

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FABRÍCIO DAVID DE QUEIROZ

Homem ou cidadão:

Dificuldades da proposta pedagógico-política de Rousseau

GOIÂNIA/GO

2012

FABRÍCIO DAVID DE QUEIROZ

Homem ou cidadão:

Dificuldades da proposta pedagógico-política de Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), para fins de obtenção do título de Mestre, na linha de pesquisa *Filosofia Política*, sob orientação da Profa. Dra. Helena Esser dos Reis.

GOIÂNIA/GO

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG mr

Q384h Queiroz, Fabrício David de.
Homem ou cidadão [manuscrito]: Dificuldades da proposta pedagógico-política de Rousseau / Fabrício David de Queiroz. – 2012.
122 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2012.
Bibliografia.

1. Rousseau, Jean-Jacques – Análise e interpretação. 2. Educação e Política. 3. Homem natural. I. Título.

CDU: 37.01:113/119

FOLHA DE APROVAÇÃO

Fabício David de Queiroz

**Homem ou cidadão: Dificuldades da proposta pedagógico-política de
Rousseau**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), para fins de obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: *Filosofia Política.*

Aprovado em: 20 de Agosto de 2012

Banca Examinadora

Profa. Dra. HELENA ESSER DOS REIS

Instituição: FAFIL/UFG.

Prof. Dr. CLÁUDIO BOEIRA GARCIA

Instituição: DHE/UNIJUÍ.

Prof. Dr. RENATO MOSCATELI

Instituição: FAFIL/UFG.

DEDICATÓRIA

À minha amada mãe, causa de todos meus sucessos e espelho de todos meus esforços:

Regina Aparecida Ribeiro

À minha amada esposa, companheira de todas as lutas, marca indelével das minhas conquistas:

Aliny Cristina da Silva Queiroz

A uma pessoa especial, que me iniciou nos caminhos do conhecimento, os quais jamais abandonarei:

Profa. Esp. Suelena Macedo Canônici

Aos verdadeiros amigos, pela infindável paciência e incondicional apoio.
Especialmente:

Flaubert Gomes Coelho

Prof. Jhunes Clemente Sobrinho

Yuri Fernando Rodrigues Nascimento

Àqueles que estimo como minha família:

Jadir e Joana, e Vítor

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para que este trabalho fosse realizado. Minha gratidão pelo apoio dos meus companheiros de profissão, com os quais partilho o doce fardo da docência.

Nesta laboriosa jornada, reconheço a amistosa companhia dos colegas de classe. Dentre eles, minha gratidão à Diva Júlia, Maria Rita e Renato Fagundes.

Agradeço a todos os professores e servidores com os quais tive contato no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, reconhecendo a indispensável presença de cada um no decorrer desta caminhada.

Agradeço a todos os companheiros do grupo de Mobilização dos Professores de Goiás, com os quais usufruí do privilégio de amadurecer nossa consciência política e exercer a cidadania, quesitos estes que, sem sombra dúvida, enriqueceram sobejamente este trabalho.

Com carinho e admiração, tem minha eterna gratidão a Profa. Dra. Helena Esser dos Reis, pois não foi apenas uma excelente orientadora, acima de tudo, soube assumir com maestria e dedicação seu papel de educadora, muitas vezes indo além de suas atribuições. É merecedor também de meus agradecimentos, o Prof. Dr. Renato Moscateli, que se apresentou com muita presteza e exímio conhecimento na conclusão deste trabalho.

ΕΠÍΓΡΑΦΕ



***A máscara cai, permanece o homem
E o herói se esvaece.***

Jean-Baptiste Rousseau

RESUMO

Para desenvolver a presente dissertação escolhemos seguir o pensamento de Rousseau, posto que reúne o tema educacional e o tema político dispostos de maneira a investigar a construção de uma proposta possível de formação do homem para a vida em sociedade. De início, nos deparamos com a disjuntiva apresentada por Rousseau no *Emílio* que dá o tom do problema a ser desenvolvido em nossa pesquisa: “Fazer um homem ou um cidadão?” (2004, p. 11). Essa disjuntiva introduz uma série de dificuldades a serem enfrentadas ao longo desta investigação e podem ser resumidas na relação que Rousseau estabelece entre natureza e sociedade. No primeiro capítulo faremos uma análise da figura do homem natural encontrado tanto no estado natural de isolamento, discutido à luz do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, quanto no estado de sociedade, à luz do *Emílio*. A partir destas obras esperamos apresentar o conceito de homem elaborado pelo filósofo genebrino por meio dos traços originais e próprios da humanidade que, hipoteticamente, não foram desfigurados pela sociedade corrompida que ele tinha diante de seus olhos, aquela onde já não se poderia encontrar nem homens nem cidadãos. Nosso propósito é destacar que o homem natural reúne em torno de si as qualidades necessárias para uma vida íntegra e feliz, marcada, sobretudo, pela liberdade e igualdade natural entre os homens; o que lhe confere uma condição de vida superior à do homem civil encontrado na sociedade corrompida. Rousseau é muito crítico à corrupção moral e política da sociedade moderna, posto que a considera como degeneração ou desfiguração do humano, tal como apresenta em sua análise da estátua de Glauco. A fim de aprofundar esta discussão, o segundo capítulo se esforça por teorizar sobre a figura do cidadão discutindo, fundamentalmente, as condições de legitimidade da vida social e política em contraposição à figura do burguês, que representa a degeneração do homem no estado civil. Tomando como base de análise o *Contrato Social*, ou princípios do direito político, buscaremos trazer ao palco da sociedade civil o cidadão legítimo, a salvo do possível processo de corrupção a que está sujeito quando mal conduzido para o estado civil. Entre o homem natural e o homem civil, existem descontinuidades a serem esclarecidas para que possamos cumprir com o propósito de Rousseau que, em nossa opinião, está em formar o cidadão em consonância com a formação do homem. A tarefa formacional não se mostra das mais simples, leva em conta transformar a natureza humana para fazer do homem, que é um todo em si mesmo, um cidadão, que é parte de um todo maior. Tal empreendimento compete à educação no sentido de fazer do homem um ser moral e livre, e ao mesmo tempo integrado ao corpo político e comprometido com suas leis, compete à política trazer para a esfera jurídica a liberdade e a igualdade outrora desfrutadas no estado de natureza. Finalizaremos esta dissertação apresentando nosso entendimento acerca daquilo que consideramos ser uma importante contribuição do pensamento pedagógico-político de Rousseau: que natureza e sociedade possam ser compreendidas, segundo a ótica rousseauiana, como instâncias solidárias que compõem o homem em sua plenitude e autenticidade, alçando-o à condição civil na figura do cidadão legítimo.

Palavras-chave: Rousseau, homem natural; homem civil; sociedade; educação e política.

ABSTRACT

To develop this dissertation we chose to follow the thought of Rousseau, gathers the educational theme and the political theme so arranged as to investigate the construction of a possible proposal of formation of the human for the life in society. From the beginning, we encounter the disjunctive presented by Rousseau in *Emile* that sets the tone of the problem to be developed in our research: "make a man or a citizen?" (2004, p. 11). This disjunctive introduces a series of difficulties to be faced along this research and can be summarized in the relationship that Rousseau established between nature and society. In the first chapter we will make an analysis of the figure of the natural man found both in the natural state of isolation, discussed under the light of the *Discourse about the origin and the fundamentals of the inequality among men*, as in the state of society, under the light of the *Emile*. From these works we hope to introduce the concept of man prepared by Geneva philosopher through by the original strokes and own of the humanity that, hypothetically, have not been disfigured by corrupt society that he had in front his eyes, the one where no one could find neither men nor citizens. Our purpose is to highlight that the natural man gathers around itself the qualities necessary for a full and happy life, marked above all by the natural freedom and equality among men; what gives it a higher life condition than civil man found in the corrupted society. Rousseau is very critical to political and moral corruption of modern society, placed that considers as degeneration or defacement of the human, as presented in its analysis of the statue of Glaucus. In order to deepen this discussion, the second chapter strives to theorize about the figure of the citizen discussing, fundamentally, the conditions of legitimacy of the social and political life as opposed to bourgeois figure, which represents the degeneration of man in the civil state. Taking as a basis for examining the *Social Contract, or principles of political right*, we will bring to the stage of the civil society the rightful citizen, saved from possible corruption process that is exposed when unsatisfactory led to civil status. Between the natural man and the civil man, there are discontinuities to be clarified so that we can comply with the purpose's Rousseau who, in our opinion, is to form the citizen in accordance with the formation of man. The task of forming not from the most simple, takes into account transforming human nature to make the man, that is a whole in itself, a citizen, which is part of a larger whole. Such a venture competes to education in order to make of the man a being moral and free, and at the same time integrated into the body politic and committed to its laws, it is up to the legal sphere to bring political freedom and equality once enjoyed in the state of nature. Finish this dissertation showing our understanding about what we consider to be an important contribution of the Rousseau's pedagogical-political thought: that nature and society can be understood, according to Rousseau's point of view, as solidarity instances that compose the man in its fullness and authenticity, lifting it out to civil condition in the figure of legitimate citizen.

