa proposta por Viroli (1988, p.95), se mostra em 3 possibilidades: 1, quando os homens não tem lugares que lhes convém nas classes sociais e nos graus de estima; 2, quando os homens se olham como

²⁰⁴ “[...] mais la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l’homme [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.595).

²⁰⁵ “[...] car à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher. Or c’est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l’impulsion de la conscience” (O.C., IV, *Émile*, p.600).

inimigos na busca por distinções ou preferências; 3, no interior de cada homem quando as paixões dominam sua alma. Poderíamos dizer, em síntese, que as duas primeiras são dependentes, ou, decorrentes, da terceira. Se os homens se tornam inimigos por que buscam o reconhecimento, a estima, o primeiro lugar no todo, é por que as paixões prevalecem e ele não reconhece outro guia para sua conduta que não seja o amor-próprio. Já vimos que o próprio Rousseau demonstra que esta opção decorre da fraqueza inerente à constituição dos homens. Por esta razão, ele não poderia analisar ou propor uma nova sociedade sem considerar os reflexos do interesse particular e da fraqueza humana, sem explicitar as contradições inerentes aos sujeitos que integram as sociedades reais.

Além da fraqueza emerge da leitura da obra de Rousseau, como destaca Gatti (2012, p.57/8), outras duas ideias fundamentais, a saber, a da imperfeição e a da finitude. Evidentemente, pode-se adotar ambas não apenas em referência à própria natureza humana (somos seres finitos, mortais e imperfeitos), mas também para a análise daquilo que resulta do agir dos homens, ou seja, as instituições políticas, visto que são “empreendimentos” humanos, profundamente marcados pelo tempo, pela historicidade, pela antropologia de seus atores (os homens como são). A teoria de Rousseau nos faz ver que a melhor constituição para o Estado é a que se faz considerando a “natureza do homem”. Na base da política emerge a antropologia, não só como elemento norteador mas, também, por vezes, como um limitador do Estado e das leis como poderiam ser! Não se chega à política se não se começar por “conhecer o coração dos homens” (ROUSSEAU, 1995, p.310)²⁰⁶.

O problema das sociedades reais, portanto, é que, nelas, os homens vivem em contradição. Abusando da “liberdade” tornaram-se dependentes das coisas e dos outros. Da dinâmica entre a insuficiência das forças individuais com o excesso de necessidades chega-se à dependência social. Quanto mais nos tornamos inimigos, menos podemos viver sem os outros. “Tais são os primeiros laços da sociedade geral [...]”, diz Rousseau (1962, p. 171)²⁰⁷. Na verdade, não há laços sociais! A vida do homem associado é marcada pelos antagonismos. A conduta dos indivíduos que priorizam seus interesses particulares não concorre para a harmonia, mas para o caos e a desordem!

²⁰⁶ “[...] il faut commencer par connoître le coeur humain” (O.C., IV, *Émile*, p.525).

²⁰⁷ “Tais sont les premiers liens de la société générale [...]” (O.C.,III, *Du Contract Social*, 1^a version, p.282).

Por defender incondicionalmente a liberdade dos homens Rousseau não pode evitar de mostrar que eles, podendo escolher o bem, não o façam! “Se ajo mal, não tenho desculpas; faço-o por que quero [...]” (ROUSSEAU, 1995, p.398)²⁰⁸. O nível mais elevado, o da liberdade moral, que nada mais é do que autonomia/autodeterminação, implica no predomínio da razão e da consciência sobre o império das paixões. A unidade interna remete à exigência de realizar síntese entre as diferentes faculdades do homem. Significa harmonizar as duas vozes do amor de si, a que visa ao bem-estar material e a que busca o amor à ordem. Não é à toa que virtude²⁰⁹, na teoria rousseuniana, remete à força. Se, por um lado, Rousseau (1995, p.53)²¹⁰ mostra que “Toda maldade vem da fraqueza”, por outro, também demonstra que “virtuoso” é o indivíduo “forte”, o que é capaz de “[...] vencer suas afeições, pois então ele segue a razão, a consciência [...]” (1995, p. 627)²¹¹. O que Rousseau exige de Emílio, por exemplo, é que ele seja capaz de escolher o “bem público” que para os outros “só serve de pretexto”. Assim, ele aprenderá a “[...] lutar consigo mesmo, a vencer-se, a sacrificar seu interesse pelo interesse comum” (ROUSSEAU, 1995, p.670)²¹². Reaparece a conexão entre liberdade, contradição e fraqueza.

Neste sentido, vale destacar que mesmo que Gatti (2012) tenha centrado sua análise na interioridade do indivíduo, no dualismo antropológico, para análise do tema do “mal” em Rousseau, ele não deixa de avaliar também a dimensão histórico-social. O que o comentarista evidencia é que a dimensão histórico-social é dependente da antropológica e não vice-versa como interpreta, por exemplo, Starobinski. No intuito de melhor explicitar esta distinção entre os comentaristas retoma-se brevemente algumas ideias de Starobinski uma vez que ele afirma que “O mal se produz pela história e pela sociedade, sem alterar a essência do indivíduo. A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação” (1991, p.31). Nesta perspectiva, sobressai o caráter externo do mal, que corrompe e degrada a bondade original presente na natureza humana original.

²⁰⁸ “Si je fais le mal je n'ai point d'excuse; je le fais parce que je le veux [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.605).

²⁰⁹ O tema da virtude e seu papel na teoria política de Rousseau será aprofundado no próximo capítulo.

²¹⁰ “Tout méchanceté vient de foiblesse [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.288).

²¹¹ “Qu'est-ce donc que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.818).

²¹² “Le bien public, qui ne sert que de pretexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun” (O.C., IV, *Émile*, p.858).

Se, como ressalta Starobinski (1991, p.32), é entre as “mãos do homem, e não em seu coração”, que tudo degenera, Rousseau afirmaria, ao mesmo tempo, a permanência da “inocência essencial” e o “movimento da história”, onde se dá a corrupção moral, os conflitos, a injustiça, entre outros elementos que caracterizam toda crítica rousseauiana. Para explicar o mal, enfatiza Starobinski, Rousseau põe em causa a sociedade. Trata-se, contudo, da sociedade negadora da natureza humana original, a descrita e contestada no DSD. Ora, sendo o mal (conflitos, egoísmo, desigualdades, corrupção...) simples contingência histórica, o que se extrai dessa linha interpretativa é a possibilidade de removê-lo, reconstituir a boa ordem social e política e, com isso, voltar ao que o homem era antes, bom e independente. Neste contexto, recai sobre a política a responsabilidade de retomar os rumos da história, numa boa ordem desta vez, cujo resultado decorrente seria o de restabelecer a natureza humana original. Para Gatti (2012, p.9) essa possibilidade remete a um “projeto totalitário” uma vez que permite deduzir que a felicidade seria possível desde que se realize a transformação no âmbito social, ou seja, externamente aos homens tais como são. Esta hipótese, para Gatti, é no mínimo discutível uma vez que ele demonstra que o centro da filosofia rousseauiana não se dá simplesmente em torno da questão do “pecado social”, mas está antes na ideia de que o mal tem origem na interioridade dos indivíduos.

Se, por um lado, não se pode prescindir da reflexão sobre os fatores externos, visto que eles também tendem a influenciar e incidir na efetivação de uma sociedade (des)ordenada, por outro lado, é impossível negligenciar a centralidade da questão do dualismo antropológico. É fato que a dualidade presente na natureza humana se constitui como ideia essencial para a análise e compreensão dos conflitos uma vez que remete à contradição (interna) que se explicita nas relações conflituosas (externamente).

Sim, o homem é ser dual, caracterizado por contradições, como Rousseau demonstra. E, da desarmonia interna decorrem os conflitos sociais. Mas, o processo histórico, do modo como se deu, motivado pelos “acazos” e “circunstâncias externas” (é o relato do DSD), profundamente marcado pela degeneração do amor de si em amor-próprio, reflete o desenvolvimento das faculdades humanas até o ponto em que chegamos aos homens reais, “tais como são”, observados e duramente criticados por Rousseau. Se, por um lado, ele afirma que o homem não é um “ser simples”, mas um “ser de contradições”, por outro, não se pode esquecer que ele também diz que a

“sociedade deprava e perverte os homens”. Claro, há sempre de se manter presente que toda sociedade é fruto do agir humano. O viés ontológico se articula, portanto, com a leitura histórico-social e é a partir de ambos que é preciso aprofundar a análise da obra de Rousseau para investigar se uma sociedade bem ordenada é possível. Significa, em síntese, analisar se, partindo dos “homens como eles são”, Rousseau poderá chegar a um modelo de Estado como “deveria ser”.

Se os “abusos são inevitáveis”, uma vez que a natureza humana é marcada pelo dualismo antropológico, e se os males sociais, tais como os conflitos, são resultantes do processo histórico do modo como ele se deu, decorrente da ação dos humanos, a questão que orientará a sequência do texto remete à possibilidade de constituir a República e de efetivar uma cidadania, nos moldes propostos por Rousseau, em particular, no C.S. Mesmo que se possa acusar Rousseau de uma certa dose de pessimismo, tanto em relação aos desdobramentos de sua concepção antropológica, quanto ao próprio desenvolvimento da história, não se pode deixar de observar que se assim não fosse ele tenderia ao determinismo, seja ele antropológico ou social. Para manter a coerência interna de sua obra os homens não poderiam ser outros senão esses que eles são – dotados de liberdade, mas fracos e contraditórios -, e, por isso mesmo, a sociedade real só poderia realizar-se tal como é, um espaço de conflitos e desordens. Se assim não fosse, a liberdade estaria irremediavelmente condenada.

A verdadeira política, por sua vez, precisa tratar a natural “preferência por si”, sem perder de vista a possibilidade de convivência do interesse pessoal com a justiça e a própria liberdade. Mesmo que Rousseau tenha reconhecido nos homens essa constante tensão interna da qual decorrem vínculos impeditivos entre a imperfeição da natureza humana e o artifício político, é preciso manter o desafio e, no próximo capítulo, aprofundar a reflexão em torno dos meios por ele propostos para, como ressalta Gatti (2012, p.207), examinar se ele chega a conduzir os homens como são a comportar-se como eles deveriam ser.

4 O ACORDO ENTRE INTERESSES E A JUSTIÇA: O CIDADÃO PARA A REPÚBLICA

Nosso intuito, neste capítulo, é evidenciar se a filosofia de Rousseau resolve, definitiva ou provisoriamente, as contradições humanas e os conflitos sociais, demonstrando se há possibilidade de efetivar, “*in história*”, uma ordem política coerente com os “homens como eles são”. Afinal, indivíduo e cidadão – “inclinações naturais e deveres civis” -, coexistem na República, ou, a realização da “boa ordem política” exige o sacrifício do indivíduo para fazer emergir a figura ideal do cidadão virtuoso? É possível resolver os conflitos entre vontade particular e vontade geral e pensar numa sociedade bem ordenada, considerando a fragilidade da liberdade e a constante tensão interna dos sujeitos, que evidencia o conflito entre paixões, de um lado, e razão e consciência, de outro?

Para dar conta do propósito da tese, o capítulo final está organizado em 4 seções. Na primeira delas, o foco recai sobre os fundamentos para a nova ordem política que Rousseau propõe, isto é, seus princípios do direito político, considerando que seu ponto de partida são os homens reais, nascidos da história como ela é. Interessa explicitar os princípios normativos (ideal) e a possibilidade de traduzí-los na prática (real). A segunda seção, por sua vez, aborda a vontade geral, seu autor e conteúdo. O intuito é averiguar se a vontade geral se apresenta, no interior da teoria de Rousseau, como vontade universal e transcendente e, portanto, totalitária, ou, se ela se efetiva como resultado da manifestação das vontades particulares, históricas e contingentes. Na terceira seção aborda-se a figura do Legislador. Interessa questionar sua presença e seu campo de ação. Sem sua presença, como resolver o hiato que se estabelece entre a perfeição dos princípios do direito político e a imperfeição da natureza humana? Por fim, na última seção, a reflexão gira em torno da interrelação que se pode estabelecer entre antropologia e política. Em síntese, trata-se de explicitar as implicações da premissa antropológica de Rousseau, marcada pelo dualismo antropológico, pela fraqueza e imperfeição humana, para a edificação da República, o ideal da sociedade bem ordenada.

4.1 O CONTRATO SOCIAL: FUNDAMENTOS PARA A ORDEM POLÍTICA

Se no DSD, principalmente, Rousseau explicita as razões para sua crítica à sociedade civil instituída a partir do pacto proposto pelo rico, motivada, sobretudo, pelos constantes conflitos decorrentes das alterações sofridas na natureza humana, dentre as quais a ênfase maior recai na transformação do amor de si em amor-próprio, no C.S. seu propósito é outro. O problema fundamental desta obra é a questão da autoridade (legítima), ou seja, buscar uma “regra de administração legítima e segura”. Os termos para o estabelecimento dessa “regra” são informados na sequência das linhas de abertura do C.S. quando Rousseau escreve que, para isso, vai considerar “os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1991, p.21)²¹³. A exposição dos objetivos da obra evidencia, desde o começo, quando ele informa assumir como fundamento “os homens como são”, que não se trata de uma “discussão meramente abstrata de princípios políticos”, comenta Moscateli (2006, p.117). Na interpretação de Viroli (1988, p.103), o fim de Rousseau, ao buscar a constituição do corpo político e a definição da “regra de administração”, é o de restabelecer a ordem nas relações entre os homens associados. Em síntese, o C.S. precisa compatibilizar a premissa individualista, “os homens como são”, com a ideia da ordem política, aquela capaz de propiciar a união entre “justiça e utilidade”. Essa ordem política, destaca Viroli (1988, p.104), para se conservar exige cidadãos virtuosos. É preciso, portanto, explicitar os termos propostos por Rousseau para o novo contrato, demonstrando como estes “homens reais”, ambiciosos e em permanente conflito, poderiam instituir a boa ordem política.

Rousseau descreve a cena que origina o novo contrato no capítulo intitulado “Do pacto social”, quando diz: “Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para manter-se neste estado” (ROUSSEAU, 1991, p.31)²¹⁴. O indivíduo, assediado pelo amor-próprio, enfraquecido e dependente pela ação das paixões e pelo excesso de necessidades,

²¹³ “Je veux chercher si dans l’ordre civil il peut y avoir quelque regle d’administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu’ils sont, et les loix telles qu’elles peuvent être” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.351).

²¹⁴ “Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l’état de nature, l’emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.360).

não pode mais manter a condição de independência que originalmente desfrutava. É neste contexto que Rousseau coloca o problema de sua obra, ou seja, o de “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1991, p.32)²¹⁵.

Analisando esta passagem e a anterior, quando Rousseau descreve sua “suposição”, é possível destacar dois elementos de fundamental importância: o primeiro é que Rousseau visa garantias para a liberdade; o segundo refere-se à figura do indivíduo cujas forças são insuficientes perante os obstáculos. Este homem “tal como é”, para quem as regras do contrato são estabelecidas, é o indivíduo real, fraco, dependente, que traz consigo seus interesses particulares, razão dos conflitos e da desordem. Rousseau visa uma Instituição política realmente distinta do estado civil que ele contesta no *Emílio* por manter “[...] uma igualdade de direito quimérica e vã”, na qual a “multidão é sacrificada” e o “interesse particular” prevalece em detrimento do “público” (ROUSSEAU, 1995, p.310)²¹⁶. Nesta perspectiva pode-se afirmar que Rousseau almeja uma autoridade política capaz de proteger a todos igualmente, orientada pelo bem público, ou seja, por leis justas.

Para isso, o pacto proposto é de “natureza particular”. Significa que “o povo só contrata consigo mesmo, isto é, o povo em bloco como soberano com os particulares como súditos”. Essa é a condição para o funcionamento da “máquina política” que torna “legítimos, razoáveis e inofensivos compromissos que, sem isso, seriam absurdos [...]” (ROUSSEAU, 1995, p.652)²¹⁷. O acordo se dá entre a coletividade (o todo) e cada um dos particulares.

Em síntese, o pacto social tem os seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”

²¹⁵ “Trouver une forme d’association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.360).

²¹⁶ “Il y a dans l’état civil une égalité de droit chimérique et vaine, [...]. Toujours la multitude sera sacrifiée au petit nombre, et l’intérêt public à l’intérêt particulier” (O.C., IV, *Émile*, p.524).

²¹⁷ “[...] le pacte social est d’une nature particulière et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu’avec lui-même, c’est à dire le peuple en corps comme souverain avec les particuliers comme sujets. Condition qui fait tout l’artifice et el jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes, raisonnables et sans danger des engagements qui sans cela seroient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus” (O.C., IV, *Émile*, p.841).

(ROUSSEAU, 1991, p.33)²¹⁸. E, para que a vontade geral de fato se constitua na força pública incontestável, a orientar a vida de todos os cidadãos contratantes, Rousseau estabelece uma cláusula única, a da “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 [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.32)²¹⁹.

Esta cláusula interessa, de modo particular, uma vez que está diretamente atrelada à questão dos direitos individuais. O próprio Rousseau chama atenção para esse aspecto ao destacar que “[...] se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos [...]” (1991, p.32)²²⁰. Nesta situação, retornaria o “estado de natureza” onde, pela ausência de um poder comum, encontra-se comprometida a condição de igualdade e, por decorrência, a liberdade. É preciso explicitar, portanto, se após a alienação total, resta espaço para o indivíduo, a vontade particular, ou, se a individualidade passa a estar diluída no eu comum, na vontade geral.

Vaughan (1915, p.37), crítico da teoria de Rousseau, afirma que após o contrato o indivíduo deixa de ser seu próprio senhor. Sua vida, vontade e individualidade, destaca o comentarista, passam a estar “fundidas” na comunidade. Cada um passa a estar “perdido” no “eu comum”. Na sequência de seu texto Vaughan (1915, p.41) ainda acrescenta que estando o “eu individual” substituído pelo “eu coletivo” a vontade particular, por decorrência, também se encontra substituída pela vontade geral. Diante desses argumentos é preciso questionar se a alienação total, presente no ato de associação, quando se cria o “corpo moral e coletivo”, momento em que cada particular é colocado sob a “direção suprema da vontade geral”, efetivamente conduz à “aniquilação da vontade individual”, como interpreta Vaughan (1915, p.62).

²¹⁸ “Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout” (O.C., III, *Du Contract Social*, p. 361).

²¹⁹ “[...] la aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à tout la communauté: Car premierement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.360/1).

²²⁰ “Car s’il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n’y auroit aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendroit bientôt l’être en tous, l’état de nature subsisteroit et l’association deviendroit nécessairement tyrannique ou vaine” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.361).

Derathé (2009, p.336) observa que quando Rousseau exige a “alienação total” de cada contratante, com “todos os seus direitos”, a toda a comunidade, não está suprimindo direitos naturais dos indivíduos, mas utilizando um artifício para “convertê-los em direitos civis”. No capítulo “Do Estado Civil” (Livro I, cap. VIII) Rousseau especifica melhor as perdas e os ganhos: “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 ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (1991, p.36)²²¹. Na continuidade Rousseau ainda destaca outra importante aquisição decorrente da vida no estado civil, a da “liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si [...]” (1991, p.37)²²². É preciso salientar que somente posterior ao pacto social o cidadão encontra garantias “contra qualquer dependência pessoal” (ROUSSEAU, 1991, p.36)²²³.

Gatti (2012, p.155), por sua vez, destaca que Rousseau refuta qualquer forma de transferência parcial e exige que a alienação seja total uma vez que não se pode limitar a soberania. Na verdade, a liberdade natural e o direito ilimitado a tudo que deseja são elementos extremamente frágeis, unicamente dependentes das forças do indivíduo, razão pela qual o estado pré-político descrito, sobretudo no DSD, culmina na guerra generalizada de todos contra todos. Mesmo no interior das sociedades instituídas os indivíduos, submissos a leis que não garantem a condição de igualdade, vivem sob a dependência e a desigualdade, imersos em conflitos. A passagem do estado de natureza, portanto, mesmo acarretando a perda da liberdade natural é, na perspectiva rousseauiana, vantajosa.

A alienação total, na interpretação de Monteagudo (2006, p.133), é o que define a possibilidade da “lei e do direito convencional” uma vez que recoloca a igualdade entre todos. Mas, ele ressalta, a alienação, mesmo sendo “total”, restringe-se ao que é “útil à associação, já que a vontade natural não pode ser eliminada”. O que Rousseau evidencia, na passagem do estado de natureza para o estado civil, é uma “mudança muito notável”, que exige substituir na conduta de cada um “o instinto pela justiça”. É somente nesta condição que “[...] tomando a voz do dever o lugar do

²²¹ “Ce que l’homme perd par le contract social, c’est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu’il peut atteindre; ce qu’il gagne, c’est la liberté civile et la propriété de tout ce qu’il possède” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

²²² “On pourroit sur ce qui précède ajouter à l’acquis de l’état civil la liberté morale, qui seule rend l’homme vraiment maître de lui [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.365).

²²³ “[...] le garantit de toute dépendance personnelle [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (ROUSSEAU, 1991, p.36)²²⁴.

O consentimento livre do indivíduo coloca para cada um a exigência de mudar a forma de agir. Se anterior ao estado civil as escolhas eram orientadas exclusivamente pela liberdade natural e garantidas pelas forças individuais, agora, estabelecido o pacto social, as ações passam a ser definidas pela vontade geral. Não significa, contudo, que a liberdade individual, as vontades particulares, tenham sido totalmente eliminadas. Monteagudo (2006, p.133) ressalta que o direito se funda em convenções que exigem alguma forma de “alienação baseada na liberdade”. Mas, ele prossegue destacando que a liberdade pública não pode anular a liberdade particular porque se assim ocorresse “não haveria mais consentimento e ela morreria, pois a liberdade pública exige a aceitação de alguma condição que pode ser rejeitada em algum outro momento, seja por desinteresse, seja por desconhecimento”. Se a alienação realmente fosse total, absoluta, após o pacto social, de fato não mais existiria liberdade natural, vontade particular. A vontade geral, uma vez estabelecida, reinaria soberana, efetivando um Estado caracterizado pela ordem, no interior do qual estariam resolvidos, em definitivo, os conflitos.

Sabe-se que este não é o resultado ao qual Rousseau chega com sua obra o C.S. Para melhor explicitar a relação entre vontade particular e vontade geral passa-se a abordar o tema da lei. É preciso examinar se as condições postas no C.S., em particular, a submissão à vontade geral, permite reorientar os interesses dos associados superando os conflitos. E, mais: questionar se esta submissão irrestrita à vontade geral preserva o indivíduo livre no interior do Estado, ou, se em prol da figura do cidadão e da busca do bem comum Rousseau acaba por se fazer defensor de uma vontade arbitrária, de um Estado totalitário. Teria sido Rousseau, como afirma Vaughan (1915, p.57/8), o autor de uma proposta totalitária uma vez que seu contrato teria como resultado a “total submissão do indivíduo”, com a “aniquilação de sua personalidade”, substituída pelo “eu coletivo”?

²²⁴ “C’est alors seulement que la voix du devoir succédant à l’impulsion physique et le droit à l’appetit, l’homme, qui jusques là n’avoit regardé que lui-même, se voit forcé d’agir sur d’autres principes, et de consulter sa raison avant d’écouter ses penchans” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

Considerando que, no *Emílio*, Rousseau informa que a “essência da soberania consiste na vontade geral” (1995, p.654)²²⁵ é preciso explicitar um pouco mais este conceito fundamental observando se o processo de deliberação para chegar à vontade geral oferece condições de realizar a “síntese” quando os conflitos entre interesses particulares são explicitados, bem como se ela se coloca como produto da vontade dos cidadãos ou como lei arbitrária, exterior a eles.