Keywords: Rousseau, natural man; civil man; society; education and policy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – O HOMEM SEGUNDO ROUSSEAU	20
1.1 – O homem natural no <i>Segundo Discurso</i>.....	20
1.1.1 – <i>O selvagem: Aspectos físicos</i>	22
1.1.2 – <i>Os selvagens: Aspectos metafísico-morais</i>	25
1.1.3 – <i>Da solidão à pré-sociabilidade</i>	30
1.2 – O homem natural no <i>Emílio</i>	41
1.2.1 – <i>A vida social do homem natural</i>	43
1.2.2 – <i>A formação do homem</i>	46
CAPÍTULO 2 – O CIDADÃO SEGUNDO ROUSSEAU	54
2.1 – O cidadão no <i>Contrato Social</i>	57
2.2 – Da juventude à decadência da humanidade	64
2.3 – Do cidadão ao Soberano: O ápice da dimensão humana	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
BIBLIOGRAFIA.....	119

INTRODUÇÃO

Sentimo-nos inquietados quando nos deparamos com a questão presente no *Emílio*: “Fazer um homem ou um cidadão?” (2004, p. 11). Essa questão nos leva ao esforço de tentar compreender os dois conceitos e, embora seja comum encontrar uma diversidade de produções acadêmicas que enfrentam esta temática inquietante, acreditamos que ela ainda suscita muita discussão. Interessa-nos analisar a relação entre o homem e o cidadão a fim de investigar que tipo de unidade pode ser encontrado na filosofia de Rousseau, particularmente, em seu pensamento pedagógico-político.¹ A análise a que nos propomos se inicia com a conceituação de homem, posteriormente a de cidadão, verificando e estabelecendo suas possíveis e devidas relações ao longo desta investigação. Da disjuntiva em questão é subjacente uma problemática que aponta para as dificuldades enfrentadas por Rousseau no decorrer de seus escritos voltados para o tema pedagógico-político, pois, à primeira vista, indica um paradoxo quando olhamos para o homem natural e o homem civil como subsidiários dos conceitos a serem analisados sob a ótica de Rousseau, no que diz respeito à relação entre natureza e sociedade.

Para cumprir com o referido esforço de análise e compreensão, temos que ter a clareza de que adentraremos no pensamento de um filósofo controverso que não apenas lida com elementos conceituais que mostram uma difícil relação entre si, mas que também se utiliza por vezes de recursos literários que não obedecem ao rigor próprio da práxis filosófica, imbuídos de certo tom romântico, lírico, e se fazendo valer de uma indubitável habilidade retórica. Posto isso, teremos condições de transitar entre algumas obras e conceitos delas subsequentes, entendendo que “[...] não se deve identificar ‘convergência temática’ e ‘coerência teórica’, ou seja, a ‘unidade da obra’ e a ‘unidade do pensamento’, (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 15) ao nos enveredar na leitura das obras de Rousseau. Portanto,

¹ Utilizo o termo ‘pedagógico’ em seu sentido etimológico, no caso, a palavra pedagogia é constituída de: *paidós* (criança) e *agogé* (condução); portanto, compreende-se que a pedagogia e o pedagogo visam conduzir a criança.

nos parece possível enfrentar as dificuldades encontradas no solo de onde se discute a problemática relação entre natureza e sociedade, desde que esteja esclarecido o modo de trabalho a ser adotado para com os conceitos em questão, em suas proximidades e descontinuidades.

A dificuldade central do tema que iremos abordar reside na ambiguidade de concepções que tomam a figura do homem – seja da perspectiva do homem natural em oposição ao homem artificial, seja da individualista e liberal, e a do cidadão como seu exato oposto. Entendemos a proposta pedagógico-política de Rousseau em acordo com a opinião de Vaughan apresentada por Cassirer, pois:

[...] entende o pensamento de Rousseau não como um dogma a ser exposto, mas como um problema demandando solução. [...] Enquanto o *Discurso sobre a origem da desigualdade* “sugeria ... se não proclamava, forma de individualismo mais extrema do que qualquer autor precedente ousou propor”, o texto que introduz o *Contrato social* “forma o pórtico para o mais absoluto coletivismo já concebido pela mente humana”. (CASSIRER, 1999, p. 14-15)

Nossa opinião é a de que a convergência temática que permite pensar a unidade do legado filosófico de Rousseau pode ser base para pensar a formação do homem e do cidadão, sem que incorramos em contradição. Todavia, o caminho pelo qual teremos que seguir é marcado por obstáculos incontornáveis para que possamos superar a disjuntiva em voga, ou pelo menos, lhe dar uma interpretação que nos permita entender a distância e a força que colocam homem e cidadão em posições mais ou menos extremas, sem se excluírem. Assim, concordamos com o que nos indica Cassirer acerca da leitura de Vaughan sobre a passagem do homem natural para o homem civil: “A terceira explicação de Vaughan, contudo, é bem mais importante: os labores intelectuais de Rousseau devem ser entendidos como uma jornada de crescimento do individualismo para o coletivismo.” (1999, p. 16).

Partimos da análise do homem a fim de entender quais são as possibilidades de constituição da vida coletiva. Para isso, investigando o que é próprio do homem no processo de formação da sociedade, ao mesmo tempo que buscaremos encontrar as causas que o levam a engendrar uma vivência social marcada pela desigualdade e que dispõe os homens uns contra os outros, num estado de guerra de todos contra todos. O problema que motiva Rousseau não é apenas de ordem teórica; sobretudo, ele está incomodado com a situação da

sociedade e da humanidade de seu tempo que, segundo sua opinião, se conduziu ao vício, à miséria e à infelicidade. A relação entre os homens é colocada sob suspeita:

Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século. (ROUSSEAU, 1978b, p. 336)

Tal situação vivenciada entre os homens é devida, provavelmente, da constituição de um Estado iníquo que com perfídia elevou os vícios e as usurpações de suas relações para o patamar de direito, conferindo também à instituição do Estado o mesmo caráter degenerado dado à sociedade, fazendo com que a força da lei corrobore com a dilapidação da sociedade. A partir do *Contrato Social*, uma das obras mais célebres de Rousseau, vislumbramos a discussão dos problemas morais e políticos emergentes da vida social. Todavia, o filósofo genebrino entende que é necessário remontar a etapa anterior à vida civil; na origem das desigualdades entre os homens, situada no período de sua sociabilidade nascente é que podemos encontrar explicações acerca dos desvios que os levaram a se colocar em situação belicosa e degradada. Logo, segue-se àquela desconfiança a esperança de encontrar fora da sociedade uma resposta que possa servir como instrumento de regeneração do homem, por conseguinte, da sociedade. Para tanto, o filósofo genebrino compartilha com os demais contratualistas de sua época um método peculiar para analisar a problemática das relações humanas, remetendo-se a um estado de vida anterior à sociedade, onde o homem vivia isolado dos demais, no estado de natureza.

A partir do método hipotético de Rousseau, nos colocamos diante da dualidade que compõe o paradoxo recorrente em sua proposta pedagógico-política, discorrendo acerca do homem entre a natureza e a sociedade. Teremos de um lado o homem natural e, do outro, o homem civil, como figuras opostas a serem dispostas no cenário de socialização, pois aquele diz respeito ao homem vivendo no isolamento do estado de natureza, enquanto este ao homem vivendo em sociedade. Rousseau sublinha a distância entre estes dois estados de vida e a importância em analisar o caminho entre eles:

Descobrimo e seguindo, deste modo, os caminhos esquecidos e perdidos que levaram o homem do estado natural ao estado civil, [...] qualquer leitor atento deverá impressionar-se com o espaço imenso que separa esses dois estados. É nessa lenta sucessão de coisas que encontrará a solução de uma infinidade de problemas de moral e de política, que os filósofos não podem resolver. (1978a, p. 280)

Além disso, Paul Arbousse-Bastide complementa a ideia de encontrar uma solução para os problemas da vida social indicando em nota que: “O *Contrato Social* os resolverá.” (1978a, p. 280). Apresenta-se um caminho possível a ser percorrido entre o homem natural e o homem civil, apesar das dificuldades.

O homem natural do qual falamos está ilustrado no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, obra na qual Rousseau discorre acerca da hipótese de se pensar no homem afastado da vida social, ou seja, em um estado anterior aos processos de degeneração sofridos na sociedade. Este homem seria encontrado vivendo no estado de natureza, sendo comparado aos selvagens que não foram ainda tocados por qualquer traço de civilização, nos quais, portanto, também não despertaram os vícios próprios da vida social. Somente quando afastamos o homem do estado onde se manifesta e se observa seus males, teremos um cenário apropriado para buscar suas causas, determinando o que o levou à degeneração na vida em sociedade. Trata-se, enfim, segundo Rousseau:

De assinalar, no progresso 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 pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real. (1978a, p. 235).

Notadamente nesta citação, visualizamos o véu que cinde o estado de natureza e estado civil. Diante do contraste entre ambos, Rousseau localiza na natureza um estado de vida propício à felicidade do homem, onde provavelmente não se manifestam seus males, conforme Rousseau nos dá a entender ao exaltar a vida do selvagem no estado de natureza em detrimento do homem civilizado no estado civil. Estes indícios, porém, precisam ser esclarecidos para que se entenda a origem das desigualdades que permitiram a violência entre os homens admitida pelo direito e pela lei. Afinal, o que está na ordem da natureza? E na do homem?

Em suma, o selvagem ou o homem primitivo, devido ao seu isolamento, se mostrará voltado primordialmente para si mesmo e dotado de qualidades suficientes para sua própria conservação, sem que lhe falte qualquer

coisa para suprir suas necessidades oriundas da natureza. O selvagem é autossuficiente, bastando-se a si mesmo, não recorre a outrem em seu socorro. O horizonte pelo qual Rousseau se orienta ao analisar o homem primitivo se volta, principalmente, para a compreensão de seus atributos pré-morais, buscando compreender como o homem pôde se aproximar do outro e a possibilidade de engendrar uma relação socializada. Todavia, a distância entre o selvagem e o homem civilizado é imensa. O selvagem é, sobretudo, um ser que goza da liberdade natural e detém um direito ilimitado a tudo que está ao seu alcance, o que implica na dificuldade em pensar as relações sociais a partir do estado de natureza. Nesta perspectiva, a sociedade aparece como inimiga da natureza, assim como Rousseau assevera: “o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero.” (1978a, p. 281).