4.2 A VONTADE GERAL: AUTOR E CONTEÚDO

Os termos do contrato evidenciam uma importante exigência, a de que os indivíduos, livremente, se mobilizem e declarem, de forma coletiva e unânime, a vontade de se ligar. Já ressaltamos que a essência do pacto social que Rousseau propõe estabelece que cada um deve colocar “sua pessoa” e seus “poderes” sob a direção da “vontade geral”. A ela cabe oferecer garantias “contra qualquer forma de dependência pessoal”. A regra, portanto, que Rousseau oferece, para a “administração legítima e segura” de uma Sociedade bem ordenada, capaz de unir “direito e interesse”, para que não estejam separadas a “justiça e utilidade”, é a “vontade geral”²²⁶. Viroli (1988, p.106) comenta que essa passagem de abertura do C.S. evidencia o esforço de Rousseau para conciliar o interesse individual com a justiça. Ora, se os conflitos no interior da sociedade são decorrentes, sobretudo, do predomínio das paixões, em especial, a do amor-próprio, que torna os homens essencialmente egoístas, levando-os a priorizar o interesse particular, justifica-se a tentativa de Rousseau de colocá-lo atrelado ao tema da justiça. Viroli (1988, p.106) ressalta, ainda, que Rousseau busca demonstrar que a justiça não exige necessariamente o sacrifício dos interesses pessoais.

O que o C.S. explicita é a necessidade de adotar novas regras de conduta. No capítulo sobre o “Pacto social” Rousseau é claro ao escrever que “os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes [...]”. Na sequência, ao abordar o “Estado Civil”, ele prossegue dizendo que a passagem do estado de natureza ao estado civil determina uma “mudança muito notável,

²²⁵ “L’essence de la souveraineté consistant dans la volonté générale [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.843).

²²⁶ É o que Rousseau estabelece, de modo particular, no C.S., L.I, cap. VI, “Do Pacto Social”.

substituindo na sua conduta o instinto pela justiça”. Significa que o homem, ao agir, precisa consultar “outros princípios”, ou seja, “consultar a razão antes de ouvir suas inclinações”. É o chamado que Rousseau faz no *Ms. de Genebra*, à “arte aperfeiçoada” da política, responsabilizando-a pela tarefa de “reparar os males que a arte iniciada fez à natureza”²²⁷. É com base nestes elementos, em particular, que Rousseau chega à vontade geral, única regra que pode “dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.43)²²⁸. A boa regra de administração, portanto, é decorrente do pacto social. Para Nascimento (2012, p.147) é justamente isso que distingue a vontade divina da vontade geral. Enquanto a primeira é “definida a priori como a vontade de Deus”, a vontade geral, por sua vez, é posterior, “resultado do pacto constituinte da comunidade política”.

Ao examinar a vontade geral é possível perceber como principais atributos que ela visa ao “bem comum” (C.S.,1991, p.43 e DSEP, 1996, p.27)²²⁹; tende à “igualdade” (C.S., 1991, p.44)²³⁰; “é sempre certa e tende sempre à utilidade pública” (C.S.,1991, p.46 e 49)²³¹; é a “regra fundamental do governo” (DSEP, 1996, p. 156)²³²; “é fonte das leis”; a “norma do justo e injusto” (DSEP, 1996, p.153)²³³; a garantia contra “qualquer dependência pessoal” (C.S., 1991, p.36)²³⁴. A propósito deste último tema é importante ressaltar que não somente à vontade geral cabe garantir os homens contra a dependência de outrem, mas também a soberania da lei.

A soberania, que nada mais é do que “o exercício da vontade geral”, é “inalienável” e “indivisível”, uma vez que, para Rousseau, transmitir a vontade é atitude inadmissível (ROUSSEAU, 1991, p.44)²³⁵. No contexto da teoria rousseauiana fica

²²⁷ “Monstrons lui dans l’art perfectionné la réparation des maux que l’art commencé fit à la nature” (O.C., III, *Du Contract Social*, 1^a version, p.288).

²²⁸ “[...] la volonté générale peut seule diriger les forces de l’État selon la fin de son institution, qui est le bien commun [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.368).

²²⁹ “le bien commun” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.368). O termo aparece no DSEP: “[...] la volonté générale est toujours pour le bien commun [...]” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.246).

²³⁰ “[...] car la volonté particuliere tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l’égalité” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.368).

²³¹ “[...] la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l’utilité publique” e “Pourquoi la volonté générale est elle toujours droite [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.371 e 373).

²³² “En établissant la volonté générale pour premier principe de l’économie publique et regle fondamentale du gouvernement [...]” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.247, grifo do autor).

²³³ “[...] qui est la source des lois, est pour tous les membres de l’état par rapport à eux et à lui, la regle du juste et de l’injuste [...]” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.245).

²³⁴ “[...] le garantit de toute dépendance personnelle [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

²³⁵ “Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.369).

claro que tanto a origem quanto o exercício da soberania residem sempre no povo (DERATHE, 2009, p.87). Não se pode alienar a soberania pois tal ato implicaria na perda da liberdade, dom essencial da natureza humana. Por esta razão, Fortes (1976, p.29) comenta que é sempre o povo a fonte exclusiva do poder político, o autor das leis. O “coração do Estado” é o “poder legislativo” e o “princípio da vida política reside na autoridade soberana”. O soberano, que só pode agir por “meio de leis”, compreendidas como “atos autênticos da vontade geral”, não possui outra força exceto a do “poder legislativo” (ROUSSEAU, 1991, 102/3)²³⁶.

É em nome do direito de liberdade que Rousseau rejeita a ideia de separar titularidade e exercício da soberania, enfatiza Gatti (2012, p.169). Neste mesmo contexto pode-se situar a crítica que Rousseau faz à representação: “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. Ou é ela mesma ou é outra, não há meio-termo” (ROUSSEAU, 1991, p.107/8)²³⁷. Dar-se representantes equivaleria a decretar a perda da liberdade.

Seguindo o rigor da argumentação rousseauiana a soberania é a vontade do povo expressa na lei. Além da indivisibilidade, a soberania também deve se constituir como absoluta. Nas *Cartas Escritas da Montanha* esse atributo aparece claramente nesta afirmação: “Ora, é próprio da essência do poder soberano não poder ser limitado: ele pode tudo, ou não é nada” (ROUSSEAU, 2006, p.349)²³⁸. Reconhecer limites ao poder soberano implicaria em admitir a existência de outro poder diverso do soberano (povo) e superior a ele, o que novamente nos conduziria à perda da liberdade.

É também esta a razão que leva Rousseau a sustentar a tese da alienação total dos direitos da pessoa privada, no momento do pacto, por que tolerar a existência de direitos independentes da soberania significaria introduzir no interior da associação elementos de “desestabilizante conflitualidade”, diz Gatti (2012, p.172). No capítulo “Do pacto social” (C.S.) Rousseau especifica isso ao destacar que a “alienação” deve se fazer “sem reservas”, pois se alguns direitos ainda restassem aos particulares,

²³⁶ “Le Souverain n’ayant d’autre force que la puissance législative n’agit que par des loix [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.425).

²³⁷ “La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu’elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il n’y a point de milieu” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.429).

²³⁸ “Or il est de l’essence de la Puissance Souveraine de ne pouvoir être limitée: elle peut tout ou elle n’est rien”. (O.C., III, *Lettres Écrites de la Montagne*, p.826).

“como não haveria neste caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz [...]; o estado de natureza subsistiria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã” (1991, p.32/3)²³⁹. Para evitar a dependência de um homem perante outro, Rousseau propõe “substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular” (1995, p. 78)²⁴⁰. Permitir que o poder de um homem possa se sobrepor ao império da “lei” (vontade geral) significaria recriar, no interior da associação, o estado de natureza. A submissão à vontade geral, ao contrário, evita a dependência pessoal visto que as obrigações são “autoimpostas”, decorrentes da assembleia, isto é, do que há de comum entre a vontade de todos os associados.

A lei, para se constituir nesta garantia efetiva da liberdade de todos os associados, precisa garantir a “dupla universalidade”, tanto do “objeto da lei”, quanto da “vontade que a dita”²⁴¹. Essa é a única forma legítima de expressão do soberano. E, ainda referindo-se ao tema da lei, no *Ms. de Genebra* Rousseau faz outro importante esclarecimento: “É unicamente à lei que os homens devem a justiça e a liberdade”. Isso é possível, prossegue Rousseau, por que somente a lei é capaz de restabelecer no “direito” a “igualdade natural” entre os homens²⁴². Para Viroli (1988, p.110) a doutrina do Contrato mostra que “a igualdade de direito e a submissão às leis universais representam a justiça, e a justiça assim interpretada coincide com o interesse público”. O comentarista prossegue destacando que a noção de interesse comum ou público em Rousseau nada mais é do que a justiça no sentido da “equidade”. Para demonstrar tal afirmação pode-se retomar uma breve passagem das *Cartas Escritas da Montanha* onde Rousseau explicita que “O primeiro e maior

²³⁹ “De plus, l’aliénation se faisant sans reserve [...]: Car s’il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n’y auroit aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et ele public, chacun étant en quelque point son propre juge [...], l’état de nature subsisteroit et l’association deviendroit nécessairement tyrannique ou vaine” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.361).

²⁴⁰ “S’il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c’est de substituer la loi à l’homme, et d’armer les volontés générales d’une force réelle supérieure à l’action de toute volonté particulière” (O.C., IV, *Émile*, p.311).

²⁴¹ “[...] Il s’ensuit que l’objet de la loi doit être général ainsi que la volonté qui la dicte, et c’est cette double universalité qui fait le vrai caractère de la Loi” (O.C., III, *Du Contract Social – 1ª version*, p.327).

²⁴² “C’est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C’est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l’égalité naturelle entre les hommes” (O.C., III, *Du Contract Social – 1ª version*, p.310).

interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos, e a justiça não é senão esta igualdade” (ROUSSEAU, 2006, p.440)²⁴³.

Aqui é importante retomar a dupla condição a que cada associado se encontra após o pacto social, ou seja, a de “*cidadãos* enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado” (ROUSSEAU, 1991, p.33/4, grifo do autor)²⁴⁴. Trata-se de uma condição “igual para todos”, por isso, ninguém tem interesse de torná-la “onerosa” aos demais associados (1991, p.32)²⁴⁵. Dito de outro modo, a igualdade de direito transparece também quando Rousseau aborda os limites do poder soberano e afirma que “[...] o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos” (1991, p.50)²⁴⁶. A nenhum particular é concedido qualquer forma de privilégio. A igualdade de direito, portanto, se constitui em importante garantia para o “homem independente” do *Ms. de Genebra*.

É essa igual submissão de todos às mesmas condições que permite realizar o “admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.50)²⁴⁷. Aqui Rousseau retorna ao caráter mais realístico de sua obra, quando remete à possibilidade real de encontrar o que há de comum entre os diversos interesses, via deliberação, condição para unir interesse e justiça. Não se pode deixar de ressaltar que no C.S. há um plano normativo e um plano factual, ou, nos termos de Fortes (1976), Rousseau transita entre a “teoria e a prática”.

Essa distinção se torna de fundamental importância para a interpretação e compreensão do C.S. Gatti (2012, p.163) chama a atenção para o fato de Rousseau colocar o destino da ordem política sempre neste abismo entre normatividade e

²⁴³ “Le premier et le plus grand intérêt public est toujours la justice. Tous veulent que les conditions soient égales pour tous, et la justice n’est que cette égalité” (O.C., III, *Lettres Écrites de la Montagne*, p.891).

²⁴⁴ [...] et s’appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l’autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l’État” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.362, grifo do autor).

²⁴⁵ “[...] et la condition étant égale pour tous, nul n’a intérêt de la rendre onéreuse aux autres” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.361).

²⁴⁶ “[...] que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu’ils s’engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.374).

²⁴⁷ “[...] car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu’il impose aux autres; accord admirable de l’intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d’équité qu’on voit évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d’un intérêt commun [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.374).

factualidade, entre ser e dever ser. Por isso, nos parece que assumir esta dupla possibilidade na leitura do C.S. é questão crucial para que se possa examinar, por exemplo, por quais razões Rousseau, após informar que a vontade geral está sempre “certa”, depois de declarar que o povo deseja “sempre o próprio bem”, chega à conclusão de que a deliberação deste mesmo povo nem sempre tem a “mesma exatidão” (ROUSSEAU, 1991, p.46)²⁴⁸.

Elucidar essa questão exige retornar à fórmula do pacto social (C.S., L.I, cap.VI) uma vez que é neste instante que Rousseau introduz a presença da vontade geral: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral [...]”. É, portanto, como resultado do ato de associação que Rousseau apresenta a vontade geral no C.S. No final das contas, uma vontade real, de um determinado “corpo moral e coletivo”, também resultante do contrato estabelecido. Rousseau recusa a tese de uma vontade geral da humanidade, presente anteriormente às sociedades políticas particulares, e faz dela um instrumento de apropriação da lei pelos homens, diz Radica (2008, p.151). Na análise de Nascimento (2012, p.147), o que Rousseau demonstra é que, do ponto de vista prático, este que remete à “formação as comunidades políticas na história, a primeira consequência é a de que cada formação particular de um determinado corpo político terá uma vontade geral de acordo com sua especificidade”. Interessa, portanto, aprofundar a análise em torno da vontade geral, de modo particular, sobre seu autor e seu conteúdo.

Se a vontade geral não se funda em Deus e nem em qualquer outra realidade que exista anterior e previamente à instituição das sociedades políticas, resta ao interesse individual, esclarece Radica (2008, p.174), se constituir como seu único fundamento. Quando Rousseau (1991, p.31)²⁴⁹ menciona que os homens não podem “engendrar novas forças”, mas somente “unir e orientar as já existentes”, indica que, no plano factual, os homens reais não podem ser destituídos de seus interesses. “Homens sem interesses particulares não seriam *indivíduos*”, destaca Viroli (1988, p.111). Significa que mesmo após a instituição do corpo político os indivíduos permanecem portadores de interesses particulares. Razão pela qual a definição de um interesse comum, aquele que forma o “liame social” e propicia o “acordo” entre

²⁴⁸ “Il s’ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l’utilité publique: mais il ne s’ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.371).

²⁴⁹ “Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.360).

interesses, se constitui como principal desafio e condição para a sobrevivência do próprio Estado (ROUSSEAU, 1991, p.43)²⁵⁰.

Também Radica (2008, p.174) demonstra que longe de negar ou excluir os interesses particulares do interior do Estado, Rousseau mostra que há clara distinção no modo como “homem” e “cidadão” procuram seu interesse. Enquanto o primeiro o faz de modo solitário, o segundo precisa buscá-lo pela mediação da vontade geral. Trata-se, em síntese, da mudança “notável” que Rousseau propõe com a instituição do estado civil e que exige alterações na “conduta”. Enquanto o homem natural agia orientado pelo instinto e contava apenas com suas forças, o homem civil passa a se orientar pela justiça e introduz a moralidade em suas ações. O “impulso físico” é substituído pela “razão”, pela “voz do dever” e a força física, o “apetite/ desejo” pelo “direito” (ROUSSEAU, 1991, p.36)²⁵¹. A lei passa a se constituir como garantia dos direitos do cidadão. Mas, os homens que pactuam e que precisam alterar sua conduta não podem negar sua natureza. No momento da formação da comunidade, Rousseau (1991, p.37)²⁵² estabelece que cada membro se dá “como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças [...]”. Ou seja, quem pactua não é o homem natural do puro estado de natureza, mas aquele indivíduo caracterizado sobretudo no DSD, assediado pelo amor-próprio, essencialmente egoísta na busca de seus interesses, razão principal para os conflitos generalizados nas relações interpessoais.

Se a sociedade é formada por uma associação de indivíduos portadores de interesses, o que realmente muda após o contrato? Já vimos que, na percepção de Rousseau, o que se “perde” é a “liberdade natural”, juntamente com o direito ilimitado a tudo aquilo que se deseja ou que se possa obter e, em troca, ganha-se a “liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui”. Lembrando sempre que a liberdade civil é limitada pela vontade geral.

Ora, se, para Rousseau (1991, p. 46)²⁵³, a vontade geral é a autoridade soberana e se “prende somente ao bem comum”, retornamos à questão do processo

²⁵⁰ “C’est ce qu’il y a de commun dans ces différens intérêts qui forme le lien social, et s’il n’y avoit pas quelque point dans lequel tous les intérêts s’accordent, nulle société ne sauroit exister” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.368).

²⁵¹ “C’est alors seulement que la voix du devoir succédant à l’impulsion physique et le droit à l’appetit, l’homme, qui jusques là n’avoit regardé que lui-même, se voit forcé d’agir sur d’autres principes, et de consulter sa raison avant d’écouter ses penchans” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

²⁵² “Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu’elle se forme, tel qu’il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.365).

²⁵³ “[...] la volonté générale [...] ne regarde qu’à l’intérêt commun [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.371).

de mediação que o indivíduo precisa realizar para partir dos seus interesses particulares e chegar a definir o que há de comum com os demais associados. Para que a vontade geral não se constitua como vontade exterior aos associados é preciso que o interesse comum que lhe dá conteúdo não seja transcendente, mas se origine dos particulares. A fórmula do C.S., ao especificar que cada um coloca sua “pessoa” e seus “bens” sob a “direção da vontade geral”, evidencia que o cidadão deve se apropriar dessa vontade geral e querer tudo o que ela quer, sem submeter-se, interpreta Radica (2008, p.182). Como são sujeitos e titulares da vontade geral os indivíduos permanecem livres, obedecem apenas a si mesmos uma vez que o soberano “não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.35)²⁵⁴. A via que Rousseau adota no C.S., reforça Gatti (2013, p.45), mostra que a liberdade, isto é, o “exercício da vontade”, não se “perde e nem se transfere”, somente “muda de forma, passando da liberdade natural para a liberdade civil e moral”.

Significa que a vontade geral propõe outro modo de realizar o interesse do indivíduo, isto é, associando-o ao interesse público, à “utilidade comum”. O C.S., contudo, evidencia que não constitui tarefa simples o reconhecimento, da parte dos indivíduos associados, do interesse comum. Permanece sempre uma tensão entre interesse particular e comum, entre vontade particular e geral.

Tal dificuldade decorre da constatação que se pode fazer em relação ao interesse, ou seja, que ele não é uma noção estável, fixa, mas, como ressalta Radica (2008, p.177), por ser noção histórica e contextual, tem conteúdo variável. O fato de Rousseau informar que a vontade geral se prende “somente ao bem comum” estabelece sua finalidade última, mas não determina seu conteúdo histórico, específico para determinado povo/Estado. Essa historicidade e variabilidade em torno do interesse transparece também na nota que Rousseau faz no “Prefácio de Narciso” quando destaca que “Entre os selvagens, o interesse pessoal fala tão fortemente quanto entre nós, mas não diz as mesmas coisas [...]”. O único bem a que eles aspiram, prossegue Rousseau, é a “estima pública” e o termo “propriedade [...] quase não tem sentido entre eles”. Como os únicos laços entre eles são “o amor pela sociedade e o cuidado com a defesa comum”, seus interesses particulares não se

²⁵⁴ “Or le Souverain n’étant formé que des particuliers qui le composent n’a ni ne peut avoir d’intérêt contraire au leur [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.363).

opõem aos da sociedade (1978, p. 424)²⁵⁵. Como Rousseau não pretende um retorno ao modo de vida dos selvagens²⁵⁶, o recurso ao exemplo dos mesmos pode evidenciar a possibilidade de redefinir os objetos de interesse entre os homens associados.

Há uma questão que é fundamental para a sequência desta análise, a que diz respeito ao objeto do interesse. Para Radica (2008, p.179) os objetos sobre os quais se concentra a atenção dos homens em sociedade são fundamentalmente três, a saber: a segurança, a propriedade e a liberdade. Retomando a fórmula do pacto social (C.S., L.I, Cap. VI) é possível visualizar a presença destes elementos. Quando Rousseau diz que busca uma forma de associação capaz de defender e proteger “a pessoa e os bens” dos associados explicita a questão da segurança e da propriedade. E, quando indica que da união resulta uma força comum (a vontade geral), sob a qual cada um “só obedece a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes”, retoma sua defesa incondicional a um bem essencial da natureza humana, a “liberdade”. No DSEP ele reafirma que se procurarmos os “motivos” que levaram os homens a se unir nas “sociedades civis” não encontraríamos outros senão o de “tornar seguros os bens, a vida e a liberdade” (ROUSSEAU, 1996, p.28)²⁵⁷. Tem sentido, portanto, afirmar que o interesse dos indivíduos associados, na concepção de Rousseau, gira em torno desses objetos: “a pessoa” (segurança e liberdade) e os “bens” (propriedade).

O interesse comum que Rousseau define como objeto a ser perseguido pelos associados não pode, portanto, ser compreendido como algo transcendente, exterior aos indivíduos uma vez que, nesta situação, a vontade geral tornar-se-ia arbitrária e, a política, enquanto “arte aperfeiçoada”, passaria a ser supérflua. Por outro lado, ele também chama a atenção para o fato de não haver necessariamente uma convergência espontânea entre os interesses particulares. Na *Carta a Beaumont*, Rousseau escreve que “Ninguém deseja o bem público, a não ser quando ele

²⁵⁵ “Parmi les Sauvages, l'intérêt personnel parle aussi sortement que parmi nous, mais il ne dit pas les mêmes choses: l'amour de la société e la soin de leur commune défense sont les seuls liens qui les unissent: ce mot de propreté qui coûte tant de crimes à nos honnêtes gens, n'a presque aucun sens parmi eux [...]. l'estime publique est le seul bien auquel chacun aspire [...].” (ROUSSEAU, *Préface de Narcisse*, 1752, p.10).

²⁵⁶ Para ilustrar a posição de Rousseau pode-se citar também a nota IX apresentada no *Segundo Discurso*, que diz: “Quoi donc? Faut-il détruire les Sociétés, anéantir les tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les Ours? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer” (O.C., III, *Sur L'Origine de L'Inégalité*, p.207).

²⁵⁷ “Cherchez les motifs qui ont porté les hommes unis par leurs besoins mutuels dans la grande société, à s'unir plus étroitement par des sociétés civiles; vous n'en trouverez point d'autre que celui d'assurer les biens, la vie, et la liberté [...].” (O.C., III, *Sur L'Économie Politique*, p.248).

concorda com o seu; assim esse acordo constitui o objetivo do genuíno político, que busca fazer os povos felizes e bons” (2005, p.49)²⁵⁸. A preferência do cidadão pelo seu bem particular em detrimento do bem comum é indicativo de que ele age orientado pelas paixões - o amor-próprio, em particular -, e tem como reflexo a perda do “laço comum” que propicia a união entre todos. “Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo que pretende apropriar-se” (ROUSSEAU, 1991, p.118)²⁵⁹. O indivíduo que assim age, de modo egoísta, é incapaz de transcender sua “existência absoluta e naturalmente independente” (ROUSSEAU, 1991, p.35)²⁶⁰, ou seja, ele se associa, mas permanece um “inteiro absoluto” (ROUSSEAU, 1995, p.11)²⁶¹. Este cidadão perde a capacidade de reconhecimento, não mais se identifica com o todo, rompe com a unidade social. Considera sua existência física como absoluta, do mesmo modo que fazia o homem natural, conduta que compromete a vida em sociedade.

O bem comum, portanto, se impõe como constrangimento, ele “é necessariamente refletido”, diz Radica (2008, p.195). Somente indivíduos conscientes podem persegui-lo como seu bem e de todos os demais cidadãos. O bem comum, prossegue Radica (2008, p.196), pressupõe o reino da lei. E, quando Rousseau questiona, no C.S., o que é uma lei, ele responde indicando que “não pode haver vontade geral visando objeto particular” (1991, p.54)²⁶². A lei, reunindo dupla “universalidade”, tanto da “vontade”, quanto do “objeto”, pressupõe a capacidade dos associados de refletir e estender seu interesse de modo que haja reciprocidade nas decisões. No DSEP a lei, a qual os homens devem a “justiça e a liberdade”, é a que dita para os cidadãos “os preceitos da razão pública” (ROUSSEAU, 1996, p.29)²⁶³.