Olhando para o homem centrado em si mesmo, facilmente somos levados a pensar na possibilidade de que o afamado estado de guerra de todos contra todos se realiza no estado de natureza: posto que os homens não necessitam uns dos outros, a inimizade emerge como a relação mais provável que possam estabelecer. Rousseau, entretanto, procura desfazer essa interpretação por meio dos sentimentos naturais presentes no selvagem, a saber, o amor-de-si e a piedade. Ainda que a vida no isolamento possa denotar a independência do selvagem, isso não significa o impedimento de uma condição pacífica entre os homens, assim como tampouco implica em sociabilidade natural. Apesar de ter encontrado na natureza a fonte das benesses humanas, Rousseau não deixa de elucidar a incongruência entre o estado de natureza e a vida social ao indicar:

[...] 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 e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços. (1978a, p. 250)

Portanto, consideramos a investigação acerca dos sentimentos naturais determinante para a compreensão do processo de socialização do homem, tanto no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*² quanto na obra *Emílio ou Da Educação*.

² Denominado em nossa dissertação como *Segundo Discurso*.

Natureza e sociedade não apresentam, na visão de Rousseau, uma relação de causalidade. Portanto, como indicado no início, procuramos a convergência temática entre ambas as investigações para elucidar seu paradoxo e enfrentar suas problemáticas. O homem natural analisado por Rousseau não se restringe à condição de vida isolada como aquela do selvagem. Assim, o filósofo genebrino volta seus esforços para um projeto de educação de outro personagem – denominado como Emílio –que representa o homem natural que vive em sociedade. Sua proposta pedagógica toma como fundamento o caráter humano investigado a partir do selvagem, principalmente no que concerne ao desenvolvimento da sensibilidade do homem natural, como afirma Wilson Paiva: “O homem é um ser sensível e no *Emílio* o que temos é, na verdade, um tratado de como desenvolver sua sensibilidade.” (2005, p. 91). A fim de afastar do Emílio a possibilidade de desenvolvimento dos vícios oriundos das relações sociais, ele é colocado desde a sua tenra infância em contato com a natureza e educado em vista do desenvolvimento de suas qualidades para a vida em sociedade, sendo tal condução sustentada pela “crença em que o homem, por natureza bom, pode transformar-se em bom cidadão na boa sociedade.” (CASSIRER, 1999, p. 23). Consiste nosso desafio em explicar como esse processo formativo pode se executar através da difícil relação entre natureza e sociedade, pois o homem natural e o homem civil estão condicionados a situações distintas de vida. No *Emílio* repousa essa esperança de fazer do indivíduo bem conduzido pelas suas qualidades e sentimentos naturais uma pedra fundamental para se elevar o edifício da sociedade, sustentada por cidadãos íntegros, não deformados pelas mazelas do processo civilizatório, ao contrário, enrijecidos pelos benefícios dispensados ao homem pela natureza.

Entendemos que homem natural e homem civil não são faces da mesma moeda, a condição da vida em sociedade implica na superação da condição de isolamento do estado de natureza. Para cunhar o cidadão, não é possível utilizar a mesma fôrma do homem natural, mas é possível e conveniente salvar o homem através da restauração de suas deformidades sofridas ao longo do processo civilizatório. Em busca pelo conserto da sociedade degenerada, conforme intenta Rousseau, nos deparamos com a dificuldade da impossibilidade de passagem da natureza para a sociedade. Contudo, trabalhamos na proposta de Rousseau com

outra perspectiva: “O homem natural não pode escapar à sociedade, mas pode recriá-la para assim recriar-se.” (CASSIRER, 1999, p. 22). Tal plano de recriação só nos parece viável se entendermos a convergência possível entre pedagogia e política na filosofia de Rousseau, como uma proposta de formação do homem pleno. Assim temos um quadro onde “o objetivo maior do projeto pedagógico rousseauiano sintetiza seus dois ideais fundindo-os numa só máxima: a de recriar o homem natural dentro da sociedade,” (PAIVA, 2005, p. 91) e que tem por objetivo “[...] a reforma do indivíduo nas esferas da moralidade pessoal, das relações familiares e da educação;” enquanto “os escritos políticos posteriores sublinham o tipo de sociedade na qual o homem bom pode viver apropriadamente.” (CASSIRER, 1999, p. 23). Este nos parecer ser um sentido adequado para lidar com uma proposta que admite e contempla tanto o aspecto da natureza quanto da sociedade.

A vida em sociedade se remete para a abordagem do aspecto político, aspecto a ser tratado nesta dissertação apenas no *Contrato Social*, para que possamos falar da formação do cidadão. Ao contrário do que possa parecer, a abordagem acerca do homem natural não corresponde à solução dada por Rousseau para a condição de miséria e infelicidade que assola a sociedade de seu tempo. É no plano dos princípios do direito político que o filósofo genebrino irá discorrer acerca das possibilidades de enfrentamento de uma situação indesejável para a humanidade, como aquela ilustrada no contraste entre homem natural e homem civil. Todavia, somos da opinião que não se deve tratar a leitura política de Rousseau de maneira isolada, pois, muito provavelmente, implicaria na impossibilidade de formação do cidadão em consonância com as benesses encontradas no homem natural; e, principalmente, porque haverá grande prejuízo na compreensão acerca da legitimidade requerida para a constituição do Estado civil, como proposta por Rousseau. Além disso, para que a disjuntiva entre homem e cidadão não se consolide, se faz necessária a abordagem do aspecto moral do homem, terreno próprio para lidar com seu desenvolvimento para a vida social mais aproximada daquela proposta e apresentada no *Emílio*. A contradição entre homem e cidadão poderá ser devidamente investigada na oposição entre o cidadão legítimo do *Contrato Social* e o burguês do *Segundo Discurso* que representa a degeneração do homem.

É preciso bem pontuar o caráter artificial do estado civil para que o projeto de recriação do homem natural seja compreendido. No que diz respeito à relação entre homem e cidadão, cada qual com seu caráter distinto, temos a formação do homem civil realizada através da transformação da natureza humana. Esse processo já não se refere ao próprio homem natural no estado de natureza, mas aos seus atributos e faculdades a serem desenvolvidos nesta transformação. O contraste que permanece é entre o homem em sua dimensão individual, centrado em si mesmo, e o homem voltado para a sociedade. No âmbito político emerge a dificuldade em instituir o estado civil, posto que seu fundamento não advém da natureza, ou como afirma Natália Maruyama:

[...] esta associação volta a colocar a aporia entre os conceitos de natureza e convenção. Pois o fundamento do estado civil é o pacto social, por meio do qual os homens alienam suas forças e direitos naturais em favor da coletividade, que passa a constituir um corpo moral artificial, dotado de uma vontade enquanto corpo coletivo, que é a vontade geral. (2001, p. 13)

A legitimidade requerida para a fundação do estado civil está diretamente relacionada à transformação da natureza humana, que implica uma nova condição para o homem vivendo em sociedade, pois, ao assumir o papel de cidadão, deverá se voltar para uma relação intrínseca com o corpo coletivo formado pelos membros pactuantes do contrato social.

Para a abordagem da contradição entre homem e cidadão, optamos por investigar o plano da moralidade no estado civil, assim como sua possível relação com o plano da pré-moralidade analisada no estado de natureza, pois acreditamos que a dificuldade na relação entre natureza e sociedade pode ser enfrentada à luz da discussão acerca da construção da vida comum, especialmente, no que diz respeito à questão da liberdade entre homens que se impuseram a condição de viver juntos, sob um mesmo estatuto a conduzir suas condutas. Para tanto, recorreremos ao estudo acerca da relação entre consciência e política realizado por Natália Maruyama para investigar o aspecto psicológico que ela apresenta como determinante para a compreensão da tensão vivida pelos homens em sociedade:

A preocupação com o problema da antinomia entre as inclinações naturais ou as disposições primitivas e os deveres sociais ou políticos está sempre presente nos textos de Rousseau. [...] O estado de natureza é amoral, ahistórico e, ao contrário do estado de sociedade, não envolve nenhuma espécie de relação entre os homens. [...] No estado de sociedade eles [os homens] adquirem novas necessidades, que não dizem respeito

somente à auto-conservação e ao bem-estar físico, mas refletem uma vida interior, um progresso do espírito, o desenvolvimento de novas faculdades e novos conhecimentos. (2001, p. 22-3)

Nossa opinião é a de que uma passagem pela parte final do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* pode nos ajudar a explicar a importância da relação entre a teoria moral e a teoria política ao falar do cidadão no *Contrato Social*. Ao retratar a “juventude do mundo”, Rousseau nos permite entender que a legitimidade requerida pelo pacto social não é garantida apenas pelas convenções. Em nossa opinião, cabe ao cidadão adotar uma conduta de relação social que, acima de tudo, o faça um agente autônomo e consciente de seus interesses e os do corpo político. Deste modo, o caminho que pode conduzir o homem neste processo é o da liberdade, segundo indica Rousseau no *Contrato Social*:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. (1978c, p. 27).

A liberdade sob tal entendimento nos impõe a difícil tarefa de pensar na moralidade como fator que permite a conservação da liberdade dos indivíduos e, ao mesmo tempo, fortalece os compromissos firmados entre eles, constituindo os laços de união da sociedade.

A ousada proposta de Rousseau no *Contrato Social* se revela justamente pela necessidade de conferir ao corpo político a unidade que garanta aos seus signatários benefícios semelhantes àqueles desfrutados no estado de natureza, todavia, fundamentados nos princípios próprios do direito político. Assim, procura-se no estado civil a liberdade e a igualdade – perdidas na sociedade de burgueses – agora elevadas à condição de vida socializada. Desta monta, o fator transformador da natureza humana é denominado por Rousseau como desnaturação; é ela que desenvolverá no cidadão as qualidades necessárias para atingir a finalidade do pacto social. Esse evento pode trazer ao palco do estado civil a figura do cidadão legítimo ou ilegítimo, determinando a amenização ou o acirramento da tensão entre homem e cidadão. Tal figura se contrapõe ao burguês, ou homem civil ilegítimo no qual homem e cidadão encontram-se cindidos e/ou

degradados. Somente uma mudança que propicia a transformação da natureza humana indicada pelas potencialidades que lhe são próprias pode ser legítima, alcançando no estado civil seu pleno desenvolvimento, conforme afirma Rousseau:

Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (1978c, p. 36)

Destarte, Rousseau nos faz acreditar que no cidadão é possível vislumbrar o ápice da desenvoltura humana, caminho pelo qual o homem deixa de trilhar quando engendra uma vida moral viciosa. Somente uma conduta virtuosa leva este homem ao ordenamento indicado pela natureza humana, e que nela não se limita, atinge e atende à condição de civilidade. O que se confirma com a afirmação de Natália Maruyama:

As sementes de sociabilidade, humanidade e auto-governo da consciência dependem, para se desenvolver plenamente, de estímulos externos ao indivíduo. Trata-se de uma tendência à sociabilidade, mas que só se manifesta a partir de condições reais e concretas que propiciem o desenvolvimento e a formação da consciência nesse sentido. (2001, p. 114).

A expectativa de que o homem possa recriar artificialmente as vantagens que podem ser encontradas no estado de natureza desfrutadas pelo homem natural se encontra refletida na teoria política de Rousseau, nos conceitos de vontade geral e soberania. Enquanto membro do corpo político, o cidadão se faz parte de um todo maior, sendo sua vontade e seus interesses estendidos e contemplados no bem comum. Para que o cidadão esteja integrado ao corpo político, sendo sujeito de direitos e deveres, é imprescindível o exercício da legislatura. O cerne da existência do cidadão está na sua participação política, quando os membros do corpo político se reúnem em assembleia para determinar os rumos da nação. É neste cenário que se abre a perspectiva de formação da humanidade no estado civil, e tem a ver com a capacidade do homem civil de tomar parte na vontade geral sem afrontar suas próprias necessidades particulares, ou sua vontade particular. A soberania do povo depende desse acerto, para que a vida em sociedade regida pelo ordenamento civil seja justa para todos os seus membros,

propiciando o estreitamento dos laços de unidade e, por conseguinte, determinando a longevidade do Estado.

Por fim, entendemos que a relevância dos princípios do direito político alavancados do *Contrato Social*, o aspecto jurídico da constituição do estado civil, não contorna o ponto que nos parece ser uma chave para ponderar a tensão entre homem e cidadão, e muito provavelmente atenuar ou dar uma interpretação adequada à disjunção que suscitou toda esta investigação: “Trata-se da arte de governar, que está muito além da simples imposição das leis pela força, e que ganha tanto mais solidez quanto mais consegue atingir essa ‘face oculta’ da natureza humana.” (MARUYAMA, 2001, p. 114). Vem à tona o que está velado no homem, somente o que ele é capaz de se impor como dever, o que depende exclusivamente da sua liberdade no encontro com a unidade do corpo político, sendo este ato autônomo seu bem mais valioso, desenvolvido no estado civil.

CAPÍTULO 1 – O HOMEM SEGUNDO ROUSSEAU

O *modus operandi* filosófico de Rousseau revela, em sua estrutura conceitual, um caráter multidimensional que confere uma densidade de difícil acesso a toda aventura filosófico-interpretativa e, sobretudo, àquela que nos propomos enfrentar analisando sua concepção sobre o homem e suas teorias educacional e política inerentes. Falar sobre o homem em Rousseau é uma tarefa de fôlego, ou, segundo Natália Maruyama: “uma tarefa filosófica das mais *espinhosas*.” (2001, p. 21, grifo da autora). Esta constatação deve-se ao papel fundamental assumido pelo conceito de homem para a compreensão do que venha a ser sociedade, moral e política na filosofia de Rousseau, temáticas estas que se encontram, de um modo ou de outro, interligadas na sua proposta pedagógico-política. Além disso, o referido conceito perpassa grande parte das obras do filósofo genebrino, como base da complexa relação entre o indivíduo e o corpo político presente no decorrer dos seus escritos. Em termos expressos, o conceito de homem em Rousseau se desdobra em homem natural e homem civil, da comparação entre ambos emergem as dificuldades que nos conduzirão para o cerne da questão levantada por Rousseau, que é a de estudar a condição humana em seus diferentes estados de vida. Para tanto, cumpre ao referido estudo a abordagem acerca do homem natural no *Segundo Discurso* e no *Emílio*. Apesar dos melindres e espinhos, é à tarefa de conceituar o homem que vamos nos dedicar neste primeiro capítulo.

1.1 – O homem natural no *Segundo Discurso*

Iniciaremos esta abordagem buscando o homem em geral sob a figura do homem natural, tal como disposto no *Segundo Discurso*. Este é o horizonte que norteia os primeiros passos em direção ao conceito de homem que buscamos. A princípio, a fim de evitar erros comuns nesta empreitada, devemos estar atentos ao

que denuncia Rousseau acerca de um possível engano em que esbarram alguns filósofos. Segundo nota de Paul Arbousse-Bastide, provavelmente poderíamos apontar em Hobbes, Locke, Montesquieu, Pufendorf, Grócio, Burlamaqui e até mesmo Aristóteles,³ o equívoco de atribuir ao homem natural características do homem civil degenerado, o que implicaria em uma compreensão mal acertada acerca do que é o homem. Tais nomes se apresentam como uma suposição de alguns dos interlocutores de Rousseau, o que não garante justiça à desconfiança levantada pelo filósofo genebrino, mas que nos ajuda a esclarecer seu método investigativo ao analisar o homem.

A fim de resolver a referida confusão, por meio de um método histórico-hipotético, Rousseau concebe o homem natural despojado de tudo que lhe foi acrescentado artificialmente, daquilo que fora adquirido ao longo dos progressos históricos, “[...] numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza [...]” (1978a, p. 238) Os enfoques assumidos por Rousseau são peculiares exatamente porque buscam compreender as características específicas do ser humano independente daquelas que ele vê nos indivíduos de seu tempo. Rousseau buscava entender, na passagem do estado de natureza para o de sociedade, como as transformações no modo de vida dos homens incidem sobre eles mesmos e abrem caminho para o surgimento de um estado de desigualdade e opressão.

Doravante, nosso empenho será o de encontrar os subsídios necessários para montar e compreender a figura do homem natural. Em face de uma multidimensionalidade com a qual nos deparamos ao analisar o ser humano a partir de Rousseau, apontamos para a necessidade em nos mantermos atentos à profundidade descritiva inerente à investigação do homem natural, que diz respeito à graduação de suas características, pois algumas são secundárias e outras primárias para a elaboração do conceito de homem; igualmente, aos dois aspectos tomados por Rousseau durante sua análise descritiva, a saber, o físico e o metafísico-moral, pelos quais também pretendemos seguir. Por vezes, certas características do homem natural perpassam uma à outra, indicando nuances e um modo complexo de compreender esta ou aquela ideia em torno do conceito de homem em Rousseau. Então, não se pode tomar o que nosso ilustre filósofo diz de maneira isolada, pois muitas vezes seus postulados fazem referência a dimensões conceituais diversas

³ Cf. ROUSSEAU, 1978a, p. 235, notas 34, 35 e 36.

daquela que os originou, e ressurgem com um significado mais amplo e dotados de novo sentido e profundidade. A dificuldade em lidar com as nuances filosóficas de Rousseau se deve, em nossa opinião, a uma compreensão holística acerca do homem, diante do que surgem disparidades que ocasionalmente nos levam a confusões. A princípio, para evitar equívocos ao lidar com os termos natural, selvagem, originário ou primitivo, pedimos licença para nos apropriar da classificação proposta por Derathé. Neste caso, o homem natural é o homem originário que pode ser encontrado vivendo em sociedade – como é o caso do Emílio – ou vivendo no estado de natureza e, portanto, pode ser dito selvagem ou primitivo.⁴

1.1.1 – O selvagem: Aspectos físicos

Ao seguir de perto os passos de Rousseau durante a análise do homem natural, adentramos a primeira parte do *Segundo Discurso*, que trata do aspecto físico do selvagem, este que é o homem em seu estado mais puro, sem as adições da civilização. Visto que Rousseau procura conhecer a natureza humana a partir do homem anterior, ou exterior à sociedade, “no primeiro embrião da espécie,” (1978a, p. 237), partiremos da investigação do homem natural original, o selvagem.

No *Segundo Discurso*, ele é tomado à semelhança dos animais, enquanto um ser dotado de: “todo o vigor de que a espécie humana é capaz” (ROUSSEAU, 1978a, p. 238), força, saúde, habilidades de caça, pesca, luta, ataque e defesa. O selvagem apresenta uma constituição física robusta e saudável que o ampara no devir da vida, de modo geral, em condições parecidas com a dos demais seres que com ele coabitam. Diante de tal constatação, o que mais importa para nós é notar que a constituição física do selvagem é tão desenvolvida que os obstáculos naturais que lhe afligem não são maiores do que suas capacidades para superá-los. À primeira vista, o dilema da sobrevivência neste cenário não constitui problema para o selvagem, pois a natureza o supre sobejamente; o esforço dispensado para afagar-lhe os apetites dura o suficiente para atender a seus desejos fugazes, tais

⁴ Cf. DERATHÉ, Robert. *L'homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris. Seuil, 1984. (Tradução de Helena Esser dos Reis. Inédita). p. 2; p. 5.

como a fome, a sede ou o desejo sexual. Os aspectos físicos do selvagem colocam-no, em certo aspecto, em condições similares à dos animais, com a ressalva de que o selvagem detém habilidades que lhe conferem vantagens, posto que enquanto cada animal possui seu instinto peculiar, o homem se apossa de todos eles. Sua relação com a natureza lhe proporciona uma constituição física sadia, as doenças são raras no estado de natureza; ainda que o selvagem padeça de alguma enfermidade, seu remédio é facilmente encontrado na natureza, por meio de um modo de vida simples com necessidades módicas.