²⁵⁸ “Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien; aussi cet accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons” (O.C., IV, *Lettre à C. de Beaumont*, p.937).

²⁵⁹ “Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout-à-fait, mais sa part du mal public ne lui paroît rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.438).

²⁶⁰ “[...] son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, don ta perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.363).

²⁶¹ “L'homme naturel est tout pour lui: il est l'unité numérique, l'entier absolu [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.249).

²⁶² “J'ai déjà dit qu'il n'y avoit point de volonté générale sur um objet particulier” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.378).

²⁶³ “C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique [...]” (O.C., III, *Sur L'Économie Politique*, p.248).

Chega-se ao bem comum, expresso e garantido pela lei (vontade geral), se houver racionalidades individuais com capacidade de cooperação com o todo.

Outro aspecto que Radica (2008, p.178) comenta é que podemos considerar o interesse particular de três modos em relação à existência da cidade: 1, o interesse do homem natural, que a precede, pelo menos parcialmente; 2, o que se identifica com a vontade geral, o interesse do cidadão e, 3, esse que motiva, não o homem natural, mas um cidadão a não seguir a vontade geral. Neste último modo reside a diferença entre homem e cidadão, ressalta Radica. Quando Rousseau propõe, no *Ms. de Genebra*²⁶⁴, uma “troca vantajosa”, passando da “independência natural” para a “liberdade civil”, mostra que o estado civil passa a defender, sob a força da vontade geral, o que ele mesmo cria. Não se trata de defender, com a força da vontade geral, o estado de natureza e os interesses do homem natural, mas de garantir efetivamente, sob o direito, a liberdade civil que, em síntese, também pode ser compreendida como liberdade política. Ora, se o pacto social é artifício para criar um corpo moral e coletivo (o Estado), por decorrência, pode-se observar que a condição do cidadão e seus interesses também passam por transformação neste processo. Um Estado formado por homens naturais seria impossível.

“A vontade geral otimiza o interesse individual do cidadão, não o interesse do homem natural”, comenta Radica (2008, p.178). É, portanto, um interesse individual artificial esse que a vontade geral se propõe a defender e otimizar. O Estado, por sua vez, precisa ter capacidade de proteger igualmente os indivíduos, ou seja, não pode ter qualquer “interesse contrário ao deles”. Não se trata de um individualismo no sentido clássico, fundado sobre a ideia de indivíduo natural, diz Radica (2008, p.179), mas de um individualismo político ou artificial que demanda dos associados a capacidade de mediatizar interesses para chegar ao bem comum. É o “homem independente” citado no *Ms. de Genebra* e não o homem natural do estado de natureza que precisa ser convencido de que a passagem ao estado civil se coloca como “troca vantajosa”. O desafio que se coloca é o de manter esse homem independente, agora associado, interessado na coisa pública.

Não há como esquecer que o estatuto do cidadão é moral, artificial, enquanto que o do homem é um estatuto natural, concreto. É por reconhecer a presença de

²⁶⁴ “[...] ils n’ont fait qu’un échange avantageux d’une manière d’être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l’indépendance naturelle contre la liberté civile [...]” (O.C., III, *Du Contract Social – 1ª version*, p.308).

ambos os estatutos no interior da associação que Rousseau diz, por exemplo, que “Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum” (ROUSSEAU, 1991, p.35)²⁶⁵. Permanece sempre o risco de que a vontade particular do indivíduo se afaste ou se desligue completamente da vontade geral do cidadão. Se na passagem para o estado civil ocorresse uma mudança tão radical a ponto de não haver mais esse risco então teríamos um Estado eterno, com cidadãos em perfeita harmonia entre si, sem qualquer necessidade da “arte aperfeiçoada” da política. Não é esse, contudo, o entendimento de Rousseau. Sua concepção política é profundamente marcada pela concepção antropológica já examinada no capítulo anterior. Se no C.S. Rousseau transita do plano ideal para o real, ou, da factualidade para a normatividade, é justamente por que não pode desconsiderar, para instaurar a ordem política, “os homens como eles são”.

É também como decorrência do caráter realístico que Rousseau imprime ao C.S. que ele informa que mesmo sendo a vontade geral sempre “certa”, as deliberações do povo nem sempre tem a mesma “exatidão”. “Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está”. Razão pela qual Rousseau ressalta que há “muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral”. Enquanto esta última se prende ao “interesse comum”, a vontade de todos diz respeito “ao interesse privado e não passa da soma das vontades particulares” (ROUSSEAU, 1991, p.46/7)²⁶⁶.

Vontade geral e vontade de todos são distintas, sobretudo pelo seu significado. Enquanto a vontade geral se orienta pelo que há de “comum” entre os interesses, a vontade de todos se obtém realizando a “soma das vontades particulares”. Rousseau, contudo, não é claro em relação a esta operação de “soma”, a isto que é somado nas vontades particulares, diz Radica (2008, p.203), “se são os objetos das vontades particulares, ou outra coisa”. Enquanto a vontade geral exige a transformação política dos interesses para que se defina o que há entre eles de

²⁶⁵ “En effet chaque idnividu peut comme homme avoir une volonté particuliere contraire ou dissemblable à la volonté générale qu’il a comme Citoyen” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.363).

²⁶⁶ “On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours [...]. Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt privé, et n’est qu’une somme de volontés particulieres [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.371).

comum, a vontade de todos remete ao conflito entre interesses, “os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente” (ROUSSEAU, 1991, p.47)²⁶⁷. Como a vontade particular remete à diversidade de interesses particulares, mesmo se pudéssemos realizar as operações “a-mais” ou “a-menos”, é muito provável que não chegaríamos a um objeto comum, possível de ser perseguido em prol da utilidade pública.

Essa passagem é “extremamente delicada”, reconhece Radica (2008, p.204). Uma das razões que se pode indicar para justificar tal afirmação é que a vontade de todos remete ao conflito natural entre interesses particulares e que torna necessária a mediação política para que se estabeleça a lei (vontade geral). A vontade de todos, remetendo aos interesses particulares, não expressando um objeto comum a todos os associados, torna-se impossível de ser atendida sem conflito. Rousseau é claro ao enfatizar que os interesses particulares, por si sós, não tendem naturalmente à harmonização quando, no *Emílio*, escreve: “Nos meus *Princípios do Direito Político* fica demonstrado que nenhuma vontade particular pode ser ordenada no sistema social” (ROUSSEAU, 1995, p.78)²⁶⁸. Por esta razão, ele informa, nesta mesma passagem, que o único meio para remediar o “mal” da “dependência” no interior das sociedades é “substituir a lei ao homem, e armar a vontade geral de uma força real superior à ação de toda vontade particular” (1995, p.78)²⁶⁹. A obrigação decorrente da vontade geral não restringe a liberdade pois “a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, 1991, p.37, O.C., III, 365)²⁷⁰. Só a vontade geral pode chegar a este resultado por que, em sua essência, está a busca e realização do bem comum de cada um e do todo.

No DSEP a vontade geral é definida como aquela vontade que tende sempre à “conservação” e ao “bem-estar” de todos (ROUSSEAU, 1996, p.25)²⁷¹. Como ela exige, prossegue Rousseau, que haja “sensibilidade recíproca” e “correspondência interna entre todas as partes”, propicia a existência do “eu comum”, da “unidade”

²⁶⁷ “[...] mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.371).

²⁶⁸ “Dans mes *Principes du droit politique* il est démontré que nulle volonté particulière ne peu être ordonnée dans le système social” (O.C., IV, *Émile*, p.311).

²⁶⁹ “S’il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c’est de substituer la loi à l’homme [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.311).

²⁷⁰ “[...] car l’impulsion du seul appetit est esclavage, et l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.365).

²⁷¹ “[...] et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, [...]” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.245).

necessária à preservação do Estado. A vontade geral, portanto, pressupõe que haja entre os associados um interesse comum, que se constitui na “base psicológica da associação”, ou seja, no “laço entre os associados” (DERATHÉ, 2009, p.343). Para que a vontade geral possa se manifestar pressupõe o encontro e a colaboração das vontades particulares em prol disso que é comum entre elas. Se assim não ocorre, a deliberação torna-se mera expressão da “vontade de todos”, ou seja, uma agregação de vontades que não se voltam diretamente à “conservação” e ao “bem-estar” do corpo político, mas se constituem como perseguição de fins egoístas e corporativos, o “interesse privado” (GATTI, 2012, p.165).

De alguma maneira todas essas distinções evidenciam a descrição que Rousseau faz da crise vivenciada no interior das sociedades constituídas, ou, em seus próprios termos, dos “Estados mal constituídos” (ROUSSEAU, 1991, p.117)²⁷². Nestes, o “liame social” está rompido e o “interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público”. Nesta situação, a “vontade geral emudece”, os associados “já não opinam como cidadãos” e, de forma fraudulenta, fazem passar “sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular” (ROUSSEAU, 1991, p.118)²⁷³.

Ampliar a compreensão sobre a vontade geral exige outra importante distinção, a que se dá entre universalização e generalização. Para Rousseau (1991, p.50)²⁷⁴, “menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une”. Ele sabe que a “unanimidade” dos votos é rara. Na verdade, ele ressalta que somente uma lei “exige um consentimento unânime - é o pacto social, por ser a associação civil o mais voluntário dos atos deste mundo” (1991, p.120)²⁷⁵.

Para Radica (2008, p.209) o geral não considera os particulares do mesmo modo que o universal, uma vez que na ideia do geral está “suposta a confrontação efetiva dos indivíduos [...]; o geral procede de uma operação intersubjetiva, [...] ele é

²⁷² “Ce qui trompe les raisonneurs c’est que ne voyant que des États mal constitués dès leurs origine [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.436).

²⁷³ “[...] la volonté générale devient muette, tous guidés par des motifs secrets n’opinent pas plus comme Citoyens que si l’État n’eut jamais existé, et l’on fait passer faussement sous le nom de Loix des décrets iniques qui n’ont pour but que l’intérêt particulier” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.438).

²⁷⁴ “On doit concevoir par là, que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l’intérêt commun qui les unit [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.374).

²⁷⁵ “Il n’y a qu’une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C’est le pacte social: car l’association civile et l’acte du monde le plus volontaire [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.440).

produto de suas relações”. O universal, ao contrário, prossegue Radica (2008, p.210), “ignora essa dimensão de confrontação: coexistindo com os particulares, o universal é igualmente representado não importa em qual deles e não varia quando variar o tamanho e a natureza do Estado”. No fundo, o que a comentarista visa demonstrar é que a vontade geral se distingue de uma vontade universal transcendente pelos “meios institucionais concretos” utilizados, em particular, a deliberação e o voto. Pode-se dizer que se Rousseau fosse defensor de uma vontade geral transcendente ao corpo político não haveria necessidade de introduzir a figura do Legislador, nem enfocar os processos da deliberação e do voto.

Em nota à Carta VII (*Cartas Escritas da Montanha*) Rousseau distingue três atos diferentes: “deliberar, opinar, votar”.

Deliberar, é pesar os prós e contras; opinar é dar sua opinião e motivá-la; votar é seu sufrágio, quando não há mais nada a fazer senão recolher os votos. Em primeiro lugar, coloca-se o assunto para deliberação. No primeiro turno, opina-se; vota-se por último (ROUSSEAU, 2006, p.358/9)²⁷⁶.

Os três atos, portanto, são constitutivos do exercício da soberania. É através destas operações, escreve Gatti (2012, p.166), que a “razão pública” se expressa, resultado do confronto de opiniões entre os cidadãos que procuram o interesse comum. Essa tarefa é exclusiva do soberano, único autor legítimo das leis, por que se assim não fosse restaria comprometida a liberdade. O que Rousseau pretende demonstrar, enfatiza Gatti (2012, p.166), com todas essas distinções e procedimentos para chegar à vontade geral, é a possibilidade de convivência do “interesse” e da “justiça”, bem como da “justiça” e da “liberdade”, elementos decorrentes da direta participação na política.

Em se tratando da deliberação é importante observar que o ideal seria reinar o “acordo” nas assembleias, pois “quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante será a vontade geral”. No plano factual, contudo, Rousseau vislumbra a possibilidade de “longos debates, as dissensões, o tumulto”, elementos que “prenunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado” (ROUSSEAU, 1991, p.119)²⁷⁷. Num Estado bem constituído a opinião que

²⁷⁶ “Par exemple, *Délibérer, Opiner, Voter*, sont trois choses très différentes [...]. *Délibérer*, c’est peser le pour et le contre; *Opiner* c’est dire son avis et le motiver; *Voter* c’est son suffrage, quand il ne reste plus qu’à recueillir les voix. On met d’abord la matière en délibération. Au premier tour on opine; on vote au dernier” (O.C., III, *Lettres Écrites de la Montagne*, p.833).

²⁷⁷ “Plus le concert regne dans les assemblées, c’est-à-dire plus les avis approchent de l’unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l’ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l’État” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.439).

prevalece deve, pelo menos, aproximar-se da unanimidade. Mas, quando as opiniões estão divididas e a unanimidade não reina mais, o Estado está próximo da dissolução. Por esta razão, Derathé (2009, p.346) comenta que, para Rousseau, a unanimidade, se não é “uma regra da qual não devemos nos distanciar em nenhum caso” torna-se, pelo menos, “um ideal do qual devemos nos aproximar tanto quanto possível”. O problema é que, quando “os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores”. Neste contexto, “a vontade geral não é mais a vontade de todos”, escreve Rousseau (1991, p.118)²⁷⁸.

A deliberação pode ser compreendida como prática política concreta, integrante do processo que leva os cidadãos a conhecer a vontade geral. Para que a deliberação seja “boa” e dela resulte a vontade geral, é preciso que o povo esteja “suficientemente informado” e que não haja entre “os cidadãos qualquer comunicação entre si”. Além disso, para alcançar o “enunciado da vontade geral” é fundamental que “não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1991, p.47)²⁷⁹. É importante trazer no interior deste contexto uma afirmação de Radica na qual ela informa que a deliberação precede o momento do voto²⁸⁰, seja ele favorável ou contrário, acerca de uma “proposição já formada”. Para ela, “a deliberação não é formação ou invenção, mas consulta da vontade geral sobre um caso” (RADICA, 2008, p.212).

A deliberação, por seu caráter informativo, é momento privilegiado para que o cidadão faça a interiorização da vontade geral. Deliberar é procedimento político de formação da cidadania (RADICA, 2008, p.212). Na deliberação, o governo ou o Legislador, apresentam uma proposição cujo conteúdo pode ser o da vontade geral, e a submetem à deliberação e ao voto do povo para que ele possa julgar se a lei proposta está em conformidade com a vontade geral apresentada. Cada um precisa refletir e avaliar se identifica no conteúdo da vontade geral o interesse comum, que é

²⁷⁸ “[...] quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposans, l'unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.438).

²⁷⁹ “Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.372).

²⁸⁰ Para Radica, nas democracias representativas modernas desconhecemos essas distinções que Rousseau faz entre eleições de pessoas e sufrágios que se referem às decisões. Com a exceção de alguns casos raros de referendos, o que temos modernamente são eleições de pessoas, e não o voto que permite tomar diretamente uma decisão (RADICA, 2008, p.212).

também o dele. O interesse bem entendido²⁸¹/ refletido se constitui em guia na deliberação. Para tanto, o indivíduo precisa estar bem informado acerca do conteúdo da vontade geral proposta na deliberação por que, assim, estará em condições de deliberar e votar em conformidade com o bem comum, a justiça, objeto e finalidade da lei.

Para Gatti (2012, p.169) o cidadão, ao deliberar, precisa realizar o exercício intersubjetivo da razão para buscar o “bem comum” e a “conservação” do todo, ato que expressa a essência da liberdade política. E, Gatti ainda prossegue demonstrando que o processo de deliberação traduz, em termos políticos, uma “antropologia dos limites”, de certa forma intransponíveis, da própria razão individual no que se refere à escolha do bem comum. Se Rousseau precisa “cercar” a assembleia e o processo de deliberação com tantos cuidados, dentre eles, o da informação, da ausência de facções, da necessidade da virtude cívica, é por que funda sua República nos homens como são e isso torna necessário, o tempo todo, prevenir a ascendência dos interesses privados. Cada cidadão deve, na sua interioridade, aproximar a vontade geral do seu interesse, torná-los convergentes. O ato de deliberar propicia a identificação consciente do interesse do cidadão com o interesse público, do corpo moral e coletivo. Se a deliberação é o espaço para a determinação da vontade geral, para que cada um possa realizar o reconhecimento do seu interesse no interesse comum, até mesmo do confronto de opiniões, necessário para identificar os interesses com a utilidade pública, o voto é o procedimento político através do qual os cidadãos manifestam sua decisão em relação à vontade geral.

Sem o processo de deliberação prévia o voto pode restar comprometido. Por outro lado, Rousseau mostra que os “longos debates” e as “contradições” evidenciam que os “interesses particulares passam a se fazer sentir”, alterando o “interesse comum”, aproximando o Estado de sua “ruína”. Quando isso ocorre, a vontade geral está “aniquilada ou corrompida”? Rousseau responde negativamente. “Não; ela é sempre constante, inalterada e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam”. Quando age desta forma o cidadão ignora o “mal público” decorrente desta atitude em prol do “bem exclusivo” que ele almeja para si. A falta que ele comete ao expressar seu voto desvinculado do interesse comum é que ao invés de perguntar

²⁸¹ A expressão “intérêt bien entendu”, contraposta ao “intérêt apparent” está na 1ª versão do C.S. (O.C., III, *Du Contract Social - 1ª version*, p.288/9).

se a lei proposta “é vantajosa para o Estado”, ele diz que “é vantajoso para tal homem ou tal partido que seja aprovada tal ou qual proposta” (ROUSSEAU, 1991, p.118)²⁸².

Mesmo com este risco constante, do interesse particular sobrepor-se à vontade geral, Rousseau não aceita despojar o povo do direito de votar. O ato de soberania é direito inalienável, “do qual de modo algum se poderá despojar os cidadãos” (ROUSSEAU, 1991, p.118)²⁸³. O resultado é reconhecer que a unanimidade, mesmo sendo o ideal, na realidade passa a ser substituída pelo voto da maioria: “o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais”, escreve Rousseau (1991, p.120)²⁸⁴. Na sequência deste capítulo Rousseau faz a pergunta que tem sido motivo principal das polêmicas em torno de sua teoria política: “como o homem pode ser livre, e forçado a conformar-se com vontades que não a sua. Como os opositores serão livres e submetidos a leis que não consentiram?” A resposta de Rousseau começa indicando que a pergunta está mal formulada uma vez que o “cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.120)²⁸⁵. Na verdade, o consentimento expresso no momento do pacto social já traz junto a concordância em submeter-se à vontade geral. Por isso, Rousseau escreve que ao propor uma lei na assembleia não se estaria perguntando aos cidadãos se eles aprovam ou rejeitam esta lei, mas “se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles” (1991, p.120/1)²⁸⁶.

Se a opinião de um cidadão é contrária à da maioria isso só mostra que ele está enganado, e aquilo que ele “julgava ser a vontade geral, não o era” (ROUSSEAU, 1991, p.121)²⁸⁷. Claro que a presença de opositores no momento de expressar o voto

²⁸² “S’ensuit-il de-là que la volonté générale soit anéantie ou corrompue? Non, elle est toujours constante, inaltérable et pure; mais elle est subordonnée à d’autres qui l’emportent sur elle. Chacun, détachant son intérêt de l’intérêt commun, voit bien qu’il ne peut l’en séparer tou-à-fait, mais sa part du mal public ne lui paroît rien, auprès du bien exclusive qu’il prétend s’approprier. [...] La faute qu’il commet est de changer l’état de la question et de répondre autre chose que ce qu’on lui demande: En sorte qu’au lieu de dire par son suffrage, *il est avantageux à l’État*, il dit, *il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe*” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.438).

²⁸³ “J’aurois ici bien des réflexions à faire sur le simple droit de voter dans tout acte de souveraineté; droit que rien ne peut ôter aux Citoyens [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.438/9).

²⁸⁴ “Hors ce contract primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.440).

²⁸⁵ “Comment les opposans sont-ils libres et soumis à des loix auxquelles ils n’ont pas consenti? Je responds que la question est mal posée. Le Citoyen consent à toutes les loix, meme à celles qu’on passé malgré lui [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.440).

²⁸⁶ “Quand on propose une loi dans l’assemblée du Peuple, ce qu’on leur demande n’est pas précisément s’ils approuvent la proposition ou s’ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.440/1).

²⁸⁷ “Quand donc l’avis contraire au mien l’emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m’étois trompé, et que ce que j’estimois être la volonté générale ne l’étoit pas” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.441).

em relação à vontade geral é um problema sério, até por que rompe com a igualdade, condição essencial para a manutenção da liberdade civil. Por isso, no C.S. Rousseau (1991, p.122)²⁸⁸ estabelece duas máximas para as deliberações: uma, que a opinião deve “aproximar-se da unanimidade” e, outra, que se deve “abreviar a diferença prescrita na divisão de opiniões”. Seriam alternativas para evitar o abuso das vontades particulares que tendem sempre a substituir a vontade geral.

Sobre esta livre adesão à vontade geral, que deve ocorrer primeiramente no interior do cidadão, é possível encontrar outra importante afirmação no DSEP quando Rousseau declara que os políticos deveriam perceber que a melhor instância da autoridade pública está dentro do “coração dos cidadãos” (ROUSSEAU, 1996, p.32)²⁸⁹. É internamente que se dá o acordo entre o interesse particular e o interesse comum, condição para que reine a lei (vontade geral) e a ordem na sociedade. Para tanto, Rousseau ainda estabelece outra condição, a do cidadão virtuoso²⁹⁰, uma vez que somente este é capaz de realizar o equilíbrio entre faculdades e desejos.

Como Rousseau pensa os princípios do direito político a partir dos homens como são, ele não poderia desvincular a teoria da obrigação política do movimento do interesse pessoal, mas o utiliza para promover o “bem comum”. No *Emílio*, contudo, após afirmar que “cada qual concorre ao bem público por seu próprio interesse”, Rousseau apresenta uma certa ressalva dizendo que o “justo” pode concorrer a isso “em seu próprio prejuízo”, ou seja, contra seu interesse particular (ROUSSEAU, 1995, p.391)²⁹¹. Para interpretar essa passagem aparentemente contraditória, Gatti (2012, p.178) observa que, na teoria de Rousseau, há duas possibilidades de leitura em torno do termo interesse que implica na contraposição entre ser material e ser espiritual. Pode-se retomar aqui a distinção que Rousseau fez na *Carta a D’Alembert* para explicitar essa contraposição. Já mencionamos que nesta obra Rousseau mostra que “o homem não é ser simples”. Por decorrência, também o amor de si não é paixão simples, mas possui dois princípios, o “ser inteligente e o ser sensível”, cujo bem-estar

²⁸⁸ “Deux maximes générales peuvent servir à régler ces rapports: l’une, que plus les délibérations sont importantes et graves, plus l’avis qui l’emporte doit approcher de l’unanimité: l’autre, que plus l’affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.441).

²⁸⁹ “[...] ils sentiraient que le plus grand ressort de l’autorité publique est dans le coeur des citoyens [...]” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.252).

²⁹⁰ O tema da virtude será melhor explicitado nas próximas seções da tese.

²⁹¹ “Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt; mais d’où vient donc que le juste y concourt à son préjudice?” (O.C., IV, *Émile*, p.599).

não é o mesmo. Enquanto os sentidos conduzem ao “bem-estar do corpo”, o “amor pela ordem” conduz ao da “alma”.