Entendemos a importância em descrever o aspecto físico do selvagem, pois a relação entre sua constituição física e a natureza revela harmonia, possibilitando a investigação acerca da natureza humana. Isto fica mais claro quando Rousseau faz o contraste entre o homem natural e o civil, cuja força física se degenera ao viver em sociedade. Neste sentido, a vida social – artificial e distante da natureza – é vista como a causa da fraqueza física do homem, que se serve de engenhosidades e alimenta suas próprias enfermidades, enquanto o selvagem se serve tão somente de seu próprio corpo como instrumento para a sobrevivência, além de se nutrir do que a natureza lhe dispõe. Ao buscar o homem em geral, as características descritas sob o aspecto físico do selvagem, e que apontam para sua primitiva animalidade, não devem limitar a compreensão acerca da condição do homem no estado de natureza, esta que aponta para o equilíbrio entre as suas necessidades e capacidades. Sua relação com a natureza é harmônica, pois encontra ali o necessário à sua conservação.

No intuito de encontrar a origem da desigualdade entre os homens, Rousseau reconhece, na introdução que antecede à primeira parte do *Segundo Discurso*, que os homens demonstram uma desigualdade que diz respeito à sua constituição física. Ele a identifica como a única espécie de desigualdade a que os homens estão submetidos no estado de natureza. Assim como acontece com todos os demais seres da natureza, alguns indivíduos são mais fortes que outros, mais velozes ou melhores nadadores, pois eles desenvolvem habilidades específicas aos obstáculos que lhes surgem a esmo, possibilitando diferenças físicas imensuráveis, dado que as circunstâncias são diversas. Um homem que vive próximo a um riacho, por exemplo, desenvolve seu corpo para nadar e caçar peixes, assim como um homem que vive entre montanhas rochosas o desenvolve para escaladas; enfim,

esse tipo de desigualdade deriva da própria ordem natural e “consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 235). No entanto, estas desigualdades físicas naturais não se desdobram para a dimensão espiritual, ou interior, do selvagem, permanecendo restritas ao aspecto físico, sem projetar qualquer relação com as desigualdades morais ou políticas que preocupam o filósofo genebrino.

Como podemos observar, esses indícios que apontam para a animalidade do selvagem mostram-se precários para falar da humanidade do homem, ou seja, da sua natureza, pois representam situações físicas variáveis que sequer os distinguem dos demais animais, nem tampouco esclarecem sozinho a funesta passagem do auspicioso estado de natureza para o opressor estado civil. Para além da figura do selvagem, nosso intuito é encontrar o que é próprio do homem, segundo a concepção de Rousseau. Observa-se na dinâmica descritiva do texto do *Segundo Discurso*, que o autor traça um caminho partindo dos aspectos físicos em direção às paixões que movem o selvagem, levando-nos a crer que a condição humana ali esteja escondida; ou seja, uma análise que não supere a fisiologia do selvagem, para considerar suas disposições interiores, pouco nos diria do homem em geral. Deve-se ampliar a perspectiva descritiva empreendida até aqui e considerar também o aspecto metafísico e moral, donde nos remeteremos, em momento oportuno, à gênese da moral e, por conseguinte, da política presentes no *Emílio* e no *Contrato Social*. Acreditamos que, de algum modo, a figura do homem natural pode ser aproximada à do homem civil e, neste sentido, nosso esforço é voltado a investigar os encontros e desencontros entre estas figuras ao longo do caminho em que se desenvolve a humanidade.

Até aqui sabemos que os homens apresentam uma fisiologia bem constituída em face das necessidades inerentes ao estado de natureza, e sob este aspecto reconhecemos neles certa semelhança com os animais. O retorno ao estado de natureza se deve à necessidade de verificar se o que levou a humanidade a uma condição de desigualdade entre os homens encontra ali sua raiz e, além disso, que tipo de mudanças conduziu o homem a uma situação iníqua no seio da sociedade. Adiante, nossa investigação se volta para as disposições interiores do selvagem para falar de seu aspecto metafísico e moral, ou de sua espiritualidade. Esperamos vislumbrar no processo de desenvolvimento da humanidade algo que

nos permita separar o essencial do contingencial, o natural do artificial, para então compreender como se constitui o homem e suas relações na sucessão do tempo e das coisas.

1.1.2 – *Os selvagens: Aspectos metafísico-morais*

No tocante à espiritualidade humana, Rousseau nos fala das paixões, as quais dizem respeito às necessidades humanas mais íntimas da sua condição e que estão estreitamente relacionadas com as faculdades virtuais a serem desenvolvidas. As paixões indicam o modo como o homem constitui sua espiritualidade, desvelam o solo do qual brota toda e qualquer ação humana, suas motivações e seus desdobramentos espirituais, ou seja, sua disposição intelectual e sentimental. Decorre das paixões o limiar do desenvolvimento do espírito humano, segundo o que Rousseau afirma: “[...] o entendimento humano muito deve às paixões.” (1978a, p. 244). Entendemos que a importância da análise do homem natural, toda a discussão alavancada a partir de sua figura, se deve a uma compreensão que defende o processo de desenvolvimento do espírito humano a partir das mais primitivas sensações e sentimentos até o limiar das faculdades virtuais. Isto nos indica que os aspectos naturais e os artificiais do homem apresentam algumas afinidades, portanto, não é verdade que se anulam invariavelmente, sendo possível e compreensível um desenvolvimento humano que admite ambos os aspectos.

Para Rousseau, as paixões são anteriores à formação de ideias e do uso da racionalidade. O espírito humano é afetado primeiramente pelas sensações e pelos sentimentos, somente depois está em condições de formular juízos - a partir da manifestação destes em seu espírito. Assim, as paixões estão na base do desenvolvimento do espírito humano, pois apontam para as necessidades do homem no progresso das coisas, ou no devir da vida, acompanham as mudanças decorrentes das diversas circunstâncias que venham lhe acometer, tal como o afastamento do estado original. Ainda, é preciso apontar a importância das paixões para a compreensão da condição humana, remetendo-nos ao *Emílio*: “Nossas

paixões são o principal instrumento de nossa conservação; [...] Ora, eu acharia aquele que quisesse impedir que as paixões nascessem quase tão louco quanto quem quisesse destruí-las [...]” (2004, p. 287). É possível perceber a existência de uma relação entre as paixões e o processo de adaptação do homem às circunstâncias que o impelem à conservação, o que nos ajuda a vislumbrar os movimentos naturais de seu espírito, assim como o desenvolvimento da sua humanidade.

Os sentimentos naturais apontam para uma ambiguidade, diluída ao longo do *Segundo Discurso*, derivada do próprio uso dispensado por Rousseau ao termo “natural”, e que nos exige fazer distinção entre a natureza e a natureza humana. Neste sentido, os sentimentos qualificados como naturais apontam, por um lado, para as circunstâncias inerentes do estado original em que se encontra o homem. Sua utilidade e efetividade estão estreitamente relacionadas às necessidades próprias da vida humana no estado de natureza, ali se fazendo presentes como resposta aos efeitos da natureza sobre o homem. Para nós, isso significa que quando o homem se distancia do estado de natureza, estes sentimentos se transformam, visto que decorrem da circunstância natural a que os homens estão submetidos. Por outro lado, os sentimentos naturais desvelam a natureza humana, os atributos que são próprios do homem, e que independem das circunstâncias ou do estado em que ele se encontra. Rousseau diz sobre o selvagem,

Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos. (ROUSSEAU, 1978a, p. 244)

Neste cenário, os sentimentos indicam os aspectos fundamentais – que estão na base – da existência do homem natural. Somente a partir deles compreenderemos o desenvolvimento do espírito humano, desde os sentimentos primitivos até as faculdades posteriormente despertadas para a vida em sociedade. Para Rousseau, toda a ação humana deve ser entendida, primeiramente, a partir dos sentimentos encontrados no estado original, permanentes no espírito humano.

Entretanto, ainda que nos apoiemos na base sensitiva do homem para compreender sua existência, mais especificamente a física, pouco poderíamos

avançar no seu desenvolvimento conceitual sem nos remeter às suas qualidades distintas, aquelas que nos permitem apartá-lo dos animais e adentrar propriamente na esfera metafísico-moral que poderá nos ajudar a enfrentar os efeitos do afastamento do homem natural da sua condição originária. Em primeiro lugar, falaremos da qualidade de agente livre da qual goza o homem natural, e que se apresenta como fundamental para o conceito de homem em Rousseau. Sabemos que no estado de natureza é dada ao selvagem a possibilidade de se apossar dos instintos dos animais, e assim como eles, o homem se volta para a busca de sua autopreservação. Assim, se os animais estão absolutamente submetidos aos instintos, pelos quais a natureza a eles se impõe, o homem se mostra um agente livre no uso de seus instintos, pode rejeitá-los segundo sua vontade. Neste estágio primitivo, não podemos olhar para a liberdade humana como a plena manifestação da sua vontade, o selvagem também é influenciado pelos seus instintos naturais, mas encontra em si a capacidade de estabelecer suas próprias determinações, em uma forma potencial a ser desenvolvida conforme uma necessidade propícia para tal.