Com base nesta dicotomia, Gatti (2012, p.178) salienta a contraposição entre o “interesse sensual e palpável”, que visa o bem-estar material, do corpo, e o “interesse espiritual e moral” que pode exigir, inclusive, o sacrifício de si para realizar-se uma vez que visa o bem-estar da alma. Não é por acaso que Rousseau determina uma “mudança muito notável” com a passagem do estado de natureza para o estado civil. A mudança a que ele se refere exige que os homens tenham a capacidade de substituir na sua conduta “o instinto pela justiça”, pois desta forma poderão inserir nas ações “a moralidade que antes lhes faltava” (ROUSSEAU, 1991, p.36)²⁹². Após a associação, o cidadão permanece portador dos dois interesses, o material e o espiritual. Não se pode negar a natureza humana. Mas, é preciso que por si, de forma autônoma, ele tome a decisão de alterar sua conduta. Se, anteriormente ao estabelecimento da sociedade era comum e aceitável agir orientado exclusivamente pelo interesse sensual, pelos “instintos”, restrito ao bem-estar material, após o pacto, é fundamental agir de modo a generalizar seu interesse para além do âmbito privado, de modo a identificar o que há de comum com os outros associados. Pois, como destaca Ezcurra (1996, p.42), “O único que pode generalizar a vontade é o interesse comum”.

Pode ser interessante neste cenário retomar uma passagem do *Ms. de Genebra* na qual Rousseau menciona a necessidade da “arte aperfeiçoada” e coloca como decorrência dela um importante aprendizado para a humanidade, ou seja, o de preferir não mais seu “interesse aparente”, mas o “interesse bem entendido”. Assim, o homem tornar-se-ia “bom, virtuoso, sensível” e passaria a apoiar uma “sociedade bem ordenada”²⁹³. Acerca dessa questão, Gatti (2012, p.179) escreve que

O ‘verdadeiro político’ deve saber empregar, como um primeiro e elementar movente da justiça, a tendência natural de cada um preferir-se aos outros. Mas, contemporaneamente, deve também saber induzir os cidadãos, com os meios adequados, a amar a justiça como expressão do ‘bem moral’ e a agir em conformidade, seja quando exerce a função da soberania, seja quanto voltar a ser simplesmente ‘súdito’.

²⁹² “Ce passage de l’état de nature à l’état civil produit dans l’homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l’instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

²⁹³ “Monstrons lui dans l’art perfectionné la réparation des maux que l’art commencé fit à la nature [...]. qu’il n’apprenne à préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu; qu’il ne devienne bon, vertueux, sensible, et pour tout dire, enfin, d’un Brigand féroce qu’il vouloit être, le plus ferme appui d’une société bien ordonné” (O.C., III, *Du Contract Social – 1ª version*, p.288/9).

A mudança que Rousseau almeja, a do cidadão autônomo que, por si, faz a escolha de ser justo, não se efetiva somente pela ação de meios externos, mas exige que sua conduta exterior esteja em conformidade com sua interioridade. É difícil, se pensarmos nos “homens como eles são”, mas não irrealizável se considerarmos que o auge da República rousseauiana é justamente a conquista da liberdade moral. O que não se pode esquecer é a presença desta “tensão interna ineliminável da ordem política”, conclui Gatti (2012, p.179). A sociedade bem ordenada é possível e realizável enquanto o cidadão se mantiver interessado na coisa pública, enquanto fizer a opção consciente pelo interesse comum. A partir do momento que o cidadão vivenciar o conflito entre seu interesse privado e o interesse comum e optar pelo seu bem particular em detrimento do público, retornamos ao nível da factualidade, no qual se faz necessário “obrigar a conformar a vontade à razão”. Nesta situação, Rousseau mostra a necessidade da “força repressora” do governo e da presença de um “homem extraordinário”, o Legislador, para dar leis ao povo (1991, p.57), aspectos que serão abordados nas próximas seções.

4.3 O LEGISLADOR: PARA UNIR O “DIREITO”, AS LEIS COMO PODEM SER, COM O “INTERESSE” DOS “HOMENS COMO ELES SÃO”

O desafio de Rousseau, em particular, no C.S., é demonstrar que é possível, partindo dos “homens como eles são”, instituir a “sociedade bem ordenada”, uma comunidade política onde reinam as “leis como podem ser”. Se o propósito é levar a sério a natureza humana, com suas contradições, é preciso evidenciar como se dá a passagem da radicalidade dos “princípios do direito político” à realidade histórica dos povos, “multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.56)²⁹⁴. Quando Rousseau faz afirmações, como: “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra”; “A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido”; “o público quer o bem que não discerne”; só pode concluir que

²⁹⁴ “Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuteroit-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation?” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.380).

“Todos necessitam igualmente de guias” (ROUSSEAU, 1991, p.56)²⁹⁵. Significa, como ressalta Nascimento (2012, p.152), saber como “esta multidão de indivíduos” poderá chegar à percepção do “bem comum”.

Rousseau justifica a presença do Legislador informando que “A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.56)²⁹⁶. No *Emílio* há outra importante afirmação que diz: “o direito não se dobra às paixões dos homens” (1995, p.660)²⁹⁷. Essas passagens evidenciam o reconhecimento do autor do C.S. em relação ao abismo que existe entre a radicalidade e, até mesmo, a perfeição dos princípios por ele estabelecidos e a imperfeição da natureza humana que, por ter sido definida pela liberdade e perfectibilidade, é profundamente marcada pela variabilidade e imprevisibilidade. É neste hiato que se estabelece entre o direito e a história, entre o nível ideal e o real, entre a normatividade e a facticidade, que Rousseau situa a figura deste “guia”, o Legislador. Aliás, é à imperfeição humana que se deve a existência da “arte aperfeiçoada” da política e a presença do Legislador, pois “Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente”, afirma Rousseau. Mas, ele prossegue salientado: “Governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1991, p.86)²⁹⁸. E, certamente, os “homens como eles são” nem se aproximam de serem deuses.

Traduzir os “princípios” para a “prática” coloca duas interrogações, enfatiza Gatti (2012, p.190): primeiro, cabe esclarecer a relação entre os princípios gerais do “direito político” e a diversidade e complexidade das realidades históricas; segundo, é preciso considerar a efetiva capacidade dos homens de adequarem suas condutas aos imperativos necessários à sociedade bem ordenada. Rousseau está ciente que o pacto social, fundamento legítimo da ordem política, não institui de imediato, como num passe de mágica, a figura do cidadão virtuoso, capaz de autodeterminar sua

²⁹⁵ “[...] le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n’est pas toujours éclairé. [...] le public veut le bien qu’il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.380).

²⁹⁶ “Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l’autre à connoître ce qu’il veut. Alors des lumieres publiques résulte l’union de l’entendement et de la volonté dans le corps social [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.380).

²⁹⁷ “[...] le droit ne se plie point aux passions des hommes [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.849).

²⁹⁸ “S’il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.406).

conduta em total harmonia com a vontade geral. O Legislador, mesmo que possa ser interpretado como figura problemática no contexto da teoria política rousseauiana, passa a ser imprescindível se considerarmos que a concepção de natureza humana define os rumos da política em Rousseau. A questão toda se dá por que para dar existência real à sociedade do contrato seria necessário que o “povo” fosse, “antes dela”, isso que ele deveria ser “posterior a ela”. Significa, em síntese, que seria necessário que “o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas” (ROUSSEAU, 1991, p.59)²⁹⁹. Para chegar a esta transformação Rousseau introduz a figura deste “homem extraordinário”³⁰⁰ cujo papel é o de operar, no interior dos homens associados, esta mudança, que não se dá de imediato, nem por obra do acaso, mas que é condição para a convivência harmoniosa no interior da sociedade instituída.

Ao Legislador cabe, portanto, estabelecer as “melhores regras de sociedade que convenham às nações” (ROUSSEAU, 1991, p.56)³⁰¹. Estabelecendo analogia com o “mecânico que inventa a máquina”³⁰², Rousseau mostra que ao Legislador compete instituir a “máquina política”, ou seja, se o pacto deu existência ao corpo político, é pelas leis que começa seu movimento, que se expressa sua “vontade”. É muito provável que na ausência do Legislador a República permaneceria um Estado em potencialidade uma vez que uma “multidão cega” raramente chegaria a cumprir “por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação” (ROUSSEAU, 1991, p.56)³⁰³.

Para chegar às “melhores regras” o Legislador precisa ser dotado de uma “inteligência superior”, para que pudesse ver “todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa

²⁹⁹ “[...] que l’esprit social qui doit être l’ouvrage de l’institution présidât à l’institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu’ils doivent devenir par elles” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.383).

³⁰⁰ “Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l’État” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.382).

³⁰¹ “Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudroit une intelligence supérieure [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.381).

³⁰² “Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.381).

³⁰³ “Comment une multitude aveugle [...] exécuteroit-elle d’elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu’un système de législation?” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.380).

natureza e a conhecesse a fundo [...]”, enfatiza Rousseau (1991, p.56)³⁰⁴. Vale lembrar que, na *Carta a D’Alembert* (1993, p.81)³⁰⁵, Rousseau salienta que o propósito não é impor ao povo “a melhor lei em si mesma”, mas sim as melhores que ele possa comportar numa “determinada situação”. Significa que o Legislador tem a tarefa de realizar a adequação entre o direito e a história. E, não há história sem sujeitos, sem movimento, sem conflitos, sem variabilidade... Neste sentido, Monteagudo (2006, p.16) indica a possibilidade de assumir como hipótese interpretativa da obra de Rousseau que o Legislador “incorpora a autoconsciência não-declarada de um corpo moral, o que implica o reconhecimento de que os conflitos internos (confronto entre a força da lei e a força da opinião) não podem ser eliminados”.

O Legislador, “homem extraordinário”, tanto pelo “gênio”, quanto pelo seu “ofício”, é dotado de “razão superior” para que possa oferecer um sistema de legislação compatível com a constituição da Nação a que se destina, ou seja, considerando, por exemplo, sua “extensão” e “número de habitantes³⁰⁶”, mas sobretudo para dar conta de outro empreendimento, a “instituição de um povo” (ROUSSEAU, 1991, p.57)³⁰⁷. A desnaturação, ou seja, a transformação de homens naturais em cidadãos é condição essencial para que se institua um “povo”, para que se efetive a “República”. Para Gatti (2012, p.193), esse ponto faz emergir o limite intrínseco do pacto social. Pode-se convencer o “homem independente” que ele tem “interesse em ser justo”, para que na condição de “cidadão” ele procure a justiça, mas, na condição de “súdito”, permanece o questionamento: o que impede que seu interesse particular prevaleça e o motive a violar a lei que ele mesmo estabeleceu na Assembleia? (GATTI, 2012, p.193).

Para evitar esta conduta altamente comprometedora da unidade social é preciso que o Legislador se sinta capaz de “mudar a natureza humana”, transformando “cada individuo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior”. Essa alteração que Rousseau propõe atinge a própria “constituição do homem”, uma vez que se faz necessário “substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e

³⁰⁴ “[...] qui vit toutes les passions des hommes et qui n’en éprouvât aucune, qui n’eut aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.381).

³⁰⁵ “[...] moins les meilleures loix en elles-mêmes, que les meilleures qu’il puisse comporter dans la situation donnée” (O.C., V, *Lettre à D’Alembert*, p.61).

³⁰⁶ “[...] par l’étendue du territoire, et par le nombre du peuple” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.388).

³⁰⁷ “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple [...]”. (O.C., III, *Du Contract Social*, p.381).

moral” (ROUSSEAU, 1991, p.57)³⁰⁸. Foi o que ele indicou no *Emílio*, ao estabelecer outra importante distinção, ou seja, a que se dá entre o “homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado de sociedade” (1995, p.265)³⁰⁹. O propósito é formar homens “para viver na cidade”, conclui Rousseau nesta mesma passagem.

Para dar conta dessa tarefa de “instituir um povo” não basta o acordo de interesses presente no contrato. A razão fundamental da obra do Legislador é que ele possa formar cidadãos. No comentário de Polin (1964, p.243) o Legislador “é um pedagogo”. Ele não pode ser compreendido apenas como um técnico que estabelece o sistema de legislação, mas é, sobretudo, um educador responsável pelo lento e contínuo processo de transformar homens naturais em cidadãos. Não se pode esquecer que Rousseau considera o “ser em situação”, a natureza humana como um “complicado entrelaçamento entre racionalidade e passionalidade, entre amor-próprio e piedade, entre egoísmo e altruísmo” (GATTI, 2013, p.57). Para a formação do cidadão, este “ser em situação”, Rousseau estabelece como princípio a educação para a “virtude”, fundamental para o exercício da “liberdade moral”. No DSEP (1996, p.32)³¹⁰ ele questiona: “Quereis que a vontade geral seja cumprida? Deve-se então fazer com que todas as vontades particulares se reportem a ela; e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular à geral – para resumir tudo em uma única palavra - basta fazer reinar a virtude”. Homens virtuosos, cujas vontades particulares estão em acordo com a vontade geral, como escolha consciente, vivenciam a liberdade no seu mais elevado nível, a liberdade moral. A metamorfose da transformação do homem natural em cidadão exige o desenvolvimento ético do indivíduo.

Monteagudo (2006, p.122) faz uma observação importante, ou seja, que “o pacto social estabelece uma tensão permanente entre a liberdade particular e a liberdade pública”. O problema está em fazer a intermediação entre estas duas formas

³⁰⁸ “[...] de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand [...]; d’altérer la constitution de l’homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.381).

³⁰⁹ “Il y a bien de la différence entre l’homme naturel vivant dans l’état de nature, et l’homme naturel vivant dans l’état de société. Émile n’est pas un sauvage à releguer dans les déserts; c’est un sauvage fait pour habiter les villes” (O.C., IV, *Émile*, p.483).

³¹⁰ “Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? faites que toutes les volontés particulières s’y rapportent; et comme la vertu n’est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites regner la vertu” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.252).

de liberdade. É ao Legislador que compete realizar esse “milagre” de instituir a “liberdade pública”. E, ele o faz cumprindo com o que está proposto na abertura do C.S., estabelecendo a “regra de administração legítima e segura”. Para realizar a sociedade justa, contudo, não basta definir a vontade geral. A “educação pública” tem função essencial. Não se pode prescindir da formação contínua da cidadania. No DSEP Rousseau ressalta que é preciso velar, sem cessar, para manter no povo o “amor à pátria” e os “bons costumes”, só assim é possível prevenir “os males que mais cedo ou mais tarde resultarão da indiferença dos cidadãos pelo destino da república e que mantêm em estreitos limites esse interesse pessoal [...]”. (ROUSSEAU, 1996, p.42)³¹¹.

Reaparece o risco decorrente da ação do amor-próprio que motiva o cidadão a desligar seu interesse do bem comum, tornando-o indiferente à coisa pública. Nesta situação, a sociedade bem ordenada não pode subsistir. Esta “educação pública”, comenta Gatti (2012, p.198), se configura como “educação civil e política”, e deve ser exercitada de modo “comunitário”. “Formar cidadãos, diz Rousseau, não é trabalho para um dia, e, para que se façam homens, é preciso instruí-los desde crianças”. Na sequência, Rousseau ainda acrescenta que se alguém quiser “homens para governar, direi que não se deve buscar fora da natureza deles uma perfeição que não podem alcançar, como não se deve querer destruir neles as paixões; a execução de semelhante projeto não seria nem desejável nem possível” (ROUSSEAU, 1996, p.168)³¹². O que Rousseau visa com o processo pedagógico é informado na sequência deste mesmo texto onde ele escreve que se forem exercitados desde a infância cada um poderá “identificar-se” com o “todo maior”, “sentir-se membro da pátria” e a amá-la (ROUSSEAU, 1996, p.39)³¹³. O amor à pátria vem atrelado ao amor de si mesmo, só assim haverá identificação e, por decorrência, a unidade social. “O mesmo espírito guia todos os antigos legisladores”, afirma Rousseau no texto *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, ou seja, “Todos procuraram laços que

³¹¹ “C’est ainsi qu’un gouvernement attentif et bien intentionné, veillant sans cesse à maintenir ou rappeler chez le peuple l’amour de la patrie et les bonnes moeurs, prévient de loin les maux qui résultent tôt ou tard de l’indifférence des citoyens pour le sort de la république, et contient dans d’étroites bornes cet intérêt personnel [...]” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.262).

³¹² “Or former des citoyens n’est pas l’affaire d’un jour; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfans. Qu’on me dise que quiconque a des hommes à gouverner, ne doit pas chercher hors de leur nature une perfection don’t ils ne sont pas susceptibles; qu’il ne doit pas vouloir détruire en eux les passions, et que l’exécution d’un pareil projet ne seroit pas plus desirable que possible” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.259).

³¹³ “[...] ils pourront parvenir enfin à s’identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membres de la patrie, à l’aimer [...]” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.259).

afeiçoassem os cidadãos à pátria e uns aos outros [...]” (ROUSSEAU, 1982, p.28)³¹⁴. Sobre esta questão, Viroli (1988, p.165) salienta que a obra do Legislador é instituir uma comunidade, onde todos se identificam entre si e com ela, e não uma mera associação.

Há um esforço da parte de Rousseau para definir meios de realizar a sociedade justa e, entre estes, está o cuidado em torno da opinião. Rousseau não perde de vista que os homens agem por seu interesse³¹⁵ e que, em todos os povos do mundo, é a “opinião que decide a escolha de seus prazeres”. A opinião, contudo, pode ser modificada. “Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos” (ROUSSEAU, 1991, p.136)³¹⁶. O campo da ação do Legislador é o da opinião, escreve Monteagudo (2006, p.135), o das “leis não-escritas”, pois as leis escritas praticamente decorrem das leis não-escritas (costumes, etc). Rousseau chama a atenção para este fato no C.S. quando cita uma quarta espécie de lei no Estado, “a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos”. Esta lei, que “faz a verdadeira constituição do Estado”, diz respeito aos “usos e costumes e, sobretudo, à opinião” (ROUSSEAU, 1991, p.69)³¹⁷. Importa comentar que Rousseau observa que esta lei é “desconhecida por nossos políticos”, um descuido que ele procura não repetir, pelos efeitos que a opinião e os costumes têm na constituição de um Estado.

Monteagudo (2006, p.119), ao abordar a figura do Legislador, chama a atenção para uma questão importante, a de que para compreendê-lo é preciso distinguir entre “direito e fato”, entre “ser e dever ser”. A atuação do Legislador também é arte uma vez que ele age no mundo real, no interior de uma ordem política imersa em conflitos, visto que os sujeitos concretos encontram-se frequentemente em contradição. Mesmo que ele não tenha o poder de eliminar os conflitos ou de suprimir definitivamente as contradições, a ele compete traduzir os princípios do direito político

³¹⁴ “Tous cherchent des liens qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres [...]” (O.C., III, *Sur Le Gouvernement de Pologne*, p.958).

³¹⁵ No *Emílio* Rousseau enfatiza que “A ingratidão não está no coração do homem, mas o interesse sim [...]” (ROUSSEAU, 1995, p.306).

³¹⁶ “Chez tous les peuples du monde, ce n’est point la nature mais l’opinion qui décide du choix de leurs plaisirs. Redressez les opinions des hommes et leurs moeurs s’épurèrent d’elles mêmes” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.458).

³¹⁷ “A ces trois sortes de loix, il s’en joint une quatrième, la plus importante de toutes; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l’airain, mais dans les coeurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l’État [...]. Je parle des moeurs, des coutumes, et sur-tout de l’opinion [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.394).

(nível ideal) para a realidade dos homens como são, ou seja, passar do “direito à história”.

O passo subsequente, fundamental para que a República possa ser efetivada, é pensar na execução da lei. Como surge o governo? Quais as reais condições de equilibrar a faculdade legislativa, sempre pertencente ao soberano, a soberania da vontade geral (lei), com a potência executiva (força)? São algumas questões que serão aprofundadas na seção a seguir, e que exigem explicitar a relação entre “força” e “direito” na perspectiva proposta por Rousseau.

4.4 O GOVERNO E “O EXERCÍCIO LEGÍTIMO DO PODER EXECUTIVO”

Vale ressaltar que Rousseau não se ocupa somente com o estabelecimento da legislação adequada ao povo ao qual ela se destina, o que remete à necessidade de introduzir a presença do Legislador. Ele volta sua atenção também para a aplicação particular dos preceitos gerais definidos na lei. É neste cenário que se origina a necessidade do governo, da força executiva. No cap. I, do Livro III, do C.S, quando trata deste tema, Rousseau demonstra que “Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa” (ROUSSEAU, 1991, p.73)³¹⁸. Também o corpo político possui esses dois “móveis”: “Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo*” (ROUSSEAU, 1991, p.73, grifo do autor)³¹⁹. Se aprofundamos a análise em torno da figura do Legislador é preciso agora compreender melhor a função do governo no contexto da teoria política rousseauiana.

A necessidade do governo é explicitada por Rousseau quando ele escreve que a “força pública” necessita de um

agente próprio que a reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre o Estado e o soberano, que de qualquer modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união entre a alma e o corpo. Eis qual é, no Estado, a razão do Governo, confundida

³¹⁸ “Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire, l’une morale, savoir la volonté qui determine l’acte, l’autre physique, savoir la puissance qui l’exécute” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.395).

³¹⁹ “Le corps politique a les mêmes mobiles; on y distingue de même la force et la volonté; Celle-ci sous le nom de *puissance législative*, l’autre sous le nom de *puissance exécutive*” (O.C., III, p.395, *Du Contract Social*, grifo do autor).

erroneamente com o soberano, do qual não é senão o ministro (ROUSSEAU, 1991, p.74)³²⁰.

Ao governo, portanto, cabe administrar em conformidade com a força pública, ou seja, com a vontade geral definida pelo soberano e expressa sob a forma da lei. Na interpretação de Derathé (2009, p.434) há, na teoria de Rousseau, clara distinção entre administrar e legislar. Enquanto esta última pertence sempre ao povo, a anterior é delegada ao governo. “Que será, pois, o governo?”, questiona o próprio Rousseau. Nada mais é do que “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política” (ROUSSEAU, 1991, p.74)³²¹.

No que se refere à instituição do governo é preciso salientar que ele não resulta do ato de pactuar, mas nasce de uma “lei” estabelecida pelo soberano. É um “ato complexo”, ressaltava Rousseau, composto por outros dois, a saber: “o estabelecimento da lei e a execução da lei” (1991, p.112)³²². Primeiro, o soberano estabelece que haverá um corpo de governo, sob determinada forma. Num segundo momento, nomeia os “chefes que ficarão encarregados do Governo estabelecido”. A nomeação é consequência da lei e caracteriza-se como “ato particular” (eleição dos membros do governo). Rousseau mostra a dificuldade decorrente deste seu princípio, ou seja, “como se pode ter um ato particular antes que o Governo exista”? (ROUSSEAU, 1991, p.112)³²³. Se o soberano só pode se expressar pela vontade geral como se dá este ato particular da eleição dos membros que irão compor o governo, encarregado da aplicação da lei geral aos casos específicos?

Essa questão “aparentemente contraditória” se resolve “por uma súbita conversão da soberania em democracia”, escreve Rousseau, “de modo que, sem

³²⁰ “Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en oeuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l’État et du Souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l’homme l’union de l’ame et du corps. Voilà quelle est dans l’État la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n’est que le ministre” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.396).

³²¹ “Qu’est-ce donc que le Gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l’exécution des loix, et du maintien de la liberté, tant civile que politique” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.396).

³²² “Sous quelle idée faut-il donc concevoir l’acte par lequel le Gouvernement est institué? Je remarquerai d’abord que cet acte est complexe ou composé de deux autres, savoir l’établissement de la loi, et l’exécution de la loi” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.433).