Segundo Salinas Fortes, “a liberdade é uma faca de dois gumes: ao mesmo tempo em que revela nossa superioridade e espiritualidade, é o princípio de nossos desregramentos.” (1989, p. 55). Ao partir da compreensão acerca da liberdade, teremos condições de vislumbrar o homem natural além das limitações circunstanciais em que se encontra no estado de natureza. Conforme Rousseau exemplifica, “[...] um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes [...]” (1978a, p. 243), o homem, pelo contrário, tem a liberdade de escolha, pode seguir ou não seu instinto natural, o que o coloca numa posição favorável ao se deparar com os infortúnios da vida natural. A superioridade humana citada por Salinas Fortes, em nossa opinião, fundamenta-se na independência do homem em relação aos desígnios da natureza, ou seja, o homem é capaz de determinar a si próprio. A partir das circunstâncias, ele ajuíza o melhor caminho a seguir, ou que melhor lhe apraz. Mas, por outro lado, a liberdade viabiliza o afastamento do homem da ordem natural na medida em que o coloca em situações prejudiciais ao seu bem-estar e conservação. Não se trata de uma opção voluntária e consciente em que o homem age para seu próprio mal. De fato, a possibilidade de escolhas, de decisão autônoma, aponta para os infortúnios inerentes ao afastamento da condição natural

do homem que, como nós já assinalamos, se constitui como uma condição de vida adequada ao selvagem, onde do necessário nada lhe falta.

O afastamento do estado de natureza, proporcionado pela liberdade, determina a capacidade do homem de criar um estado artificial, com suas consequências ambíguas – positivas devido à independência humana frente à natureza, e negativas devido aos possíveis efeitos degenerativos inerentes ao afastamento da natureza. A capacidade de aquiescer ou resistir à natureza desvela a qualidade de agente cultural como o atributo humano, torna o homem distinto dos demais seres, como o único capaz de contornar a natureza e criar uma realidade propriamente humana, devido à capacidade de transformar a natureza segundo sua vontade, conformando-a em seu proveito.

Rousseau abre o *Contrato Social*, alertando que “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros.” (1978c, p. 22). Nesta frase, mesmo sem nos ater à advertência feita em nota por Vaughan quanto à distinção entre liberdade natural e civil, notamos que o filósofo genebrino confere grande importância à liberdade como atributo humano. No estado de natureza os obstáculos viabilizam que o selvagem venha a se determinar. Na ausência de relações sociais com seus semelhantes, depende tão somente de si mesmo para viver, encontra em si a fonte de determinação de suas ações a fim de suprir suas necessidades. É justamente esta necessidade de autodeterminação que Rousseau elege como princípio distintivo entre o homem e os animais: “Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre, entre os animais, a distinção específica daquele.” (1978a, p. 243). Esta qualidade de agente livre projeta o desenvolvimento do espírito humano, está no limiar do afastamento do estado original, com a possibilidade de engendrar outro estado de vida para o homem, o que pode levá-lo ou para seu bem ou para seu mal. Para projetar a construção de um estado de vida que venha resguardar para o homem o bem-estar inerente ao estado de natureza, voltamos nossa atenção para outra qualidade humana que se manifesta em cooperação com a liberdade, a saber, a perfectibilidade.

Se foi possível ao homem, ao longo do tempo, sair daquele estado originário, foi graças aos efeitos da liberdade conjugada com a perfectibilidade. Esta qualidade, em nossa concepção, mantém uma ligação imbricada entre natureza e

artificialidade, ao contrário da opinião comum de muitos daqueles⁵ que investigaram o homem natural e perceberam nesta relação uma contradição. Nota-se que o homem é capaz de superar suas limitações circunstanciais e engendrar outro estado de vida para si por meio da perfectibilidade, “que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 243). Somente ao homem é dada a possibilidade de mudar sua condição de vida, seu afastamento do estado original se desenvolve através da adequação às circunstâncias emergentes ao longo de sua jornada, tendo em vista seu bem-estar e conservação, ainda que por situações acidentais nem sempre alcance tal finalidade.

É importante assinalar que a perfectibilidade se manifesta conforme as circunstâncias. Assim, o homem desenvolve faculdades virtuais para responder aos obstáculos que lhe surgem ao longo da vida. A relação entre as necessidades inerentes à condição em que o homem se encontra e suas capacidades em atendê-las determina os efeitos da perfectibilidade na vida humana. Tal relação nos parece querer dizer que o homem não procura criar artifícios alheios às suas reais necessidades, ele fará uso de suas faculdades de ser livre e perfectível quando impellido por circunstâncias adversas ao seu bem-estar e conservação. Em todo caso, o desencadear do processo de desenvolvimento do espírito humano, em nossa opinião, tem sua origem no despertar das faculdades virtuais que se encontram adormecidas – suas luzes ou o entendimento humano – em termos mais precisos: a razão. O alvorecer das luzes poderia ser considerado como uma das causas dos males humanos, pois permite o afastamento do homem da beneficência sempiterna da natureza, dispondo a natureza em contradição com a artificialidade. Todavia, enquanto buscamos conceituar o homem, não nos interessa sustentar o paradoxo aparente causado pelos efeitos da liberdade e da perfectibilidade. Como Rousseau denuncia: “Seria triste para nós, vemo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem.” (1978a, p. 243). Não obstante, o filósofo genebrino estabelece algumas trilhas de comunicação entre ambos os estados – natural e artificial – ,as quais precisamos percorrer com cautela.

⁵ Falamos aqui daqueles filósofos que voltaram sua atenção ao homem natural, em grande parte, contemporâneos de Rousseau, como já citado anteriormente.

Como vimos, o selvagem se encontra em um estado onde suas capacidades e necessidades estão em equilíbrio, a possibilidade de afastamento da sua condição originária solitária é precária, pois o caminho para tal feito não se encontra totalmente aberto:

Quanto mais se medita sobre este assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande. (ROUSSEAU, 1978a, p. 245)

E, além disso, a liberdade e a perfectibilidade sozinhas não cumprem o papel de diminuir a distância entre a natureza e a sociedade, ainda que facilitem tal processo. À abordagem construída sob o título “aspectos metafísico-morais”, soma-se, ainda, a perspectiva acerca dos sentimentos pré-morais da piedade e do amor-de-si a ser desenvolvida no item a seguir, por meio dos quais se manifestarão características complementares do espírito humano que permitem a alteração do seu estado de vida, com a possibilidade da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade.

1.1.3 – *Da solidão à pré-sociabilidade*

A perspectiva adotada por Rousseau para lidar com o problema proposto pela Academia de Dijon⁶ tem como pivô a relação entre o homem e a natureza que, como verificamos ao longo deste primeiro capítulo, não indica a natureza como a origem da desigualdade entre os homens, nem mesmo da degeneração humana. A única espécie de desigualdade que os homens experimentam na condição natural é de ordem física, e suas qualidades naturais se voltam para sua conservação e bem-estar. O selvagem não age em contradição

⁶ Segundo nota introdutória de Paul Arbousse-Bastide, em 1753 a Academia de Dijon propôs nova questão a ser premiada naquele ano: Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural? Cf. ROUSSEAU, 1978a, p. 203. Ao participar novamente da disputa pelo prêmio Rousseau deu início às investigações da temática proposta pela Academia, o que resultou em sua obra intitulada *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ou *Segundo Discurso*, como optamos chamá-la.

consigo mesmo, ele não se divide diante das inclinações que tendem a conduzi-lo à harmonia e à ordem inerentes ao estado de natureza.

Por intermédio da figura do selvagem, podemos inferir, até aqui, que o homem original do *Segundo Discurso* é, em suma, íntegro, autônomo e potencialmente perfectível. Ele revela uma constituição bem adequada ao estado de natureza, sua integridade formula-se a partir de suas qualidades naturais. Rousseau se dispõe a enfrentar as problemáticas acerca da relação entre natureza e sociedade de um modo original. Ele não defende certos aspectos da teoria do Direito Natural, especialmente, não defende o estado de guerra de todos contra todos no estado de natureza, como o fez Hobbes, tampouco defende a sociabilidade natural, como Grotius e Pufendorf. A tarefa que se impõe a nós é a de percorrer, com Rousseau, o curso investigativo que demonstra a via que retirou o homem da sua condição de solidão e, por conseguinte, seus desdobramentos através do convívio entre os homens.

Bem sabemos que a grande distância entre o isolamento do selvagem e o limiar de sua socialização precisa ser vencida. Entretanto, concordamos com Natália Maruyama ao assinalar que: “Os principais elementos da política de Rousseau fazem referência à sua concepção de natureza original.” (2001, p. 131). Isto significa que ao trilharmos o caminho que conduz o homem natural para a sociedade, nosso propósito concerne em analisar se o conceito de homem, que estamos construindo ao longo deste primeiro capítulo, se sustenta ainda quando o indivíduo passa a integrar uma sociedade. Queremos investigar se é possível ao homem manter sua unidade íntegra, constituindo uma sociedade humanizada, de modo a ampliar e realizar as potencialidades humanas a partir de suas qualidades naturais e do despertar de suas faculdades virtuais.

Para analisarmos a relação entre natureza e sociedade, partimos da advertência de Rousseau sobre:

[...] 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 e como pôs pouco de si mesma em tudo o que fizeram para estabelecer seus laços. (1978a, p. 250)

Enfrentaremos dois entraves no curso a que nos propomos seguir - da solidão à pré-sociabilidade. O primeiro diz respeito a um possível espírito belicoso presente no

homem natural, o que se deve, em tese, ao cuidado dispensado pelo selvagem em vista de sua conservação e bem-estar. Rousseau reforça o caráter de isolamento do selvagem, este que é ignorante quanto aos vícios e virtudes, não detém condições ainda para estabelecer algum tipo de relação moral com seus semelhantes. No estado originário, o homem não tem desenvolvidas em seu espírito as qualidades morais suficientes que o disponham em oposição ou afeição com seus semelhantes. As qualidades naturais do homem estão voltadas predominantemente para suas necessidades estritamente individuais. Tudo o que ele precisa está presente em seu espírito, de modo que a relação que constitui com seu semelhante, quer seja de união ou afastamento – no caso das relações sexuais ou disputas por comida, por exemplo – muito pouco altera ou afeta a constituição do seu espírito e da sua condição natural. Sua condição de vida permanece quase inalterada por gerações, um estado de guerra ou um estado social são possibilidades remotas. Em tais condições, é possível que o selvagem não encontre motivo para abandonar a vida solitária e tranquila da qual desfruta. Todavia, Rousseau argumenta que ocasiões imprevisíveis oriundas da natureza encarregam-se de, pouco a pouco, reuni-los. Como no caso de uma “[...] circunstância extraordinária de algum vulcão que vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a ideia de imitar essa operação da natureza.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 265). Os eventos naturais, em sua dinâmica imprevisível, possibilitam o despertar ou mesmo a inquietação do espírito humano.

Em resposta aos adeptos do Direito Natural que atribuíram ao estado de natureza a condição de guerra de todos contra todos, em especial a Hobbes, o filósofo genebrino discorda com veemência da afirmação de que o homem é definitivamente voltado apenas para si mesmo, ou mesmo inclinado ao conflito. A refutação empreendida por Rousseau parte da ideia de que “o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 252). Com base nesta ideia adentraremos ao plano da pré-moralidade, onde o filósofo genebrino trata dos sentimentos que possivelmente respondem ao primeiro entrave levantado anteriormente – do espírito belicoso ou tendência ao conflito, supostamente presentes no homem natural. Além disso, os sentimentos pré-morais propiciam a superação do isolamento característico da vida do selvagem, pois, em nossa opinião, eles criam condições de possibilidade para a constituição da

sociedade, ou seja, conduzem o homem natural a uma condição de pré-sociabilidade.

Mas para falar em pré-sociabilidade do homem natural, teremos que enfrentar o segundo entrave que diz respeito à inviabilidade de que este homem venha estabelecer relações sociais com seus semelhantes sob as circunstâncias do estado de natureza. Seriam necessárias mudanças nas condições em que o selvagem está submetido para que possamos falar em outro estado que difere daquele em que ele vive dias de solidão e tranquilidade. Seu sentimento se traduz pela paz de espírito provocada pela facilidade com que supre suas necessidades, pois goza de qualidades suficientes para atendê-las. Ainda, nas palavras de Rousseau: “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.” (1978a, p. 251). No estado de natureza o homem não encontra motivos para buscar outro gênero de vida que venha alterar, ou até mesmo adulterar, sua presente condição. Neste sentido, Rousseau admite que o homem não é um animal social, como defendia Aristóteles; o selvagem não é conduzido pela natureza à sociedade, seu estado é o da solidão.

Haja vista que a gênese da pré-sociabilidade do homem natural não advém da combinação de eventos ditos da natureza ou naturais, poderemos investigar com mais clareza o longo processo que conduziu o homem à vida em sociedade. No âmbito das discussões acerca do Direito Natural, a originalidade da filosofia de Rousseau está pautada no reconhecimento da capacidade humana de recriar sua condição de vida em resposta ao advento de circunstâncias e necessidades distintas daquelas em que ele se encontra. Nossa sugestão é a de que ao conferir no selvagem a inexistência de qualidades que o conduzam naturalmente à sociedade, não se pode inferir também que ao homem esteja vedado tal caminho. Se o homem não é social por natureza, cremos que ao menos ele seja socializável, pois tão pouco a natureza dispôs em seu espírito qualidades contrárias à socialização. Através da perfectibilidade e da liberdade poderemos vislumbrar o lento processo pelo qual a natureza pode desenvolver no espírito humano as qualidades necessárias para se adequar às circunstâncias que, a esmo, o selvagem se deparou.

Ao olhar para o selvagem, sob o viés dos aspectos metafísico-morais, nos preocupamos com as disposições de seu espírito, ou seja, ao modo como o homem responde às condições de vida a que está submetido, ou também à origem das motivações de suas ações. São dois os sentimentos naturais que, segundo Rousseau, dirigiam as ações dos homens no estado de natureza. Primeiramente, nos interessa o sentimento natural que diz respeito ao “cuidado de si”. Para a compreensão deste sentimento denominado como amor-de-si, partimos do isolamento característico do selvagem para inferir que não é dada ao homem alguma vantagem fora do estado natural em que se encontra.

No selvagem, o espírito humano se volta exclusivamente ao cuidado de si. O homem não estabelece uma relação moral concisa com seus semelhantes, pois não desenvolveu ainda qualidades voltadas a este fim. Não faz sentido falar sobre relações humanas de oposição ou de união no estado de natureza. O selvagem vive segundo suas qualidades naturais que não visam o prejuízo ou benefício de outrem, seja de forma voluntária ou seguindo seus instintos. Em nenhuma destas instâncias se encontram motivações que justificam relações morais entre os homens. Ao espírito humano, no estado de natureza, se confere o caráter de amoralidade no que se refere à vida em sociedade. Isto quer dizer que o homem natural não pode ser nem bom nem mau.

Rousseau bem assinalou que a natureza parece afastar o selvagem de querer outra condição de vida para si. Sabemos que o homem natural é íntegro, sua unidade consiste no equilíbrio entre suas capacidades e necessidades, ele não age em contradição consigo mesmo, e vive dias tranquilos e felizes. Por conseguinte, afasta-se da espiritualidade humana a ideia de animosidade. O homem natural tem seu espírito voltado para a paz, mesmo na observância do cuidado de si mesmo, e evita o quanto pode o conflito. Sob estas condições, na ocasião em que os homens se deparam uns com os outros, há uma tendência à preservação do estado de natureza ou da condição natural. Para a manutenção de sua benfazeja condição, o liame entre os homens é mais bem constituído através de outro sentimento pré-moral: a piedade, sem a qual a propícia e vindoura união entre os homens não seria coesa, pois apesar do amor-de-si possibilitar a preservação tanto do indivíduo como da espécie, isto ocorre através de um sentimento interessado, onde o cuidado dispensado ao outro seja derivado do cuidado a si próprio, ou seja, o indivíduo é

levado a não prejudicar o outro apenas se esse cuidado para com ele não venha a prejudicar a si mesmo e possa lhe propiciar benefícios, caso contrário, prevalece sua individualidade em primazia.

O sentimento de piedade regula as propensões do amor-de-si quanto ao desejo de conservação. Por meio dela, o homem abre o caminho que o retira do estrito cuidado de si mesmo e o coloca no lugar do outro, levando-o a sentir o sofrimento e a dor alheia como se fosse consigo mesmo. Na ausência da piedade, o homem permaneceria com seu espírito voltado apenas para si próprio; porém, na posse deste sentimento, é permitido ao homem sair de si e ir ao encontro do outro, eis que seu espírito é tomado pela comiseração. O amor-de-si e a piedade são intrinsecamente relacionados, conduzindo os indivíduos de uma estrita relação consigo mesmo a se colocar no lugar do outro e se compadecer com o sofrimento alheio. Segundo Rousseau: “Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie.” (1978a, p. 253). Tal afirmação indica que o homem não se compraz com o extermínio de seu semelhante, o que nos parece reforçar a argumentação de Rousseau contra o estado de guerra no estado de natureza. O homem natural é invariavelmente pacífico no que dizem respeito à sua natureza, seus conflitos são ocasionais e forçosos, e não devem ser considerados como efeito de suas qualidades naturais.

Em sua crítica não apenas a Hobbes, mas a todos que sentiram necessidade de investigar o homem natural e o estado de natureza, Rousseau aponta para o erro em trazer, para o campo de investigação da natureza, características próprias ao homem que vive em sociedade. No homem, o amor-de-si não implica na inimizade entre os indivíduos, neste sentido se contrapõe ao amor-próprio – sentimento do homem degenerado em sociedade – propiciando uma relação de identidade entre os homens a partir do sentimento de piedade. Por conseguinte, se não dispõe os homens como animais sociais por natureza, ao menos não determina a inimizade e a guerra entre os homens como seu efeito inerente. Não há inscrita na natureza humana uma propensão ao conflito, o selvagem não precisa suprimir o outro para viver, a não ser em casos extremos e acidentais. À semelhança dos animais, ele faz uso do vigor físico somente quando

algo oferece risco diretamente contra sua vida⁷. Ademais, em certo aspecto, nos parece que o selvagem alimenta um sentimento de indiferença acerca dos seres que o rodeiam, pois como já vimos, não estabelece uma relação moral concisa com seus semelhantes. A posterior identificação entre os homens propiciada pela piedade não tem força suficiente para levá-los à socialização, mas deixa o caminho aberto. Por fim, Rousseau ataca frontalmente Hobbes, visto que afirma ser um equívoco considerar o cuidado de si a causa do estado de guerra de todos contra todos, pois seria tomar os efeitos vislumbrados apenas no homem degenerado como causas inatas. Portanto, parece-nos que o estado civil será mais necessário para vincular os homens em torno de um bem comum, do que para protegê-los do mal que venham a se provocar mutuamente, dado que o homem não se inclina à guerra; pelo contrário, ele nos parece socializável.

Para esclarecer o papel do amor-de-si, Rousseau o dispõe em contraste com o amor-próprio, este sentimento que é fruto das relações do homem empedernido pelos vícios da vida em sociedade. A diferença fundamental entre estes dois sentimentos que se voltam ambos para os cuidados com a conservação e o bem-estar do homem, é que o amor-de-si preza pela conservação não apenas do indivíduo, mas da espécie; ele mantém o homem vinculado à ordem e à beneficência da natureza. O amor-de-si detém grande importância para a integridade do homem natural, pois acreditamos que o homem abandonado a si mesmo, em sua individualidade estrita e egoísta, ao longo do tempo pereceria. Apesar da solidão do selvagem, acreditamos que a condição natural não nos autoriza a construir uma compreensão solipsista em torno do homem natural. O amor-de-si cumpre um duplo papel: mantém a integridade do homem consigo mesmo, e também viabiliza sua posterior integração com o outro enquanto ser pertencente da mesma espécie; em certo aspecto o mantém vinculado também à natureza.