³²³ “Par le premier, le Souverain statue qu’il y aura un corps de Gouvernement établi sous telle ou telle forme; et il est clair que cet acte est une loi. Par second, le Peuple nomme les chefs qui seront chargés du Gouvernement établi. Or cette nomination étant un acte particulier n’est pas une seconde loi, mais seulement une suite de la première et une fonction du Gouvernement” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.433).

qualquer mudança sensível e somente por meio de uma nova relação entre todos e todos, os cidadãos, tornados magistrados, passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução” (1991, p.112)³²⁴. Para Gatti (2012, p.183), nesta passagem Rousseau substitui a lógica típica do contratualismo, que para instituir o governo adota novo contrato, pelo que se pode definir como uma “série de metamorfoses sucessivas da soberania e do sujeito na qual ela se encarna”. A finalidade, prossegue o comentarista, é evitar o “princípio da divisão da soberania”, ou, como escreve Rousseau, a ideia “absurda e contraditória” de que o soberano poderia dar a si mesmo um “superior” perante o qual haveria obrigação de obedecer, o que remete sempre à perda da liberdade (ROUSSEAU, 1991, p.111)³²⁵.

Tais procedimentos, ao contrário, estabelecem a submissão do governo perante o soberano. Significa, em síntese, que “os depositários do poder executivo não são absolutamente senhores do povo, mas seus funcionários”, que podem ser nomeados ou substituídos conforme vontade do soberano ao qual devem “obedecer” e “desempenhar seu dever de cidadãos, sem ter de modo algum o direito de discutir as condições” (ROUSSEAU, 1991, p.113)³²⁶. Este equilíbrio pretendido por Rousseau entre a “vontade geral” e a “força” executiva é a chave para efetivar a ordem política, comenta Gatti (2012, p.183), mas é preciso reconhecer que sua estabilidade é sempre precária. Também quando se trata do governo há sempre o risco de recair no estado de natureza, ou seja, no domínio da lei do mais forte que sufoca o próprio direito (GATTI, 2012, p.184). Para evitar tal risco é fundamental que a força do governo esteja sempre subordinada à “razão pública, que é a lei”, como escreve Rousseau no DSEP (1996, p.24)³²⁷.

Estas ressalvas evidenciam que governar não constitui tarefa simples, mesmo se considerarmos que a vontade geral já define o conteúdo da lei a ser executada.

³²⁴ “C’est encore ici que se découvre une de ces étonnantes propriétés du corps politiques, par lesquelles il concilie des opérations contradictoires en apparence. Car celle-ci se fait par une conversion subite de la Souveraineté en Démocratie; en sorte que, sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle rélation de tous à tous, les Citoyens devenus Magistrats passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l’exécution” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.433/4).

³²⁵ “Il est absurde et contradictoire que le Souverain se donne un supérieur [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.432).

³²⁶ “[...] que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maitres du peuple mais ses officiers, qu’il peut les établir et les destituer quand il lui plait, qu’il n’est point question pour eux de contracter, mais d’obéir, et qu’en se chargeant des fonctions que l’État leur impose ils ne font que remplir leur devoir de Citoyens, sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditons” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.434).

³²⁷ “[...] il ne doit suivre d’autre regle que la raison publique, qui est la loi” (O. C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.243).

Ocorre que, no corpo político, a relação entre a “vontade” (lei, poder legislativo) e a “força” (poder executivo) não se dá de modo automático. Sendo o corpo político e a vontade geral criações artificiais, decorrentes do pacto, nada assegura que haja imediatez ou espontaneidade entre as partes, o que remete à necessidade da “arte”. É fato que a “arte” de governar não é fácil de realizar, mas, ao contrário, como destaca Gatti (2012, p.181), encontra-se sempre próxima de falir. No *Ms. de Genebra* Rousseau informa que “As obras dos homens sempre menos perfeitas do que aquelas da natureza nunca chegam diretamente ao seu fim”³²⁸. Ao tratar do funcionamento da sociedade política Rousseau evidencia um certo distanciamento entre o que é natural e o que é artificial.

Não se pode deixar de lembrar que a ordem política, em Rousseau, foi pensada tomando os “homens como eles são”, isto é, sujeitos egoístas, que tendem à parcialidade e ao efeito da paixão do amor-próprio que motiva o agir em prol dos interesses particulares, mesmo que em detrimento do bem comum. Se mantivermos presente que para os “homens como eles são” é natural a preferência de cada um por si, torna-se mais compreensível o fato do cidadão tender a violar a vontade geral que ele mesmo estabeleceu sob a forma de lei, o que torna necessária a ação do governo. Por esta razão, no C.S., Rousseau estabelece que “quanto menos se relacionem as vontades particulares com a vontade geral, isto é, os costumes com as leis, tanto mais deverá a força repressora aumentar” (ROUSSEAU, 1991, p.76)³²⁹. O aumento da força por parte do governo e a conseqüente diminuição da liberdade são fenômenos paralelos à diminuição do laço social que propicia unidade entre os associados.

O risco das vontades particulares, seja dos súditos ou mesmo dos magistrados, tender a sobrepor-se à vontade geral é decorrente do fato de Rousseau ter fundado os princípios para sua República a partir dos homens reais. Essa tensão permanente entre particular e comum, entre ideal e real, não pode ser eliminada totalmente, nem mesmo com a ação da força repressora do governo. A ação das paixões, especialmente a do amor-próprio, que a vida em associação faz nascer e ampliar, segue com a força de um processo natural, intrínseco ao desenvolvimento da natureza humana. Por isso, Viroli destaca que o papel do “bom governo” não deve ser

³²⁸ “Les ouvrages des hommes toujours moins parfaits que ceux de la nature ne vont jamais si directement à leur fin” (O.C., III, *Du Contract Social – 1^a version*, p.296).

³²⁹ “Or moins les volontés particulieres se rapportent à la volonté générale, c’est-à-dire les moeurs aux loix, plus la force réprimante doit augmenter” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.397).

o de suprimir paixões e interesses; mas sim de “moderá-los e dirigi-los rumo a fins compatíveis com o bem público e a liberdade” (VIROLI, 1988, p.168). Uma ordem política constituída por homens sem paixões ou interesses, prossegue o comentarista, seria uma “ordem de coisas mortas”. A República idealizada por Rousseau, contudo, permanece sempre tensionada entre sua efetivação e a proximidade com sua própria dissolução, resultado da concepção antropológica que o filósofo genebrino coloca como diretriz para o estabelecimento dos fundamentos da sociedade bem ordenada.

É por considerar a presença e ação das paixões no interior do corpo político que Rousseau escreve, no *Projeto de Constituição para a Córsega* que “O melhor móvel de um governo é o amor à pátria [...]. Os homens que as paixões não cegam, sempre fazem o bem” (1962, p.223)³³⁰. Já observamos que, no DSEP, Rousseau ressalta que para ter cidadãos virtuosos, capazes de amar a pátria, é preciso “formá-los”, num processo contínuo, ou seja, “é preciso instruí-los desde crianças”. Por que, na concepção de Rousseau, não há pátria sem liberdade, não há liberdade sem a presença da virtude e, por fim, não há virtude sem cidadãos (ROUSSEAU, 1996, p.39)³³¹. Razões que o levam a concluir que “Uma das máximas fundamentais do governo popular ou legítimo é a educação pública, segundo as regras prescritas pelo governo e os magistrados estabelecidos pelo soberano” (ROUSSEAU, 1996, p.40)³³².

Mesmo com todos esses cuidados não há como evitar que a “força” tenda a se impor ao “direito”. O governo sempre pode ir além de sua ação legítima sobrepondo-se ao soberano e à soberania da lei. Por ter tomado como referência “os homens como eles são”, sujeitos egoístas, propensos à parcialidade, submissos às paixões e orientados pelos interesses particulares, Rousseau não pode se furtar de encarar de frente a possibilidade desses processos degenerativos, ligados ao funcionamento do governo, à violação dos direitos dos integrantes da comunidade, da própria usurpação da soberania. Esta tendência do governo a degenerar é descrita no C.S. quando Rousseau ressalta que: “Assim como a vontade particular age sem

³³⁰ “Le meilleur mobile d’un gouvernement est l’amour de la patrie [...]. les hommes que leurs passions n’aveuglent pas font toujours bien” (O.C., III, *Constitution Pour La Corse*, p.941).

³³¹ “La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens [...]”. (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.259).

³³² “L’éducation publique sous des regles prescrites par le gouvernement, et sous des magistrats établis par le souverain, est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime” (O.C., III, *Sur L’Économie Politique*, p.260/1).

cessar contra a vontade geral, o Governo despense um esforço contínuo contra a soberania” (1991, p.99)³³³.

Na análise de Rousseau, os abusos do governo, que visa para si a faculdade legislativa, são um “vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo [...]” (1991, p.99)³³⁴. Essa dialética de forças no interior da sociedade política, representada sobretudo pela ação contínua da vontade particular contra a vontade geral, presente tanto no cidadão quanto nos magistrados que compõem o governo, evidenciam quando a sociedade está pautada pelo egoísmo, atravessada por conflitos. Na sexta *Carta Escrita das Montanhas* Rousseau aborda o tema do governo e enfatiza que, sendo “parte integrante do corpo político”, ele também participa da “vontade geral”. A questão é complexa por que enquanto “corpo intermediário entre os sujeitos e soberano” ele continua possuindo vontade própria. Por vezes, enfatiza Rousseau, estas duas vontades “concordam”, em outras, contudo, “combatem entre si”. É deste “conflito que resulta o jogo de toda máquina” (ROUSSEAU, 2006, p.321)³³⁵. Esta constante tensão entre o poder legislativo do soberano (campo do direito) e o funcionamento do governo (força executiva) explicita o jogo do poder e a conseqüentemente fragilidade da ordem política.

Estabelecendo analogia entre o corpo humano (natural) e o corpo político (artificial), Rousseau explicita seu realismo salientando que “não depende dos homens prolongar a própria vida”, mas sendo a associação “obra de arte”, deles depende “prolongar a do Estado pelo tempo que for possível [...]” (ROUSSEAU, 1991, p.102)³³⁶. Não há, contudo, possibilidade de realizar uma mudança tão radical a ponto de termos eternamente um cidadão virtuoso e, por decorrência, um Estado perfeito, nos moldes idealizados pelo C.S. Tanto a presença do Legislador, quanto os cuidados em torno da constituição e do papel do governo, evidenciam que a República exige, para efetivar-se, que a lei seja soberana, reine no coração dos cidadãos. Tarefa difícil,

³³³ “Comme la volonté particuliere agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre le Souveraineté” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.421).

³³⁴ “[...] il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain [...]. C’est-là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire [...]”. (O.C., III, *Du Contract Social*, p.421).

³³⁵ “Le Gouvernement comme partie integrante du corps politique participe à la volonté générale qui le constitue; comme corps lui même il a sa volonté propre. Ces deux volontés quelques fois s’accordent et quelques fois se combattent. C’est de l’effet combiné de ce concours et de ce conflit que résulte le jeu de toute la machine” (O.C., III, *Lettres Écrites de la Montagne*, p.808).

³³⁶ “La constitution de l’homme est l’ouvrage de la nature, celle de l’État et l’ouvrage de l’art. Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il depend d’eux de prolonger celle de l’État aussi loin qu’il possible [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.424).

como reconhece o próprio Rousseau nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* ao escrever que, “Colocar a lei acima do homem é um problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria” (ROUSSEAU, 1982, p.25)³³⁷. Será que o rigor dos princípios do direito político estabelecidos no C.S., teriam forçado Rousseau a declarar que sua República não passaria de um Estado ideal, impossível de realizar? É preciso avançar no processo interpretativo e examinar, na passagem do nível ideal para o real, se a filosofia política de Rousseau realmente propicia meios para restabelecer a boa ordem política. Em síntese, trata-se de colocar ao centro da reflexão do capítulo a seguir as possibilidades e os limites decorrentes da concepção antropológica de Rousseau, cujo reflexo maior é o antagonismo entre indivíduo e cidadão (homem natural X homem civil), bem como a possibilidade de superação dos consequentes conflitos que têm transformado em desordem as relações no interior dos Estados reais.

4.5 A ORDEM POLÍTICA E OS “HOMENS COMO SÃO”: CONTRADIÇÃO E CONFLITO

Abordar a teoria da universalidade da lei unida ao tema do Legislador, além da análise da relação entre sujeito e cidadão no interior da ordem política, é uma forma de evidenciar o caráter realístico da obra de Rousseau. Ele não se ocupou exclusivamente da definição de princípios gerais, mas buscou fundamentar sua República sobre uma detalhada análise da natureza humana. Como enfatiza Derathé (1984, p.109/10), “Rousseau conduz ao estudo do homem todos os problemas que se coloca”. E, ele ainda acrescenta que este estudo tem sido dominado pela oposição entre “homem natural” e “homem civil”. Foi com base no estudo do “homem” que Rousseau (1995, p.275 e 375)³³⁸ procurou mostrar que a “preferência por si”, tendência natural que após a associação é levada ao extremo, sob a forma do

³³⁷ “Mettre la loi au-dessus de l’homme est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie” (O.C., III, *Sur Le Gouvernement de Pologne*, p.955).

³³⁸ A primeira passagem a destacar é esta: “L’amour de soi, qui ne regarde qu’à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l’amour-propre, qui se compare, n’est jamais content et ne sauroit l’être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible” (O.C., IV, *Émile*, p.493). A segunda referência destacada aparece quando Rousseau aborda o tema da consciência e diz: “[...] mais si se préférer a tout est un penchant naturel à l’homme [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.584).

egoísmo, produto da ação desmedida da paixão do amor-próprio, que motiva os homens associados a querer manter a independência natural e a buscar exclusivamente seus interesses particulares, é a razão principal dos conflitos e da desordem social. Evidentemente, para o autor do C.S. a manutenção da independência natural no interior da associação civil torna impossível a efetivação da boa ordem política.

Essa tensão interna, entre o desejo dos homens como são de manter sua independência natural e a necessidade da dependência de todos perante a lei (vontade geral), parece ser ineliminável no contexto da filosofia rousseauiana. E, de outro modo nem poderia ser, dada a caracterização que Rousseau faz da natureza humana e dos comportamentos no interior do Estado. Em síntese, o risco sempre presente da manutenção da independência natural e a interferência das paixões, sobretudo a do amor-próprio que, ao colocar em evidência as “inclinações naturais”, a “preferência por si”, acaba por colocar os homens em contradição interna, são as ameaças reais à ordem política. No intuito de evitar esses riscos Rousseau definiu princípios gerais no C.S. e apresentou uma proposta, em particular pedagógica, para a formação de Emílio, homem natural destinado à vida em sociedade. A possibilidade da unidade interna do sujeito, que pode conciliar “inclinações naturais” com “deveres civis”, é a via proposta para efetivar a “ordem” política. Cabe avaliar se os meios propostos pelo filósofo genebrino dão conta desta tarefa de adequar direito à história, ou seja, da relação entre a universalidade dos princípios do direito político com a diversidade dos homens reais. A leitura da obra de Rousseau parece evidenciar que não há outra via exceto a que ele se propôs a trilhar e que propõe conciliar as contrariedades intrínsecas à natureza humana com a radicalidade dos princípios gerais. Resta saber se esse “acordo” é possível e se o resultado permite superar a contradição entre homem e cidadão, no interior da ordem política, ou, se a esfera individual resta comprometida em prol da formação do cidadão ideal.

Quando se aborda o tema do indivíduo é importante recuperar um comentário de Radica uma vez que ela afirma que Rousseau pensou, sim, a “singularidade do indivíduo”. Para ela, no DSD e no *Emílio*, sobretudo, Rousseau apresenta “a individualização como um processo e ele articula essa singularidade aos dados de uma subjetividade consciente de sua singularidade” (RADICA, 2008, p.246). Rousseau parte de uma definição única, igual, da natureza humana, cuja essência é a liberdade e a perfectibilidade. Mas, ao desencadear o processo evolutivo,

particularmente com o advento da racionalidade, ele mostra que o desenvolvimento das potencialidades se realiza de modo particular em cada um.

Como o processo histórico motivou o desenvolvimento do homem do modo como já enfocamos, em contradição interna, opondo interesse particular com interesse comum, o que remete ao conflito entre vontade particular e vontade geral, parece restar uma só via, a da formação do cidadão ideal, capaz de voluntariamente fazer a escolha pelo bem comum, pela utilidade pública. Um aspecto fica claro: mantendo a condição do homem natural – “todo para si mesmo” – não há possibilidade real da razão conduzir ao bem comum. O desafio, portanto, é mostrar aos membros do corpo político como podem buscar em comum a justiça, sem conflitos com o interesse pessoal, escreve Gatti (2012, p.151). Tal possibilidade implica pensar num cidadão diferente do “homem civilizado” do DSD, atormentado pelas contradições internas, motivado a agir exclusivamente sob o domínio do amor-próprio. Isso se torna viável se mantivermos presente que Rousseau fundamenta a associação civil na liberdade, essência da natureza humana, o que permite (re)pensar tanto os processos de desenvolvimento humano quanto as relações sociais como contingentes.

Não é irrealizável, portanto, a “sociedade bem ordenada”. Claro, é preciso refletir sobre os “meios” propostos por Rousseau para propiciar um desenvolvimento integral do indivíduo, transformando liberdade natural em seu mais elevado nível, a liberdade moral, apesar dos limites e contradições inerentes à constituição humana. Gatti (2012, p.154) destaca que o início do C.S. reafirma esta “restrição”, que consiste em considerar “os homens como eles são” e, por decorrência, a necessidade de encontrar “uma feliz síntese” entre o que o “direito permite com o que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”. Os princípios do direito político precisam encontrar meios para realizar a síntese mencionada por Gatti entre “ordem, justiça e liberdade”.

No Cap I., do Livro I, do C.S., Rousseau apresenta seu diagnóstico da situação real em que se encontram os homens, ou seja, informa que “O homem nasce livre”, mas em toda parte encontra-se “sob ferros”. Sua questão é avaliar se há legitimidade nesta situação. Na sequência do mesmo livro, no cap IV, Rousseau afirma: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem [...]” (1991, p.27)³³⁹. Aqui ele já evidencia que a liberdade é um bem inegociável. A questão agora volta-se

³³⁹ “Renconcer à sa liberté c’est renoncer à sa qualité d’homme [...]”. (O.C., III, *Du Contract Social*, p.356).

ao interior da ordem política para averiguar se este dom essencial da natureza humana permanece preservado mesmo sob o domínio da vontade geral, única força legítima a orientar os homens associados.

É importante relembrar o pedido de Rousseau expresso na oitava *Carta Escrita da Montanha*, ou seja, de não confundir “liberdade com independência”.

Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não estar submisso à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade do outro à nossa (ROUSSEAU, 2006, p.371)³⁴⁰.

No estado de natureza, com a vida no isolamento e a ausência de autoridade política, os homens eram independentes. A liberdade de que Rousseau fala não é possível na solidão, se opõe à servidão e é contraposta à dependência de outra vontade particular. É uma liberdade possível somente no interior do Estado legítimo porque nele todos estão submissos à autoridade soberana da vontade geral que evita a dependência de um particular perante outrem. É o que se pode deduzir com a afirmação que Rousseau faz nas “*Cartas Escritas da Montanha*” onde ele acrescenta que “não há liberdade sem leis” (2006, p.372)³⁴¹. Considerando que a lei é sempre a vontade geral, que reúne em si a “universalidade” em relação à vontade e ao objeto, é somente sob esta autoridade soberana que a liberdade é possível.

Viroli (1988, p.124), ao abordar o tema da liberdade, retoma a polêmica passagem do C.S. na qual Rousseau afirma que “aquele que recusar obedecer a vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (1991, p.36)³⁴². Esta passagem, diz o comentarista, tem sido utilizada para evidenciar que Rousseau seria um autor totalitário, tornando-se inimigo da liberdade que ele promete salvaguardar na abertura do C.S. Para apresentar um contraponto a este argumento é preciso sempre manter presente que no contexto da filosofia rousseauiana “ser livre” significa ausência de qualquer forma de constrangimento oriundo de uma vontade externa a do próprio indivíduo, o que

³⁴⁰ “Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plait, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre” (O.C., III, *Lettres Écrites de la Montagne*, p.841).

³⁴¹ “Il n'y a donc point de liberté sans Loix [...]” (O.C., III, *Lettres Écrites de la Montagne*, p.842).

³⁴² “[...] que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera l'être libre [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

caracterizaria uma situação de dependência. Como, para Rousseau, não há liberdade sem leis é compreensível sua afirmação de que é preciso constranger os que se recusam a obedecer a lei, o que nada mais significa que forçá-los a ser livres. Em lugar de contradição, há coerência interna na argumentação rousseauiana. Pois, como ressalta Derathé (2009, p.341), para ser livre não basta evitar a submissão à vontade de outrem, é preciso também que o homem livre não obedeça a outra vontade que não seja a sua. Donde decorre outra conclusão expressa por Derathé (2009, p.341), na sequência deste argumento, quando ele escreve: “Portanto, é preciso que a vontade geral, cujos atos fazem lei no Estado, não seja para cada cidadão uma vontade estranha, mas sua própria vontade”.

A liberdade de que Rousseau fala é “autodeterminação” uma vez que implica na capacidade do indivíduo realizar, de modo consciente, desvinculado das “inclinações naturais” (instinto), a escolha pelo bem comum, que será expresso sob a forma da lei (vontade geral). Gatti (2012, p.87) ressalta que a liberdade tem seu fundamento no conceito de ordem uma vez que este se torna o critério para definir o “bom e o mau”. No *Emílio*, Rousseau explicita seu posicionamento ao informar que “o bom” se ordena em relação ao “todo”, enquanto que o “mau” ordena o todo em relação a ele (1995, p.395)³⁴³. Viver no interior de uma sociedade bem ordenada implica, portanto, a capacidade de realizar as escolhas orientados pela consciência e pela razão, considerando a presença do todo, ou seja, dos demais associados.

Não é à toa que Rousseau demonstra que o mais elevado nível de liberdade é o da liberdade moral. Esse nível de liberdade se identifica com a capacidade de “autodeterminação racional”, ou seja, exige a “livre adesão da vontade” dos sujeitos associados ao “reto juízo”, “e é isso que permite ao sujeito humano subtrair-se do domínio dos instintos, atingindo assim a autonomia”, escreve Gatti (2012, p.121). Esse nível de liberdade é a verdadeira conquista da vida em sociedade, mas alcançá-la não constitui tarefa fácil a tal ponto que o próprio Rousseau relaciona “virtude” com “força”. “A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade; é nisso que consiste o mérito do homem justo”, finaliza Rousseau (1995, p.626)³⁴⁴. Essa passagem do *Emílio* permite retomar o argumento já abordado, ou seja, de que a

³⁴³ “La différence est que le bon s’ordonne par raport au tout et que le méchant ordonne le tout par raport à lui” (O.C., IV, *Émile*, p.602).

³⁴⁴ “Le mot de *vertu* vient de *force*; la force est la base de toute vertu. La vertu n’appartient qu’à un être foible par sa nature et fort par sa volonté; c’est en cela que consiste le mérite de l’homme juste [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.817, grifo do autor).

existência moral do indivíduo se articula em torno do conflito entre razão e consciência, de um lado, e as paixões, de outro.

O que se percebe é que, em nenhum momento, Rousseau desvincula de sua argumentação a concepção de natureza humana que fundamenta sua obra. Se a vida em sociedade exige a presença de um cidadão virtuoso, o que remete à necessidade da força, para que ele possa chegar ao nível da autodeterminação racional, necessária para a identificação do bem comum, é justamente por que neste indivíduo associado prevalece o amor-próprio que o motiva a buscar o “bem-estar material e egoísta”, mesmo que também permaneça nele a “consciência e a razão” que poderiam conduzi-lo à realização de um bem mais elevado, o da alma, que no interior do Estado se dá através do bem comum. No início do *Emílio* Rousseau já chama a atenção para este aspecto quando escreve: “Quanto mais fraco é o corpo, mais ele comanda, quanto mais forte ele é, mais obedece” (1995, p.32)³⁴⁵. Quanto maior for a ação das paixões, das “inclinações naturais”, tanto mais fraco será o homem/indivíduo, sua vontade, em particular. Sendo o ser humano um ser “fraco por natureza” entende-se por que, para Rousseau, a virtude significa “força”, visto que “ser virtuoso” implica no domínio pleno do sujeito sobre si, seguido do exercício da “vontade racional”, que nada mais é do que a “liberdade moral”, conclui Gatti (2012, p.120).

O dualismo intrínseco à natureza humana, explicitado sob a presença e ação do amor de si, alterado como amor-próprio, e pela manifestação da razão e da consciência, só poderiam resultar numa concepção de virtude como “força”, como uma árdua luta e gratificante conquista³⁴⁶. A passagem do estado de natureza para o estado civil exige “notável mudança”, mas é preciso salientar que em momento algum Rousseau almejou suprimir ou aniquilar essa dualidade intrínseca à constituição dos “homens como eles são”. Se tal fato fosse possível, a vida no interior de um Estado constituído em conformidade com os princípios do direito político seria perfeita, harmoniosa, ordenada. Mas, a liberdade humana contém em si a possibilidade de sua própria negação, ressalta Gatti (2012, p.121), visto que o ato de “escolher” pode se dar rumo à escravidão, quando imperam as paixões, que tendem à realização

³⁴⁵ “Plus le corps est foible, plus il commande; plus il est fort, plus il obéit” (O.C., IV, *Émile*, p.269).

³⁴⁶ No *Emílio* Rousseau comenta que “O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo; é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência” (1995, p.378).

exclusiva do “ser material”, ou, na direção da elevação moral, quando a autodeterminação racional busca a hegemonia do “ser inteligente”.

Rousseau se ocupa em demonstrar que a vontade está atrelada à liberdade, ou seja, o “homem é livre em suas ações” (1995, p.378)³⁴⁷. Ora, se o “homem é ativo e livre” e “age por si mesmo”, pode-se deduzir que as escolhas realizadas são de sua inteira responsabilidade. Na prática, o que Rousseau demonstra é a possibilidade do mau uso da liberdade.

Ela (a Providência) não quer o *mal* que o homem faz *abusando da liberdade* que ela lhe dá, mas não o impede de fazê-lo, quer por que da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo a seus olhos, quer por que não o poderia impedir sem perturbar a sua liberdade e causar um mal maior degradando a sua natureza. Ela o fez *livre* para que ele fizesse não o mal, mas o *bem por escolha* (ROUSSEAU, 1995, p.378, grifo nosso)³⁴⁸.

O ato de escolher pode, portanto, conduzir o homem à autonomia, a optar pela vontade geral, condição para efetivar a boa ordem política, ou, pode levá-lo a seguir a vontade particular. Cabe ao homem fazer a escolha que o leva a resistir ou não ao impulso da paixão, à força da vontade particular. Nos termos de Gatti (2012, p.121), o homem pode voluntariamente decidir-se pela “não-liberdade”. A virtude implica em força uma vez que o nível da moralidade exige do indivíduo associado a capacidade de realizar a síntese entre o interesse particular e o interesse comum. A autonomia, a capacidade de dar-se a lei, implica na capacidade de, livre e racionalmente, saber lidar com os efeitos da dinâmica que se dá na esfera interior do indivíduo e que se explicita no campo da ação política, onde se dão as relações com os outros cidadãos. Rousseau reconhece essa dinâmica que se dá na esfera interior quando comenta que, “meditando sobre a natureza do homem”, descobriu ser possível sentir-se “puxado e disputado por dois movimentos contrários”, sendo que um deles o elevava ao “estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral”, enquanto o outro “trazia-o de volta baixamente a si mesmo”, sujeitando-o ao “império dos sentidos, às paixões [...]” (1995, p.374)³⁴⁹.

³⁴⁷ “L’homme est donc libre dans ses actions [...]. Si l’homme est actif et libre, il agit de lui-même [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.586/7).

³⁴⁸ “Elle ne veut point le mal que fait l’homme en abusant de la liberté qu’elle lui donne, mais elle ne l’empêche pas de le faire, soit que de la part d’un être si foible ce mal soit nul à ses yeux; soit qu’elle ne pût l’empêcher sans gêner sa liberté, et faire un mal plus grand en dégradant sa nature. Elle l’a fait libre afin qu’il fit non le mal, mais le bien par choix [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.587).

³⁴⁹ “En méditant sur la nature de l’homme j’y crus découvrir deux principes distincts, dont l’un l’élevait à l’étude des vérités éternelles, à l’amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, [...], et dont l’autre le ramenoit bassement en lui-même, l’asservissoit à l’empire des sens, aux passions [...]. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvemens contraires, je me disois: non, l’homme n’est point un [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.583).

Essa dualidade de princípios é inerente à natureza humana e é decorrente do modo como cada um escolhe fazer uso de sua liberdade que resultam os vícios ou a virtude. Abordar essa dinâmica interna, que pode explicitar movimentos contrários, significa reafirmar a importância e centralidade do tema da autonomia do sujeito moral no contexto da teoria de Rousseau. Implica em assumir que a liberdade, elemento constitutivo da natureza humana, é fundamento imprescindível para a antropologia, para a filosofia moral e política em Rousseau, ressalta Gatti (2012, p.123). Abdicar da liberdade que, em síntese, se efetiva como liberdade política, significaria comprometer os direitos individuais uma vez que estaria perdida a capacidade de dar-se a lei, de legislar, isto é, a autonomia. Mesmo reconhecendo os efeitos desta dinâmica interior, que é intrínseca à natureza dos “homens como eles são”, Rousseau não abre mão da possibilidade de instituir sua República. Claro, isso tudo ele o faz reconhecendo que não basta o ato de contratar para que o povo surja de imediato. Uma sociedade política, a instituição de um povo, exige ir além do ato de pactuar. Implica na capacidade de formar um cidadão autônomo, virtuoso. Mantendo presente que não há autonomia política sem a capacidade dos cidadãos de autogovernar-se, no interior do homem inicialmente, para que possa legislar, comunitariamente, na assembleia soberana (GATTI, 2012, p.201).

Para Viroli (1988, p.129), a “boa ordem política” é a condição para que os homens possam adquirir a liberdade moral. O homem virtuoso, prossegue o comentarista, precisa saber governar suas “paixões” e conservar o equilíbrio entre “faculdades e desejos” vivendo ordenado, reconciliado com sua verdadeira natureza. É o que se pode deduzir da leitura desta passagem do *Emílio* quando Rousseau escreve que todas as paixões são “boas” se permanecemos “senhores delas”, todas são “más quando nos deixamos subjugar por elas”. Na verdade, “Não depende de nós ter ou não paixões, mas depende de nós reinar sobre elas”, enfatiza Rousseau (1995, p.628)³⁵⁰. Só o cidadão virtuoso tem condições de manter a liberdade uma vez que pode fazer a livre escolha de submeter-se à lei evitando o domínio das paixões imoderadas. A lei, decorrente da vontade geral, por sua vez, garante o interesse público, mas não pode exigir o sacrifício do interesse pessoal, visto que ela não pode comprometer o bem-estar e a segurança dos cidadãos.

³⁵⁰ “Toutes sont bonnes quand on en reste le maitre, toutes sont mauvaises quando on s’y laisse assujétir. [...] Il ne depend pas de nous d’avoir ou de n’avoir pas des passion; mais il dépend de nous de régner sur elles” (O.C., IV, *Émile*, p.819).

Já observamos que a exigência de Rousseau na deliberação pública é que não se exprima o interesse privado, mas que cada um possa deliberar como “cidadão”, isto é, buscando o bem público e o interesse comum, que é seu e da comunidade. A garantia da efetivação da República parece recair sobre a presença do cidadão virtuoso muito mais do que sobre o caráter público da deliberação, complementa Viroli (1988, p.131). O C.S. evidencia que Rousseau está consciente da dificuldade que é fazer coincidir a vontade particular com a vontade geral, a tal ponto que a soberania da lei encontra-se constantemente ameaçada. Ao abordar a soberania (cap. I, L.II), Rousseau escreve que se não é “impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral [...] é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade” (1991, p.44)³⁵¹. Vale recordar que a vontade geral é artificial, produto do pacto social. Por esta razão, para evitar o fracasso da República, torna-se absolutamente necessária a presença de um cidadão virtuoso, forte no sentido de ser capaz de, apesar das tendências naturais “às predileções”, submeter-se à lei, condição para salvaguardar sua liberdade e a da cidade.

Na compreensão de Rousseau, a aquisição da “moralidade” e o “amor à virtude” é o que há de mais “precioso”, e isto o homem deve ao Estado.

Nascido no fundo de um bosque ele teria vivido mais feliz e mais livre, mas, contra nada tendo de lutar para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora sabe sê-lo apesar de suas paixões. [...] O bem público, que só serve de pretexto aos outros, só para ele é um motivo real. Ele aprende a lutar consigo mesmo, a vencer-se, a sacrificar seu interesse pelo interesse comum. Não é verdade que ele não tire proveito das leis: elas proporcionam-lhe a coragem de ser justo, mesmo entre os maus. Não é verdade que elas não o tornaram livre, ensinaram-lhe a reinar sobre si mesmo (ROUSSEAU, 1995, p.670)³⁵².

A citação é longa, mas fundamental no contexto da argumentação que desenvolvemos nesta seção. Dela podemos extrair alguns pressupostos que são fundamentais para a filosofia política de Rousseau, dentre os quais destacam-se: 1)

³⁵¹ “En effet, s’il n’est pas impossible qu’une volonté particuliere s’accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant; car la volonté particuliere tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l’égalité” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.368).

³⁵² “Né dans le fond d’un bois il eut vécu plus heureux et plus libre; mais n’ayant rien à combattre pour suivre ses penchans il eut été bon sans mérite, il n’eut point été vertueux, et maintenant il sait l’être malgré ses passions. [...] Le bien public, qui ne sert que de pretexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l’intérêt commun. Il n’est pas vrai qu’il ne tire aucun profit des loix; elles lui donnent le courage d’être juste, même parmi les méchans. Il n’est pas vrai qu’elles ne l’ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui” (O.C., IV, *Émile*, p.858).

que a “luta consigo mesmo” decorre da natural constituição dos homens, cujas tendências internas possuem movimentos contrários; 2) que virtude, justiça e liberdade se inter-relacionam, são interdependentes.

Sobre esta última questão é importante abordar, mesmo que brevemente, a questão da justiça visto que a pretensão de Rousseau, com o C.S., conforme já destacamos, é unir “direito com interesse” para que não fiquem separadas “a justiça e a utilidade”. Será que o *Contrato Social* dá conta do seu objetivo, ou seja, Rousseau chega a demonstrar sob quais condições é possível conciliar a justiça com o interesse individual, tendo assumido como ponto de partida “os homens como eles são”?

Viroli (1988, p.196) e Gatti (2012, p.152) comentam que Rousseau assume o interesse pessoal na busca da justiça, o que significa dizer que não há sacrifício do interesse individual, ao mesmo tempo que tal atitude evidencia seu realismo político, já que seu propósito era partir dos “homens como eles são”. Também Radica (2008, p.51 e 53) demonstra que o interesse do cidadão, entendido como a liberdade e o desejo de conservação, deve ser tomado como guia para definir o que é justo. O que aparece lesado ou satisfeito na elucidação da justiça é justamente o interesse, finaliza a comentarista. Observa-se, assim, que não há um fundamento externo para definir o que é justo visto que Rousseau situa no interesse individual a premissa da justiça. Mesmo que Rousseau (1991, p.53) tenha afirmado que “toda justiça vem de Deus³⁵³”, o fato que ele observa é que os homens reais não têm se mostrado capazes de realizá-la no contexto social. Para Kawauche (2013, p.27), a importância dessa passagem está justamente no fato dele mostrar “que a necessidade da justiça deriva da necessidade de leis [...]”. O próprio Rousseau ressalta, na continuidade desta passagem do C.S. que, se fôssemos capazes de recebê-la de tão alto não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Constatação que também demonstra seu realismo político, além de ser consequência natural do fato dele ter fundamentado a política na concepção antropológica, conforme já explicitado.

Radica (2008, p.55/6) chama a atenção para outro dado importante, que se refere à articulação entre justiça e utilidade. Para ela, Rousseau quer evitar uma universalização abstrata para fundamentar a vontade geral. Por esta razão, ele não pode perder de vista o que é essencial ao “útil”, ou seja, sua “contextualidade” e sua “particularidade”. Em momento algum Rousseau perde de vista a particularidade dos

³⁵³ “Toute justice vient de Dieu [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.378).

sujeitos associados quando trata daquilo que pode se constituir como “utilidade pública”, de tal modo que se formos verificar em sua obra não encontramos um conteúdo específico para o que seja o “bem comum”, para a “utilidade pública”. Nascimento (2012, p.163) enfatiza que o bem comum é posto como uma espécie de “enigma”. “Apenas as leis o petrificam momentaneamente”, mas como estas não são eternas, a “engenharia política em Rousseau é um campo aberto”, finaliza Nascimento.

Sendo assim, parece sempre restar aos indivíduos reais a tarefa de explicitá-lo. E, de outro modo não poderia ser! Rousseau não poderia determinar um conteúdo para o “bem comum”, para a “utilidade pública”, uma vez que estabeleceu que a vontade geral é produto de um determinado corpo político. A historicidade e a temporalidade deste corpo político fazem sua especificidade. Do mesmo modo que não há dois indivíduos iguais, também não poderíamos constituir um povo igual ao outro. Se tais conclusões são decorrentes da concepção antropológica de Rousseau, como poderia haver um conteúdo universal para a utilidade pública?

A especificidade da vontade geral, que é particular para cada povo, também aparece explicitada nesta passagem do DSEP quando Rousseau escreve:

É importante notar que essa regra de justiça, válida em relação a todos os cidadãos, pode ser facultativa quanto aos estrangeiros, e o motivo é evidente. Embora a vontade do Estado seja geral em relação a todos os seus membros, não o é em relação aos outros Estados e a seus respectivos membros, tornando-se para eles uma vontade particular e individual [...] (ROUSSEAU, 1996, p.25)³⁵⁴.

Cabe, portanto, ao interesse individual concreto de cada cidadão associado num determinado corpo político/Estado fazer a definição do que será o útil, a justiça. Como Rousseau caracteriza a natureza humana pela liberdade e pela perfectibilidade, ambas “indeterminadas”, o fato a destacar é que tanto a noção de bem, quanto a de útil e de justo, podem sempre ter conteúdos novos! Há dinamismo na concepção de natureza humana e, por decorrência, na vontade geral, que é a regra da justiça. “A justiça tem um conteúdo contextual”, enfatiza Radica (2008, p.139).

A natureza humana, portanto, coloca vínculos impeditivos para a constituição e a própria estabilidade da sociedade bem ordenada (GATTI, 2012, p.228). Os “meios”

³⁵⁴ “Il est importante de remarquer que cette regle de justice, sûre par rapport à tous les citoyens, peut être fautive avec les étrangers; et la raison de ceci est évidente: c’est qu’alors la volonté de l’état quoique générale par rapport à ses membres, ne l’est plus par rapport aux autres états et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulier et individuelle [...]” (O.C., III, *Sur La Économie Politique*, p.245).

indicados por Rousseau no C.S., tais como: os bons costumes, o cuidado com a opinião, a formação do cidadão virtuoso, evitar sociedades parciais, a presença do Legislador, demonstram que há possibilidade de realizar a República, mas que este feito não se dá de imediato, e sim sob condições. A possível “imperfeição” da natureza humana, que se explicita nos indivíduos sob a forma da contradição decorrente do domínio das paixões sobre a razão e a consciência, conduz ao sempre possível fracasso da política. O Estado é sempre vulnerável diante dos homens como eles são. A dissolução da República, na análise de Viroli (1988, p.166), pode vir dos “magistrados”, do “povo” ou dos “grandes”. Não é relevante! O que é inegável, segundo ele, é que ela decorre sempre da “subordinação do interesse geral ao interesse particular”. Não é por acaso que Rousseau chega à finitude do Estado.

A “morte” do corpo político é explicitada no C.S. quando Rousseau demonstra que mesmo as melhores instituições não podem ser “eternas”. “O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição” (ROUSSEAU, 1991, p.102)³⁵⁵. A diferença é que o corpo humano é produto da natureza enquanto que o Estado é resultado de obra de arte. Esta passagem é importante e nos permite observar tanto o realismo de Rousseau quanto a coerência interna de sua obra. A analogia entre o corpo político e o corpo do homem mostra a perenidade de ambos. Explicita, ainda, a relação já evidenciada entre antropologia e política, o que nos remete novamente ao capítulo de abertura do C.S. quando o propósito de Rousseau é explicitado, ou seja, de encontrar uma forma de Estado legítima tomando os homens como eles são. Ora, sendo os homens constituídos por “forças” que podem se contrapor, como é o caso das paixões, que são a voz do ser material, e da consciência e da razão, guias para o ser inteligente, o Estado, obra de arte, fruto da ação voluntária destes seres que constantemente podem se colocar em contradição interna, só poderia ser limitado e falível!

Sendo assim, real e ideal estão absolutamente imbricados na obra de Rousseau. Ele parte dos homens “como são” e indica como eles “deveriam ser”, para que uma sociedade bem ordenada seja constituída. Mas, não se pode ignorar que a efetivação dos princípios do direito político e a existência do cidadão virtuoso se dão sempre “in situação”. Tendemos demasiado, por vezes, a querer soluções definitivas para questões tão complexas como é a da efetivação da boa ordem política. Uma

³⁵⁵ “Le corps politique, aussi-bien que le corps de l’homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.424).

leitura atenta da obra de Rousseau permite observar que, com demasiada frequência, ele nos priva das certezas enquanto nos força a voltar o olhar para nós mesmos e para nossas ações, nos responsabilizando pela nossa história. No *Emílio* há uma passagem interessante e, ao mesmo tempo, desafiadora, na qual ele descreve um pouco seus processos investigativos e as “naturais” consequências. Diz ele:

Consultei os filósofos, folheei seus livros, examinei suas diversas opiniões. Achei-os todos altivos [...], nada ignorando, nada provando [...]. Compreendi que a insuficiência do espírito humano é a primeira causa dessa prodigiosa diversidade de sentimentos, e que o orgulho é a segunda. Não temos a medida dessa máquina imensa, não podemos calcular suas relações; [...]; não conhecemos nem nossa natureza, nem nosso princípio ativo; mal sabemos se o homem é um ser simples ou composto; mistérios impenetráveis rodeiam-nos por toda parte; eles estão acima da região sensível; para penetrá-los, acreditamos ter inteligência e só temos imaginação [...] (ROUSSEAU, 1995, p.358)³⁵⁶.

É uma passagem longa que, de certa forma, nos recoloca no centro da reflexão em torno de nós mesmos, daquilo que somos ou do que podemos vir a ser! Apontando para a “insuficiência do espírito humano”, para o sentimento do “orgulho”, talvez Rousseau deseje chamar a atenção para o fato de que não basta redefinir os rumos da política, estabelecer mecanismos para instituir um novo Estado, se não começarmos por uma base sólida, ou seja, pelo conhecimento dos homens que ali se dispõem a viver, a conviver! Evidentemente, também é preciso reconhecer que há certa dose de ironia por parte de Rousseau quando ele diz que mal sabemos se o “homem é ser simples ou composto”, uma vez que na *Carta a Beaumont*, por exemplo, ele demonstra seu posicionamento ao afirmar a dualidade presente na natureza humana. O que Rousseau parece ressaltar é a insuficiência dos conhecimentos relativos à natureza humana (“os homens como eles são”) e suas decorrentes implicações para a instituição da ordem política. Ainda resta muito por explorar no campo da antropologia e da política, sem que estejam desarticuladas, evidentemente.

O que fica claro é que, ao fundar a República partindo dos “homens como eles são”, Rousseau se depara com uma “antropologia do limite”, termo adotado por Gatti (2012, p.169) ao interpretar a filosofia política do filósofo genebrino. O que o

³⁵⁶ “Je consultai les philosophes, je feuilletai leurs livres, j’examinai leurs diverses opinions. Je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n’ignorant rien, ne prouvant rien, [...]. Je conçus que l’insuffisance de l’esprit humain est la première cause de cette prodigieuse diversité de sentiments, et que l’orgueil est la seconde. Nous n’avons point les mesures de cette machine immense, nous n’en pouvons calculer les rapports; [...]; nous ne connaissons ni notre nature ni notre principe actif; à peine savon-nous si l’homme est un être simple ou composé; des mystères impénétrables nous environent de toutes parts; ils sont au dessus de la région sensible; pour les percer nous croyons avoir de l’intelligence, et nous n’avons que de l’imagination” (O.C., IV, *Emile*, p.568).

comentarista ressalta é que Rousseau não se priva de pensar os limites inerentes e de certa forma intransponíveis da própria natureza humana que se traduzem, sobretudo, na dificuldade da razão individual no que se refere à complexidade de determinação das escolhas que são necessárias para o perseguimento e a definição do bem comum, por exemplo. Não se trata de uma dificuldade abstrata, restrita ao âmbito dos princípios do direito político, mas real, uma vez que diz respeito à possibilidade concreta de efetivar (ou não) um Estado bem ordenado. A cidade justa, habitada por cidadãos livres, virtuosos, é possível, desde que se mantenha presente que a cidadania que Rousseau propõe não pode ser tomada como previamente dada ou inativa. Quando Rousseau escreve no Livro II, do *Emílio*, que a “felicidade consiste no uso da liberdade” (1995, p.77)³⁵⁷ e no Livro IV, da mesma obra, enfatiza que “minha liberdade consiste justamente no fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que considero como tal, sem que nada alheio a mim me determine” (1995, p.377)³⁵⁸, coloca em evidência um conceito essencial para o contexto de sua teoria, o de autonomia. Este, por sua vez, nos coloca frente a frente com o da liberdade. Na verdade, trata-se aqui da possibilidade de “uso” da liberdade.

Se Rousseau fez apelo ao “interesse bem entendido”/refletido no *Ms. de Genebra* agora, no *Emílio* (1995, p.89)³⁵⁹, o chamado é à “liberdade bem regulada/regrada”. O exercício da cidadania e a efetivação da República exigem ação interna e externa. Viroli (1988, p.156) salienta que a conservação da República só é possível se a “lei é boa” e se os “costumes são bons”. Enquanto a lei “regra as ações”, os “costumes penetram interiormente e dirigem as vontades”. Em síntese, para que a cidade justa se efetive, para que a lei (vontade geral) reine soberana, é fundamental a presença dos bons costumes que incidem na interioridade do cidadão.

Todos estes “cuidados” nos permitem observar que o “tempo” - e, nele, a respectiva “finitude” -, a “fraqueza humana” e o “mau uso da liberdade”, são fatores determinantes tanto para a felicidade quanto para a realização da sociedade bem ordenada. Considerando que o propósito do “regresso às florestas” é inadmissível e que “a vida civil é necessária (1995, p.641)³⁶⁰”, torna-se compreensível a afirmação

³⁵⁷ “[...] le bonheur des enfans ainsi que des hommes consiste dans l’usage de leur liberté [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.310).

³⁵⁸ “[...] mais ma liberté consiste en cela même, que je ne puis vouloir que ce qui m’est convenable ou que j’estime tel, sans que rien d’étranger à moi me détermine” (O.C., IV, *Émile*, p.586).

³⁵⁹ “la liberté bien réglée” (O.C., IV, *Émile*, p.321).

³⁶⁰ “Mais pour nous à qui la vie civile est nécessaire [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.831).

de Rousseau de que a “arte mais necessária ao homem e ao cidadão” seria a de “saber viver com os semelhantes” (1995, p.451)³⁶¹. Sem esquecer que esta lição está diretamente atrelada a outro ensinamento que ele transmite para Emílio, o de tê-lo ensinado a “viver consigo mesmo” (1995, p.331)³⁶². São dois saberes intrinsecamente imbricados e que mostram a estreita correlação entre “interior” e “exterior”, entre a condição do “homem/indivíduo” e do “cidadão” no interior do Estado. O Cidadão, como bem salienta Radica (2008, p.257), “não resume tudo isso que é o indivíduo”. Na prática, a comentarista evidencia que o Estado “conduz e autoriza uma esfera de liberdade para a particularidade individual, desde que esta não transgrida as convenções gerais, e desde que a vontade particular não se oponha à vontade geral”.

Na verdade, Radica (2008, p.246) mostra que Rousseau coloca o indivíduo dentro de diferentes relações. O que importa, segundo a comentarista, é evidenciar os “caracteres da existência individual do cidadão”, ou seja, que espaço de expressão Rousseau deixa para a individualidade numa sociedade definida em conformidade com os princípios do direito político. Não se pode negar que Rousseau pensa o indivíduo autônomo, capaz de, por si mesmo, realizar o exercício de dar-se a lei (vontade geral). Também não será demasiado afirmar que é justamente por não ter diluído o indivíduo na coletividade que Rousseau, após definir a radicalidade dos princípios do direito político, nos alerta em relação à possibilidade de sucesso da República escrevendo que o Estado, “obra de arte”, não poderá ser eterno. “Para ser bem sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam” (ROUSSEAU, 1991, p.102)³⁶³. Como exigir “solidez”, inalterabilidade e “eternidade” para as Instituições políticas se elas estão baseadas numa concepção dinâmica (liberdade e perfectibilidade) e, ao mesmo tempo, dual de natureza humana (ser sensível *versus* ser inteligente)? A fragilidade e finitude do Estado decorrem sempre dos homens como eles são.

Foi por ter sido pensador que reconheceu a presença da singularidade e os efeitos da vontade particular no interior do Estado que Rousseau chegou, no *Emílio*, ao princípio da “liberdade bem regulada”. Este princípio é fundamental e nos remete

³⁶¹ “Tout peut-être, hors l’art le plus nécessaire à l’homme et au citoyen qui est de savoir vivre avec ses semblables” (O.C., IV, *Émile*, p.655).

³⁶² “[...] je lui ai appris à vivre avec lui-même [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.543).

³⁶³ “Pour réussir il ne faut pas tenter l’impossible, ni se flater de donner à l’ouvrage des hommes une solidité que les choses humaines ne comportent pas” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.424).

a algumas questões importantes no contexto da filosofia rousseauiana. É o caso, por exemplo, da responsabilidade pelos rumos da própria história. Enquanto o DSD evidencia a trajetória de desenvolvimento e corrupção da natureza humana, o C.S. e também o *Emílio* evidenciam a possibilidade de retomar os rumos, recolocando sob cada indivíduo a responsabilidade pelo sucesso ou fracasso das próprias instituições políticas. Neste sentido, Viroli (1988, p.41) salienta que o verdadeiro problema de Rousseau não é o da passagem da desordem natural para a ordem política, como teria sido em Hobbes. Para o autor do C.S., trata-se de “transformar em ordem política a desordem artificial produzida pela ‘arte iniciada’”. Trata-se, em síntese, ressalta o comentarista, de explicar por que a “ordem” entre os homens não pode ser concebida “como prolongamento da ordem natural e pois de explicar a necessidade do artifício político”.

O que fica evidenciado é que naturalmente ou por obra do acaso a ordem política idealizada por Rousseau não se efetiva. Haverá sempre a necessidade da ação intencional e consciente dos envolvidos, o que recoloca a questão da antropologia como fundamento da filosofia política de Rousseau. A dualidade presente nos “homens como eles são”, a fraqueza constituinte e inerente à natureza humana, bem como a possibilidade de perversão da liberdade (mau uso), mantém uma tensão constante entre o modelo ideal e a crua realidade dos indivíduos e de suas relações no interior dos Estados constituídos. Se a República se faz sempre como provisoriedade e finitude deve-se em grande medida a dois fatores diretamente imbricados: o primeiro deles refere-se à unidade no interior dos sujeitos associados não se constituir em tarefa fácil, enquanto que o segundo diz respeito à desordem social decorrente da ausência de unidade com o outro. Viroli (1988, p.22) enfatiza que quando a vida dos homens se desenvolve no interior de “relações desordenadas” isso impede cada um de “viver em acordo com sua verdadeira natureza moral e de desfrutar da unidade com os outros homens”.

Por esta razão, organizar uma “comunidade”, a “boa ordem política”, implica na possibilidade de suprimir “as contradições do homem” pois, desta forma, ressalta Rousseau (1995, p.13)³⁶⁴, “suprimiríamos um grande obstáculo à sua felicidade”. A unidade no interior dos sujeitos associados, que remete ao tema da virtude, é fundamental uma vez que moderando ou “resolvendo” as contradições também se

³⁶⁴ “[...] en ôtant les contradictions de l’homme on ôteroit un grand obstacle à son bonheur” (O.C., IV, *Émile*, p.251).

evitaria, ou melhor, se reduziria a presença dos conflitos no interior do Estado. Considerando que o “quadro antropológico” determina a política e a ética na filosofia rousseauiana é compreensível que se afirme ser a conciliação, tanto no interior do indivíduo, quanto nas relações interpessoais, sempre parcial, provisória. Se, por um lado, evidenciamos que a República não é ideal irrealizável, por outro, é fundamental destacar que ela não é uma sociedade de seres perfeitos, de anjos.

Ao comentar as dificuldades e os cuidados apontados por Rousseau para efetivar sua República, Viroli (1988, p.160) ainda apresenta outro elemento, ou seja, que no interior da teoria rousseauiana da ordem política “coexistem dois componentes principais”, quais sejam: “a tradição da escola do direito natural de um lado e a tradição republicana clássica e moderna de outro. Duas tradições difíceis de conciliar dentro de uma teoria política”. Para ele, a dificuldade decorre do fato de que “a primeira se funda sobre premissas rigorosamente individualistas”, enquanto que a segunda “coloca as virtudes civis como fundamentos da ordem política”. Na sequência do argumento Viroli (1988, p. 160) ainda ressalta o seguinte: “A primeira faz apelo, no contexto de um raciocínio normativo e abstrato, à racionalidade calculista dos homens; a segunda insiste sobre a importância das paixões, notadamente o amor da liberdade e o da pátria”.

Quando Rousseau busca a “regra de administração legítima”, na abertura do C.S., vai pautar-se pela tradição da escola do direito natural. Mas, quando ele aborda as “comunidades reais” e indica condições para conservar a ordem política fundada sobre a soberania e a lei (vontade geral), busca na tradição republicana esses elementos. Por esta razão, ele se serve de outras noções como os “costumes”, o “caráter do povo”, a “opinião pública”, a “religião”, os “hábitos”, e deles faz depender a ideia de “identificação” (VIROLI, 1988, p.166)³⁶⁵. A justificação da autoridade política e do governo legítimo decorrem da tradição jusnaturalista, enquanto que a ideia da liberdade, a insistência sobre a importância das virtudes civis e a necessária moderação das paixões, imprescindíveis para a conservação da ordem política, são

³⁶⁵ Viroli (1988, p.160) mostra que na doutrina de Rousseau da ordem política coexistem a tradição jusnaturalista e a republicana. Para o comentarista grande parte da originalidade de Rousseau está nesta dupla filiação teórica utilizada em contextos diferentes. Da primeira, ele recorre quando se coloca o problema de justificar a autoridade política legítima e o faz mostrando que os indivíduos poderiam racionalmente dar seu consentimento à República. Em relação à segunda, diz Viroli, Rousseau retira as condições para a conservação da “boa ordem política”. Essa dupla filiação e suas implicações no interior da teoria de Rousseau é importante mas não será aprofundada em função do recorte teórico proposto para esta tese.

extraídas da tradição republicana. Nesta dupla filiação teórica parece residir parte da originalidade de Rousseau em relação à filosofia política moderna, ressalta Viroli (1988, p. 161).

Estes aspectos são importantes uma vez que permitem observar que o conceito de interesse é insuficiente para formar uma “comunidade política”. Rousseau está ciente que para realizar o ideal da República não basta apresentar os princípios do direito político uma vez que eles dão conta somente de justificar a autoridade legítima. Para tratar da união entre “direito e interesse”, “justiça e utilidade”, é preciso também oferecer meios/condições necessárias à conservação da ordem política.

Os “homens como eles são” frequentemente se mostram incapazes de fazer escolhas e agir sobre a base do cálculo racional do interesse nos moldes exigidos pelo C.S. A tensão decorrente do dualismo antropológico exige pensar uma comunidade política com base no “interesse bem entendido”, sim, mas deve também reconhecer a ação das paixões, o que torna necessário outras premissas, tais como a “virtude” e o “amor à pátria”, visto que delas depende o sentimento de identificação que propicia unidade com os demais associados. O que nos conduz a afirmar que, no interior da teoria política rousseauiana, o interesse pessoal não é o único elemento que dá conta do agir humano.

Significa sublinhar que Rousseau estabelece seus princípios do direito político tomando como pressuposto a estrutura ontológica e o decorrente dinamismo e a variabilidade da natureza humana. Não tendo outro fundamento para a República, senão sua concepção antropológica, torna-se razoável reforçar que antropologia, política e ética vinculam-se no interior da filosofia política rousseauiana. Não é mera coincidência encontrar no *Emílio* a afirmação de que “É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade, quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas” (ROUSSEAU, 1995, p.309)³⁶⁶, ao mesmo tempo que lemos, na abertura do C.S., que o ponto de partida para definir as “leis como podem ser” é o homem como ele é. O realismo da filosofia política rousseauiana, que também poderia ser designado como uma certa dose de pessimismo, decorre do fato dele ter partido de homens reais, não abstratos. Se a máquina política, a “arte” necessária para a busca e definição do bem comum no

³⁶⁶ “Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n’entendront jamais rien à aucune des deux” (O.C., IV, *Émile*, p.524).

interior da ordem política se faz como vulnerabilidade e finitude é justamente pelo fato de estar diretamente atrelada à imperfeição da natureza humana.

A tese central que decorre da leitura da obra de Rousseau parece evidenciar que, ao mesmo tempo que é fundamento para sua filosofia política, a natureza humana também se coloca como impedimento à efetivação da boa ordem política. Por ter colocado ao centro de sua filosofia a concepção antropológica dos “homens como são” Rousseau demonstra dois importantes aspectos, ressalta Gatti (2012, p.50): o primeiro, que a vida civil se faz sempre como possibilidade e provisoriedade; o segundo, que refutar a existência social não pode ser alternativa viável uma vez que o risco seria o de ficarmos num estágio de incompletude do próprio desenvolvimento humano.

Já ressaltamos que, se o empreendimento proposto por Rousseau, de efetivar a República com o cidadão virtuoso, é complexo, não quer dizer que seja irrealizável. “Não é verdade, escreve Rousseau, que a inclinação para o mal seja indomável e que não tenhamos o poder de vencê-la antes de adquirir o hábito de sucumbir a ela” (1995, p.445)³⁶⁷. Ocorre que o ideal do bem viver no interior da República exige a virtude, condição para que se possa ter autonomia, a liberdade bem regulada e a moderação das paixões. Se a política se apoia na antropologia, a história se faz como abertura, escrita pelos “homens como eles são”. Há possibilidade de novos rumos, apesar dos limites impeditivos decorrentes das subjetividades reais que vivem na história de seu próprio tempo. “O mundo real tem seus limites [...]”, reforça Rousseau. E, na sequência, ele complementa escrevendo: “O homem é muito forte quando se contenta em ser o que é, e é muito fraco quando deseja erguer-se acima da humanidade” (ROUSSEAU, 1995, p.71)³⁶⁸. Os princípios do direito político podem ser efetivados, a sociedade bem ordenada é ideal possível desde que se observe os “limites” do “mundo real”, dentre os quais o dos “homens como eles são”, determinantes para que se chegue às “leis como devem ser”.

Para os que buscam uma solução definitiva para os conflitos que perpassam pela vida dos cidadãos no interior do Estado é preciso dizer que provavelmente Rousseau não é a melhor opção de leitura. Seu mérito está justamente na capacidade

³⁶⁷ “Il n’est point vrai que le penchant au mal soit indomptable et qu’on ne soit pas maitre de le vaincre avant d’avoir pris l’habitude d’y succomber” (O.C., IV, *Émile*, p.650).

³⁶⁸ “Le monde réel a ses bornes [...]. L’homme est très fort quando il se contente d’être ce qu’il est, il est très foible quando il veut s’élever au-dessus de l’humanité” (O.C., IV, *Émile*, p.305).

de demonstrar os limites de tal empreendimento. Além de reconhecer a presença do conflito no campo da ação política, Rousseau nos alerta que as contradições inerentes às subjetividades associadas continuarão existindo. Somos “aprendizes de homens” e este aprendizado há de ser sempre o “mais difícil e mais longo” (ROUSSEAU, 1995, p.259)³⁶⁹. Talvez a melhor lição de Rousseau seja exatamente esta, a de nos mostrar que, na política, ideal e real se apresentam intrinsecamente dependentes dos limites decorrentes do quadro antropológico.

O que fica evidenciado a partir da análise de sua obra é a complexidade de definir e realizar o bem comum no enredo dos interesses e das paixões que agitam o interior dos Estados constituídos. Não é possível pensar a realização da sociedade bem ordenada se nos furtamos de encarar de frente o tema do uso da liberdade, articulado à permanente luta que se estabelece entre as paixões e a consciência e a razão. É extremamente complexo e difícil o equilíbrio necessário entre ser físico/material e o ser inteligente. O conflito nas relações externas explicita a sempre possível contradição no interior dos sujeitos associados. Não é sem razão que Rousseau indica que a vida no estado civil exige “mudança muito notável”, ou seja, é necessário uma metamorfose para que surja no lugar do homem independente a figura do cidadão virtuoso, capaz de realizar o bom uso da liberdade, apesar da fraqueza, da contínua ação das paixões e da voz da vontade particular.

Sabe-se que as contradições decorrem dos diferentes modos de desenvolvimento do amor de si. Sendo assim, o conflito interno não se explica por si, mas está diretamente atrelado à ação das paixões, em particular a do amor-próprio, estágio final da alteração do amor de si original. A desarmonia interna, presente no cidadão associado, incapaz de realizar o equilíbrio entre “ser material” e “ser inteligente”, conduz aos conflitos externos e à conseqüente desordem social. Se o gênero humano se apresenta como “confusão e desordem”, contraposto ao “quadro da natureza” que oferece “harmonia e proporção”, é por que ao “meditar sobre a natureza do homem” Rousseau percebe nela “dois princípios distintos” e contrários: um deles que o eleva ao “estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral”, enquanto que o outro “sujeitava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava por elas tudo o que lhe inspirava o sentimento do

³⁶⁹ “[...] nous sommes apprentifs hommes, et l'apprentissage de ce dernier métier est plus pénible et plus long que l'autre” (O.C., IV, *Émile*, p.478).

primeiro” (ROUSSEAU, 1995, p.374)³⁷⁰. São, como o próprio Rousseau conclui nesta passagem, “dois movimentos contrários” que disputam o homem.

A “meditação sobre a natureza dos homens” conduz Rousseau a mostrar a coexistência, no íntimo dos sujeitos, da “tendência natural a preferir-se” e do “sentimento da justiça” que é inato no coração humano. Não é por acaso que no *Emílio* Rousseau desafia aqueles que fazem do homem um “ser simples” para que resolvam essas “contradições”. Essa duplicidade no interior dos homens, que explicita o dualismo em sua concepção antropológica, tem profundas implicações em toda sua filosofia política. É preciso que os associados assumam ativamente sua cidadania. A superação das contradições, que se faz pelo equilíbrio e harmonia interna, é sempre resultante de uma escolha refletida de cada associado, cujo reflexo se dá nas relações externas, com seus concidadãos. O perseguimento e a definição do bem comum, a realização da sociedade justa, com a livre submissão dos associados à vontade geral, é decorrente da opção individual pelo uso da liberdade bem regulada. Certamente Rousseau demonstra o quanto é difícil resistir à influência das paixões, à ação do interesse particular. O acento sobre a liberdade, a fraqueza e a finitude humana, bem como sobre o dualismo inerente à constituição dos homens, não exclui a possibilidade de efetivar a boa ordem política e, no seu interior, de superar as contradições e os consequentes conflitos.

Se, por um lado, Rousseau expõe nossas contradições e limites, por outro, apesar de nos mostrar que não somos “anjos”, oferece o recurso à virtude, pois de posse dela, “o homem virtuoso será mais do que eles” (ROUSSEAU, 1995, p.396)³⁷¹. Nesta condição, pelo “bom uso de sua liberdade”, ele prepara para si uma “felicidade inalterável”, finaliza Rousseau (1995, p.396)³⁷². Parece oportuno lembrar que “[...] somos infelizes quando, em nossos loucos desejos, consideramos como possível o que não o é; somos infelizes quando nos esquecemos de nossa condição de homens

³⁷⁰ “Le tableau de la nature ne m’offroit qu’harmonie et proportions, celui du genre humain ne m’offre que confusion, désordre! [...]. En méditant sur la nature de l’homme j’y crus découvrir deux principes distincts, dont l’un l’élevoit à l’étude des vérités éternelles, à l’amour de la justice et du beau moral, [...], et dont l’autre le ramenoit basement en lui-même, l’asservissoit à l’empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrarioit par elles tout ce que lui inspiroit le sentiment du premier” (O.C., IV, *Émile*, p.583).

³⁷¹ “[...] il ne seroit que comme les Anges, et sans doute l’homme vertueux sera plux qu’eux” (O.C., IV, *Émile*, p.603).

³⁷² “[...] c’est alors que le bon usage de sa liberté devient à la fois le merite et la récompense, et qu’elle se prépare un bonheur inaltérable [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.603).

[...]” (1995, p.628)³⁷³. O princípio da moderação, extraído do ideal da “liberdade bem regulada”, do “interesse bem entendido” e do equilíbrio necessário entre “ser material” e “ser inteligente”, entre paixões e a consciência e a razão, parece constituir um princípio essencial para fundamentar a boa ordem política, sobretudo pela clareza que se tem de que os conflitos são inelimináveis.

Se, após esse processo interpretativo que realizamos, considerarmos, mesmo que brevemente, o momento histórico ao qual chegamos, veremos que os conflitos permanecem como questão-chave a desafiar aqueles que se propõem a pensar, assim como Rousseau o fez, as condições para a realização de uma sociedade bem ordenada. Ignorar ou subestimar a presença do conflito no interior dos Estados reais implica em negar o dinamismo e a variabilidade da própria natureza humana, donde decorre, por exemplo, a possibilidade sempre efetiva da contradição, ou, ainda pior, tomar os cidadãos como “anjos”. Em lugar da negação, urge interpretar o conflito como componente integrante da ação política, em particular, dos regimes políticos que se assumem como democráticos. Por mais que se busque a estabilidade, que se deseje o consenso, não se pode negar a presença real dos conflitos que perpassam pelas relações no interior dos Estados constituídos e geram crises desestabilizantes.

Quem sabe alguns elementos apontados por Rousseau possam contribuir com a análise destes fatos e nos permitam reconhecer a diversidade nos indivíduos e nos seus interesses, bem como a influência das paixões para o agir humano. A necessidade que ele aponta de ter um laço social nos remete a refletir sobre a falta de identidade e reconhecimento entre os cidadãos, donde decorre outra importante dificuldade para as sociedades atuais, a de definir dentre a diversidade dos sujeitos o que é o bem comum! Como recuperar a ideia e o sentido do bem comum, da utilidade pública, da justiça em contextos tão diversos, por vezes, contraditórios? O conflito, por mais que seja desestabilizante, não pode ser eliminado em definitivo, já o sabemos. De forma salutar ele poderia ser importante propulsor das sociedades democráticas. Nossos limites, contudo, estão na própria democracia representativa, na baixa participação, na dificuldade de dialogar e/ou deliberar, na ausência de reconhecimento do outro como igual, na impossibilidade de definir um conteúdo concreto, real, ao bem comum que se encontra fragmentado em incontáveis “bens comuns parciais”.

³⁷³ “[...] on n’est point malheureux tant qu’on s’y renferme, on ne l’est que quand on veut les passer: on l’est quand dans ses desirs insensés on met au rang des possibles ce qui ne l’est pas. On l’est quand on oublie son état d’homme [...]” (O.C., IV, *Émile*, p.819).

Quem sabe possa contribuir com a reflexão e o possível debate retomar uma passagem do diálogo entre Viroli e Bobbio, publicado no livro *“Diálogo em torno da República”*. “Se você tivesse que escrever um decálogo dos deveres do cidadão, qual seria o primeiro dever?”, pergunta Viroli. A resposta de Bobbio diz: “O dever de respeitar os outros. A superação do egoísmo pessoal. Aceitar o outro. A tolerância aos outros. O dever fundamental de dar-se conta de que você vive no meio dos outros”. Na sequência, a pergunta de Viroli é sobre o primeiro dever que Bobbio gostaria de ensinar aos governantes. A resposta de Bobbio indica que seria “O senso do Estado, ou seja, o dever de buscar o bem comum e não o bem particular ou individual” (BOBBIO; VIROLI, 2002, p.47). Parece-nos que, no debate atual, retomando questões que dizem respeito ao papel do cidadão e do governo no interior dos Estados atuais, a resposta dos dois autores ainda nos remete a elementos centrais da filosofia política rousseauiana, o que de certa forma evidencia sua pertinência e atualidade.

Haveria muito ainda a dizer, mas nos parece que uma das frases finais das *Considerações sobre o Governo da Polônia* se faz oportuna neste contexto, uma vez que nela Rousseau alerta para que não ignoremos “[...] que todas as obras dos homens são imperfeitas, passageiras e perecíveis como eles” (1982, p.111)³⁷⁴. Mesmo reconhecendo que se pode contestar quase tudo em Rousseau, é inegável que ele buscou oferecer pressupostos para uma sociedade bem ordenada. Se a resposta de Rousseau ao problema da desordem em todas as suas dimensões é insuficiente, quem sabe sua teoria possa servir de inspiração para um outro olhar, crítico e reflexivo, dirigido ao interior das atuais sociedades/Estados. Sem esquecer, evidentemente, desse importante legado da filosofia rousseauiana, ou seja, que a perfeição dos princípios do direito político encontrará sempre a imperfeição dos homens como eles são!

³⁷⁴ “[...] n’ignorant pas, au surplus, que tous les ouvrages des hommes sont imparfaits, passagers et perissables comme eux” (O.C., III, *Sur Le Gouvernement de Pologne*, p.1041).

CONCLUSÃO

Da leitura dos escritos de Rousseau foi possível extrair a percepção de que estamos diante de um autor ciente de que sua obra poderá parecer uma utopia, um empreendimento irrealizável. Para evitar conclusões precipitadas torna-se fundamental trazer à tona neste debate um elemento já conhecido da parte de seus comentadores, ou seja, que o filósofo genebrino tem gosto em transitar entre oposições, como é o caso da ordem e da desordem, da liberdade e da servidão, entre outros frequentemente mencionados. Tal opção nos permite salientar que se o ideal da República se coloca como sendo de difícil realização, não significa necessariamente que se constitua como um Estado impossível. Também parece oportuno lembrar um comentário de Cassirer (1984, p.42) quando ele diz que os contrastes presentes na obra de Rousseau não excluem a unidade de suas ideias.

Certamente Rousseau nos coloca frente a frente com nossos próprios limites, tanto no campo antropológico quanto no da política e da moral, o que, por vezes, conduz a um certo pessimismo. Ele mesmo o reconhece ao escrever que “Os limites do possível, nas coisas morais, são menos estreitos do que o pensamos; nossas fraquezas, nossos vícios e nossos preconceitos é que os diminuem. As almas baixas não crêem absolutamente na existência de grandes homens [...]”. E, na sequência da citação, diante da complexidade do empreendimento proposto, sobretudo, no C.S., ele parece oferecer uma espécie de alento, ou, quem sabe, uma necessária dose de realismo, quando escreve o seguinte: “Pelo que já foi feito, consideremos o que pode ser feito” (ROUSSEAU, 1991, p.103)³⁷⁵. Se o impossível permanece no horizonte do ideal, o que “já foi feito” pode se constituir em fundamento para a existência de outra ordem política, real, concreta, histórica.

Foi neste contexto que buscamos ler Rousseau, evitando a postura das “almas baixas” e o próprio ceticismo - “não crer na existência de grandes homens” –, uma vez que este último poderia talvez limitar também o processo hermenêutico em torno do desafio proposto nesta tese, cujo elemento central foi abordar os conflitos entre vontade particular e vontade geral, a permanente tensão entre “inclinações

³⁷⁵ “Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous ne pensons: Ce sont nos foiblesses, nos vices, nos préjugés qui les rétrécissent. Les ames basses ne croyent point aux grands hommes [...]. Par ce qui s’est fait considérons ce qui se peut faire [...]”. (O.C., III, *Du Contract Social*, p.425).

naturais e deveres civis”, ou seja, “ser material” e “ser inteligente”, com seus desdobramentos para a efetivação da cidadania e da boa ordem política. O propósito foi investigar como residem, no interior da filosofia rousseauina, esses pares de componentes frequentemente colocados em oposição.

Da análise de sua obra, particularmente o C.S. e o *Emílio*, é possível extrair dois níveis argumentativos, cuja nomenclatura adotada para explicitá-los pode variar entre os termos “ideal e real”, “teoria e prática”, “normatividade e factualidade”. O que importa não é discutir a terminologia utilizada, mas compreender suas reais articulações para dar conta, a partir delas, dos objetivos desta tese.

Foi preciso começar com a análise do DSD, sem excluir escritos posteriores, visto ser esta obra, em particular, a que possibilita explicitar os desdobramentos do amor de si no amor-próprio, bem como o efetivo alcance da tensão decorrente desse processo. Sem compreender que no amor de si há dois princípios, um dos quais está ligado ao interesse do ser material, enquanto o outro se relaciona ao bem-estar do ser inteligente, corremos o risco de reduzir todo o processo de corrupção da natureza humana à dimensão do ser físico, naturalmente egoísta, e aos “acazos” presentes no desenvolvimento da história. Os dois princípios do amor de si, o “ser inteligente e o ser sensível”, tem fundamental importância para nossa análise uma vez que são expressões do dualismo presente na natureza humana. Recordemos que o amor-próprio, gerado pelas sucessivas transformações do amor de si, visa o bem-estar material e egoísta do ser sensível, enquanto que a consciência (aliada à razão), conduz ao “amor pela ordem”, é amor à justiça, e visa o bem-estar da alma, o ser inteligente.

Partindo de um “grau zero” da natureza humana Rousseau percorre os caminhos do despertar da perfectibilidade para demonstrar que a condição humana atual é resultante de sucessivos processos de desenvolvimento, cujo ápice está na perversão do amor de si original na paixão egoísta do amor-próprio. Desde a saída do estado de natureza, no qual o homem desfrutava da condição de independência e paz, sobretudo, pela ausência de relações com o outro, até a chegada ao estado de guerra generalizado entre todos, Rousseau relata a história dos homens, explicitando, paralelamente aos progressos e conquistas, o difícil equilíbrio entre os componentes “físicos” (paixões) e os componentes “espirituais” (consciência e razão). O domínio das paixões, em particular a do amor-próprio, traz à tona os antagonismos nas

relações externas entre os indivíduos fazendo com que a instituição da sociedade civil se tornasse necessária.

O artifício da política é introduzido por Rousseau a partir do discurso do “rico” que oferece aos homens, imersos no estado de guerra generalizado, um novo percurso alternativo, sob a promessa da defesa dos bens e da liberdade, garantidas pela proteção da lei. O contrato é firmado e o Estado passa a ter existência concreta. Mas, ao sair do âmbito da convenção para analisar os “povos reais” o que Rousseau observa e relata é que o homem, “de livre e independente” que era, passou a estar sujeito a uma nova “multidão de necessidades”, cujo efeito principal é o de torná-lo dependente das coisas e dos outros. Em síntese, o problema das sociedades reais, na perspectiva do relato rousseauiano (no DSD), é que as leis “deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico”, acarretando a perda irreparável da liberdade, fixando a “lei da propriedade e da desigualdade”, fatos que culminaram com a consequente sujeição da humanidade “ao trabalho, à servidão e à miséria”.

Ora, quando a autoridade soberana não protege a todos igualmente o que temos é uma “ordem aparente”, comenta Viroli (1988, p.100). No interior de um “Estado mal constituído” o associado não está protegido igualmente sob a força da lei e o interesse público, enfatiza o comentarista, é sacrificado pelo interesse particular. Não há pior condição, conclui Viroli (1988, p.100), do que a de “viver sob leis injustas”. Os homens associados, assediados pelo amor-próprio, essencialmente egoístas e dependentes, tanto das coisas, quanto dos outros, não encontram unidade social. Pelo contrário, vivem no interior da desordem.

Esse conflito entre o interesse particular e o interesse comum, que evidencia a complexidade das relações no interior do Estado, reside principalmente no fato dos homens, estando associados e precisando viver juntos, não desejarem renunciar à independência natural. O pacto social exige de todos a igual submissão à lei, mas na prática, os indivíduos relutam em abrir mão da independência natural em prol da necessária dependência social (da lei). A questão é que o “homem independente” se mostra incapaz de relativizar a “existência absoluta” para assumir seu lugar como parte do todo, “transferindo o *eu* para a unidade comum” (ROUSSEAU, 1995, p.11)³⁷⁶. Essa falha dos homens incapazes deste ordenamento no interior do Estado constituído mostra a incapacidade de equilibrar ser sensível com ser inteligente,

³⁷⁶ “[...] et transporter le *moi* dans l’unité commune” (O.C., IV, *Émile*, p.249).

inclinações naturais com os deveres civis. O “homem não é ser simples”, uma vez que coexistem nele “dois movimentos contrários”. Foi em razão dessa disputa, que Rousseau enfatizou no *Emílio* que, mesmo vendo e amando o bem, podia fazer o mal. Ele era “ativo” ao escutar a razão, mas “passivo” quando permitia que as paixões o conduzissem. Nesta situação, ele completa, o “pior tormento” era justamente dar-se conta de que poderia ter resistido.

Essa desarmonia interna está diretamente relacionada com os conflitos nas relações interpessoais e à desordem social. A ação desmedida do amor-próprio compromete a relação entre forças e necessidades remetendo ao tema da fraqueza do homem e da conseqüente fragilidade da liberdade. A dificuldade de tornar-se “ativo” ouvindo a voz da “razão” e, acrescentando-se, a da consciência, sujeita o homem ao império das paixões, priorizando o interesse particular em detrimento do bem comum. Na base da desordem das sociedades reais não se encontram somente causas contingentes, oriundas dos processos do desenvolvimento humano da forma como se deram historicamente (o relato do DSD), mas sobretudo a antropologia dualística dos homens como eles são. Não foi sem razão que Rousseau começou por estudar “o homem para julgar os homens” uma vez que conhecendo “as inclinações de cada indivíduo poderia prever todos os seus efeitos combinados no corpo do povo” (ROUSSEAU, 1995, p.316)³⁷⁷. Atrelando a ordem social tal como é (desordenada) à ação dos homens como eles são, Rousseau imputa aos sujeitos reais a responsabilidade pela história, que se faz como abertura e possibilidade. Do C.S. e do *Emílio*, em particular, emergem as possibilidades oferecidas por Rousseau para harmonizar “inclinações naturais” e “direitos civis”, no intuito de resolver o conflito entre vontade particular e vontade geral, e mesmo a contradição entre homem/ indivíduo e cidadão.

Importa observar que o novo ato de associação descrito no C.S. produz no indivíduo uma mudança “notável” e irreversível. O retorno ao estado de natureza é impossível para este indivíduo que, ingressando na vida civil, deve passar a agir consultando a “razão antes de ouvir suas inclinações”. Não é pouco deixar de ser um “animal estúpido e limitado” para assumir a condição de “um ser inteligente e um

³⁷⁷ “[...] et que qui connoitroit parfaitement les penchans de chaque individu pourroit prévoir tous leurs effets combinés dans le corps du peuple” (O.C., IV, *Émile*, p.530).

homem” (ROUSSEAU, 1991, p.36)³⁷⁸. Trata-se de uma mudança profunda e significativa que se reflete na ação humana uma vez que a partir da vida em comunidade os homens precisam dar conta da sempre possível oposição entre as “inclinações naturais” e os “deveres civis”, entre a independência natural e a necessária dependência civil. É por que a passagem para o estado civil determina mudança notável na conduta, “substituindo” o “instinto pela justiça”, e não suprimindo ou anulando a individualidade, as particularidades, que essa antinomia entre inclinações e deveres, entre a voz que orienta o ser sensível e a que guia o ser inteligente, é sempre possibilidade real no interior dos Estados constituídos. O efeito maior decorrente destas tensões é o de deixar o homem “sempre em contradição consigo mesmo”, visto que nesta condição “jamais será nem homem, nem cidadão”, finaliza Rousseau.

O que Rousseau evidencia com essa oposição entre o modo de vida do “homem natural” e o do “homem civil” é que nos sucessivos desenvolvimentos da natureza humana ele perdeu a bondade original e tornou-se mau. Em nota ao DSD Rousseau faz um convite ao leitor para que, “sem julgamentos”, compare “o estado do homem civil com o do homem selvagem”. “Indagai”, ele prossegue, “como, além de sua maldade, suas necessidades e misérias, o primeiro abriu novas portas à dor e à morte” (1991, p.292)³⁷⁹. Ocorre que no processo de desenvolvimento de si mesmo o homem aprende a comparar, introduz vícios e paixões que o acumulam de novas necessidades, encontra-se dependente, perde a autossuficiência, torna-se, em síntese, um ser “fraco”.

A fraqueza dos homens associa-se com a laceração que pode se dar na interioridade e também se explicita na divergência entre inclinações naturais e deveres civis. Os cidadãos que vivem assediados pela ação desmedida do amor-próprio tem profunda dificuldade de restabelecer o equilíbrio interno entre a voz das paixões e aquela da razão e da consciência e, por isso querem, vivendo em comunidade, manter a supremacia do interesse particular em detrimento da busca pelo interesse comum. Colocar o “eu” em primeiro lugar, priorizar exclusivamente seu interesse particular, era atitude natural e aceitável para o homem natural que vivia independente e isolado,

³⁷⁸ “[...] d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.364).

³⁷⁹ “[...] et recherchez, si vous le pouvez, combien, outre sa méchanceté, ses besoins et ses misères, le premier a ouvert de nouvelles portes à la douleur et à la mort” (O.C., III, *Sur L’Origine de L’Inégalité*, p.203).

seguindo apenas suas “inclinações naturais”, mas não é aceitável e nem possível para aqueles que optam por contratar e estabelecer uma vida em comum no interior do Estado, sob orientação dos “deveres civis”. Neste caso o eu precisa colocar-se como relativo, parte integrante do eu comum, identificar-se com os outros, sentir-se em unidade com a coletividade.

O problema é que os homens não são seres exclusivamente racionais. Da dualidade presente na estrutura antropológica apresentada por Rousseau, que se expressa de modo mais restrito, como a “tendência natural a preferir-se” e, num movimento mais expansivo, no “sentimento inato da justiça”, resultam as contradições. Sem resolvê-las na interioridade dos sujeitos associados não há como dar solução, mesmo que seja sempre provisoriamente, ao conflito entre interesse particular e comum, entre a vontade particular e a vontade geral, e à conseqüente contradição entre “homem” e “cidadão”.

Para proteger a República, garantindo a ordem, a liberdade e a justiça, Rousseau pede moderação, sobretudo em relação às paixões. Não por acaso ele oferece outra paixão, a do “amor à pátria”, uma vez que dela decorre a identificação comum dos associados com seu Estado, com os demais concidadãos. Sem o amor à pátria e a virtude a República não se efetiva. É preciso reconhecer que Rousseau alerta para a ação e os efeitos nocivos da força da paixão do amor-próprio, traduzido como egoísmo, orgulho ou vaidade, no interior do Estado, uma vez que sua tendência exclusiva é o interesse próprio, o bem-estar material. Como bem salienta Gatti (2012, p.207), desde o nascimento do corpo político emerge sua fragilidade, que reflete àquela dos homens que o integram.

Todos os cuidados que Rousseau expõe – o papel do Legislador, os Estados pequenos, evitar associações parciais, a educação pública, o amor à pátria -, visam formar um cidadão virtuoso, dentro de uma sociedade justa, capaz de identificar-se com sua pátria e com os demais associados, que se sinta efetivamente membro de uma comunidade, cujo interesse maior é o perseguimento do bem comum. Nesta condição, submeter-se à vontade geral não exige qualquer forma de sacrifício visto que há entre todos unidade de interesses. Lembrando que a Lei (vontade geral), capaz de explicitar o bem comum de um povo determinado, não pode ser transcendente ou *apriori*, mas é sempre resultante da historicidade e variabilidade que se dá em torno do interesse individual dos associados.

Mas, tendo assumido e preservado os indivíduos com sua dualidade e diversidade, Rousseau sabe que há imensa dificuldade em realizar a República e, no caso de sua efetivação, ainda nos alerta quanto à sua durabilidade (finitude) ao escrever que mesmo o Estado “mais bem constituído chegará a um fim” (1991, p.102)³⁸⁰. Todos os cuidados, os meios que Rousseau coloca, sobretudo no C.S., e que evidenciam a difícil conciliação entre normatividade e factualidade, podem ser compreendidos como possibilidades de prevenir as alterações que marcam as diferenças entre homem civil e homem natural, ou seja, visam impedir o predomínio das “disposições naturais” perante os “deveres civis”, o desequilíbrio entre ser sensível e ser inteligente. Quando ele menciona a “liberdade bem regulada”, por exemplo, chama a atenção justamente para o fato de que, no interior da ordem civil, o indivíduo precisa mover-se dentro de condições pré estabelecidas (C.S.).

Por isso, o mais elevado grau de liberdade no interior do Estado é sempre o da liberdade moral. Sendo de natureza interior, ressalta Viroli (1988, p.126), ela se refere à relação do homem consigo mesmo, ao passo que a liberdade civil diz respeito às relações entre homens. Ao homem moralmente livre compete o domínio sobre si mesmo, ser senhor das paixões, seguir a razão e a consciência, condição imprescindível para viver em conformidade com a lei, a vontade geral. Neste contexto, a lei vem de dentro. O homem moralmente livre, o cidadão virtuoso, é justo por um ato de amor à justiça, não por temor às sanções. É preciso a virtude, a força e, ao mesmo tempo, a moderação, para que, diante da ação das paixões, o cidadão exerça sua autonomia e faça a escolha livre e racional de perseguir o bem comum e realizar a justiça. A capacidade de autogovernar-se implica na moderação no que se refere à natural preferência por si, sem que o amor à justiça (voz da consciência) signifique a renúncia dos interesses particulares. A verdadeira arte política não pode prescindir do interesse particular, mas deve saber utilizá-lo para promover o “bem comum” por que, como já explicitamos, se a “oposição de interesses” tornou necessário o Estado, não se pode esquecer que foi o “acordo” entre estes mesmos interesses que o possibilitou.

Só se poderia pensar na renúncia dos interesses particulares se pensássemos os homens como eles não são! Pensar nos homens como eles são significa manter presente a dicotomia apontada por Rousseau quando define que o homem não é “ser simples”, mas dotado de duas vozes, uma das quais expressa o

³⁸⁰ “Le mieux constitué finira [...]” (O.C., III, *Du Contract Social*, p.424).

“interesse sensual”, enquanto a outra é voltada ao “interesse moral”. É o agir em conformidade com este último interesse que Rousseau propõe ao cidadão da República pois, assim, ele poderia tornar-se um homem justo.

É esta, em síntese, a mudança “notável” que Rousseau exige de cada um na passagem do estado de natureza ao estado civil. Tal alteração, em cujo cerne está inserida a aquisição da moralidade, é justamente o que torna difícil a realização de um Estado nos moldes rousseauianos. Esta tensão interna nos indivíduos, que é ineliminável uma vez que integra a concepção antropológica de Rousseau, os “homens como eles são”, se apresenta sempre como possível obstáculo ao Estado. Se as contradições humanas pudessem ser suprimidas em definitivo o Estado subsistiria eternamente, sem conflitos. Mas, apresentando os homens sob perspectiva dualista, reconhecendo a fraqueza dos sujeitos associados, a dificuldade de determinar o conteúdo da vontade geral a partir dos interesses do autor da lei (o povo), aliada à possibilidade do mau uso da liberdade, Rousseau deixa a efetivação de sua República aberta à história escrita pelos homens reais. Nenhum artifício será assim tão perfeito para suprimir os limites decorrentes das contradições da natureza humana e dos conflitos nas relações interpessoais. A política, que é sempre “arte”, e a figura do cidadão virtuoso, que explicita aos indivíduos vivendo em “comunidade o “dever ser”, não poderia ter outro fundamento senão os ditames inscritos na natureza humana dos homens “como eles são”!

REFERÊNCIAS

ABREU, Maria A. Azevedo. **Conflito e Interesse no pensamento político republicano**. Tese (Doutorado Filosofia, Letras e Ciências Humanas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2008. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-05012009-145030/pt-br.php>> Acesso em: 05 ago. 2011.

AKOUN, A. Consensus. In: **Encyclopédie Philosophique Universelle**. Tome 1. Paris: Universitaires de France, 1990. p.435-436.

BAZCKO, Bronislaw. **Rousseau Solitude et communauté**. Traduit du polonais par: Claire Brendhel-Lamhout. Paris: La Haye, 1974.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. 4.ed. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. S.P.: editora Brasiliense S.A., 1994.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. **Diálogo em torno da República: os grandes temas da política e da cidadania**. Tradução: Daniela B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

CASSIRER, Ernst. L'Unité dans l'oeuvre de Rousseau. In: **Pensée de Rousseau**. Paris: Éditions du Seuil, octobre 1984. p.41-65.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.

_____. L'Homme selon Rousseau. In: **Pensée de Rousseau**. Paris: Éditions du Seuil, octobre 1984. p.109-124.

EZCURRA, Alicia Villar. **Jean-Jacques Rousseau**. Madrid: Ediciones del Orto, 1996.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

GATTI, Roberto. **Rousseau: Il Male e La Politica**. Roma: Edizioni Studium, 2012.

_____. **Rousseau**. Brescia/Itália: Editrice La Scuola, 2013.

GOLDSCHMIDT, R. **Anthropologie et Politique: les principes du système de Rousseau**. 2. ed. Paris: Vrin, 1983.

GRIMSLEY, R. **La filosofía de Rousseau**. Madrid: Alianza, 1988.

GROETHUYSEN, B. J.-J. **Rousseau**. França: Gallimard, 1983.

HANNOUN, H. Conflit. In: **Encyclopédie Philosophique Universelle**. Tome 1. Paris: Universitaires de France, 1990. p.411.

HIRSCHMAN, Albert O. **As paixões e os interesses**: Argumentos práticos em favor do capitalismo antes do seu triunfo. Tradução de: Luiz G. B. Chaves e Regina Bhering. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Tradução de: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

KAWAUCHE, Thomaz. Soberania e justiça em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, Jan./Abril, 2013 Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/2914/2239>>. Acesso em: 08 nov. 2015.

KUNTZ, Rolf. **Fundamentos da Teoria Política de Rousseau**. São Paulo: Baracarolla, 2012.

LARRÈRE, Catherine. Interesse. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.) **Dicionário de ética e filosofia moral**. Vol I. 2003. p.815-821.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Entre o Direito e a história**: a concepção de Legislador em Rousseau. São Paulo: UNESP, 2006.

MOSCATELI, Renato. A coerência da reflexão rousseauiana no Contrato Social. **Cadernos de ética e filosofia política**, n. 9, fev. 2006, p. 115-130.

MURAYAMA, Natália. **A contradição entre o homem e o cidadão**: consciência e política segundo J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas, Fapesp, 2001.

NASCIMENTO, Milton Meira do. A vontade geral e o princípio da equidade. **Cadernos de ética e filosofia política**, n.21, 2012, p.146-165. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56558> Acesso: 28 abr. 2014.

POLIN, Raymond. La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau. In: **J.-J. Rousseau et son oeuvre**: problèmes et recherches. Commemoration et Colloque de Paris [oct 1962]. Paris: Klincksieck, 1964, p. 231-248.

RADICA, Gabrielle. **L'Histoire de la raison**: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.

REIS, Helena Esser dos. Do sentimento do semelhante ao compromisso político. **Caderno de ética e filosofia política**, USP, n. 21, 2012, p.109-118. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56554> Acesso: 10 dez. 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes**. *Publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond*. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 tomos.

_____. **As Confissões**. Tradução e prefácio de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. **Carta à Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral**. Tradução de José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Cartas Escritas da Montanha**. Trad. e notas Maria Constança Peres Pissara et. al. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

_____. **Carta a D'Alembert**. Trad.: Roberto Leal Ferreira. Campinas/S.P.: UNICAMP, 1993.

_____. **Considerações Sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada**. Trad.: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense Ltda, 1982.

_____. Do Contrato Social/ Ensaio Sobre a Origem das Línguas/ Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens. Tradução de Lourdes Santos Machado. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. "**Os Pensadores**").

_____. **Discurso sobre a Economia Política e do Contrato Social**. Tradução de Maria Constança Peres Pissara. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1996. ("Clássicos do Pensamento Político", 15).

_____. Da Sociedade Geral do Gênero Humano. In: **Obras de J.-J. Rousseau**, vol II. Tradução: Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Ed. Globo, 1962.

_____. **Emílio ou da Educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Essai Sur L'Origine des Langues**. Une édition électronique saisie à partir du livre de Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, édition A. Belin, Paris, 1817 (pp. 501 à 543).. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/essai_origine_des_langues/origine_des_langues.pdf> Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. *Préface de Narcisse ou L'Amant de lui-même (Comédie)*. 1752. In: **Collection Complète des Oeuvres**, Genève, 1780-1789, vol. 8, in-4°, *édition en ligne* www.rousseauonline.ch, *version du 7 octobre 2012*. Disponível em: <<http://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0051.pdf>> Acesso em: 10 dez. 2015.

_____. Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo. In: **Rousseau**. Tradução: Lourdes Santos Machado. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. "Os Pensadores").

_____. Projeto de Constituição Para a Córsega. In: **Obras de J.-J. Rousseau**, vol II. Tradução: Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Ed. Globo, 1962.

SANTILLÁN, J. F. Fernández. **Hobbes y Rousseau**: Entre la autocracia y la democracia. México: Fondo de cultura económica, 1988.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Tradução de: Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ULHÔA, J. Pimentel. **Rousseau e a utopia da soberania popular**. Goiânia: UFG, 1996.

VAUGHAN, C . E. Introduction: Rousseau as political philosopher. In: **Jean-Jacques Rousseau, The Political Writings of Jean Jacques Rousseau** [1915]. Cambridge University Press, 1915. Vol I.

VIROLI, Maurizio. **La théorie de la société bien ordonné chez Jean-Jacques Rousseau**. Berlin; New York: de Gruyter, 1988.