O amor-de-si conjugado à piedade reforça a integridade do homem natural, primeiro pela possibilidade de que o cuidado de si não desencadeie o efeito contrário expondo os homens à condição de guerra de todos contra todos, e segundo pela possibilidade da comiseração entre os indivíduos no que se refere à

⁷ Cf. ROUSSEAU, 1978a, p. 240.

capacidade de reconhecer a si mesmo no sofrimento que atinge o outro. Ainda que o indivíduo seja tudo para si mesmo, pois não depende de outrem e suas qualidades naturais suprem todas suas necessidades – ele é a unidade absoluta⁸, – por outro lado, o homem é um ser frágil. Ele não pode fazer frente ao conjunto das demais forças contra as quais concorre sua própria força, seria mais vantajoso e conveniente para sua conservação não se indispor com elas, ainda mais a de seus semelhantes com quem pode unir suas forças. Além disto, o cenário onde vislumbramos o jogo das relações humanas, no estado de natureza, representa um modo de vida muito simples, em que as necessidades primitivas do selvagem são facilmente saciadas, sendo pouco provável que os homens se coloquem como obstáculo à sobrevivência uns dos outros. Apenas em raras ocasiões, no caso extremo em que a conservação se encontra em perigo, os homens entram em conflito, que cessa tão logo se afaste o risco que lhes atenta contra a vida.

Por outro lado, o amor-próprio representa a forma degenerada do amor-de-si, desestabiliza a integridade do homem em suas relações, fazendo-o um ser relativo e parcial. Este sentimento limita o homem à sua esfera particular, afastando-o da beneficência da natureza e expondo-o ao perigo de encerrar em si mesmo suas capacidades. O amor-próprio está na base do egoísmo, como aquele observável nos homens que vivem na sociedade moderna. Ludibriados pelo otimismo iluminista, eles depositam sua crença e esperança no papel da racionalidade de, por si só, conduzir o homem ao progresso e excelência moral. Através do amor-próprio, o espírito humano perde a força do seu vínculo com as puras sensações ou sentimentos naturais, a racionalidade toma seu lugar e abafa a voz da natureza no homem. Deste modo, o homem é instigado à jactância individualista, estancando toda a possibilidade de alteridade na sociedade. Contudo, ao contrário do que possa parecer, o amor-de-si não tem o papel ativo de socializar os homens, apesar de facilitar que o mesmo ocorra através do sentimento de identidade que ele propicia, ideia que defendemos para diminuir a distância e vincular natureza e sociedade.

Ambos os sentimentos pré-morais possibilitam ao homem natural condições para superar seu estado de solidão, quando a distância entre natureza e

⁸ Cf. ROUSSEAU, 2004, p. 11.

sociedade for amenizada. Rousseau faz um paralelo entre a natureza e a sociedade em que a conjugação entre o amor-de-si e a piedade indica a referência de sentimentos que buscamos para a instituição da sociedade do homem:

Certo, pois 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, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz. (ROUSSEAU, 1978a, p. 254).

Os sentimentos pré-morais no estado de natureza cumprem o papel das leis, dos costumes e da virtude, e parecem indicar que em um possível caminho a ser percorrido a fim de conduzir o homem à sociedade, determinados aspectos do homem natural (ainda que o homem se afaste da sua condição originária) tendem a conservar sua natureza, mantendo-o íntegro.

Rousseau assinala o fundamento moral do amor-de-si: “O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude.” (1978a, p. 306-7). No que se refere à moralidade humana, em nossa opinião, o amor-de-si e a piedade cumprem o papel de constituir seu fundamento. Portanto, tais sentimentos expressam uma dimensão pré-moral do homem na condição natural, o que nos ajudará a analisar a moralidade humana sob a condição civil à luz da condição natural. Neste caso, a amoralidade do selvagem tem que se entendida com referência ao processo de desenvolvimento de seu espírito, por meio do qual vão se introduzindo elementos constitutivos da moral humana até o deflagrar da vida social, onde sua moralidade assume contornos próprios. A constituição moral que precisamos para uma sociedade que supere a degeneração perpetrada ao longo dos tempos tem sua gênese no homem natural, falta-nos apenas seguir os desdobramentos oriundos do desenvolvimento do espírito humano, a partir de suas qualidades naturais até o despertar das faculdades necessárias para a vida em sociedade.

Chegamos a um ponto crucial desta análise do homem e sua disposição natural. Está à nossa frente o limiar das relações sociais entre os indivíduos, resta-nos investigar em que suas qualidades naturais colaboram para a boa convivência em sociedade. Partimos da advertência de Rousseau quanto ao laço de dependência necessário à socialização, embora ausente no estado natural.

Na solidão inerente aos homens, cada um goza de uma independência, a qual representa o maior obstáculo à constituição de relações propriamente sociais.

Segundo Rousseau:

Um homem poderá muito bem apossar-se dos frutos colhidos por um outro, da caça morta por ele, do antro que lhe servia de abrigo, mas como chegaria ao ponto de fazer-se obedecer? E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? (1978a, p. 258)

Isto significa que para se efetivar a passagem do estado de natureza, caracterizado pela solidão, para o de sociedade, o homem natural deverá ter alteradas as circunstâncias em que vive e passar a se relacionar com seus semelhantes. Caso contrário, suas relações não passarão de encontros sem vínculos, serão contatos passageiros sem quaisquer compromissos que os preservem unidos em torno de um bem comum. Para tanto, Rousseau retoma a perspectiva aberta pela perfectibilidade através da possibilidade do despertar das faculdades virtuais, que faz frente às circunstâncias a que o homem vinha se submetendo no decorrer dos tempos. Assim, é dada ao homem natural oportunidade de desenvolver suas qualidades a fim de se adequar ao limiar da sociedade.

O conceito de homem construído até aqui pode ser resumido na concepção de indivíduo apresentada por Rousseau ao longo do *Segundo Discurso*. Trata-se, então, do homem natural, ser que vive na natureza em uma relação intrínseca com ela, sem a qual não poderia subsistir. A unidade de seu ser tem como uma das marcas fundamentais a própria independência e integridade que se manifestam de modo livre e perfectível guiado pelos sentimentos de amor-de-si e piedade. Isto quer dizer que, ontologicamente, o homem nada deve à sociedade, sua unidade a precede e é um suposto para sua instituição. Como podemos perceber, é necessário distinguir a condição natural da civil para bem compreender a proposta político-pedagógica rousseauiana. Ao contrário do que se acredita, Rousseau não segue a linha da Escola do Direito Natural ou dos jusnaturalistas, ele compreende que o Direito Civil não é consequência do direito natural e, portanto, suas aproximações devem ser feitas com a devida cautela.

Em face aos acasos fortuitos que reúnem os homens norteados apenas pelos seus sentimentos pré-morais, Rousseau, no *Segundo Discurso*, empreende a descrição do distanciamento do homem de seu estado originário

através das primeiras interações comunitárias. Este momento em que o homem é retirado da solidão inata e inserido em uma nova ordem, interrelacional, marca um período denominado como 'Idade de Ouro'⁹. Uma vez que o selvagem detém a capacidade de se adaptar a circunstâncias diferentes da sua quando se faz necessário, pode-se considerar uma tênue tendência do homem a flexibilizar suas necessidades e modificá-las ao longo do tempo, o que pode ser compreendido a partir da perfectibilidade e da liberdade. Entretanto, Rousseau esclarece a dificuldade em determinar com precisão o que levou um homem a necessitar do auxílio do outro, posto que depende de um concurso fortuito de circunstâncias o limiar da moralidade humana.

Sob novas circunstâncias, os homens se viram transformando seu modo de vida quando se vincularam uns aos outros. Com o surgimento de novas necessidades para a vida comunitária, outros tantos sentimentos tomaram conta do espírito humano, suas antigas qualidades já não são suficientes para lidar com o estado de vida em que ele se inseriu, provocando o desenvolvimento de seu espírito. Neste processo de formação das primeiras comunidades, nos deparamos com obstáculos e continuidades que constituem o terreno próprio que nos autoriza a dispor a figura do homem natural vivendo em sociedade. Rousseau nos indica o ponto alto do desenvolvimento da humanidade através da Idade de Ouro; vejamos:

É preciso observar, porém, que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que deviam à sua constituição primitiva; [...] esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie. (1978a, p. 264)

A ilustração da Idade de Ouro realizada por Rousseau remete-nos ao vislumbre do desenvolvimento do espírito humano voltado para o gozo dos "[...] mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor

⁹ Termo cunhado por Derathé para se referir à juventude do mundo, ponto em que o homem se encontra quando da formação das primeiras sociedades.

paternal” (1978a, p. 262), além do despertar das luzes com o desenvolvimento da razão e da consciência. Ainda que pelo acaso, parece-nos que a natureza destinou o homem a este utópico estado de felicidade na convivência humana, e somente uma mudança na condição humana viria degenerá-lo. Logo, Rousseau passa a assinalar todas as mudanças que levaram à degeneração do homem, as quais dizem respeito às novas circunstâncias que distanciaram de uma vez por todas o homem natural do seu estado originário, tais como o orgulho, o amor-próprio, o enfraquecimento físico e espiritual, o ciúme, a discórdia, a estima pública, a desigualdade, a vaidade, a crueldade e, principalmente, a submissão e a dependência mútua. Neste caso em que homem e sociedade se desenvolvem em direções contrárias, perece a humanidade, nem tanto em sua existência, mas naquilo que a caracteriza essencialmente, ou seja, o homem passa a viver dias de infelicidade, dor e sofrimento vertiginosamente crescentes, pois tem sua unidade degenerada.

1.2 – O homem natural no *Emílio*

A análise rousseauniana acerca do homem natural intenta responder a uma possível contradição entre natureza e sociedade discutida no círculo dos pensadores do século XVIII. Se aceitarmos a contradição entre natureza e sociedade, teremos que abandonar o homem natural à sua distância da sociedade e ignorar uma perspectiva plausível de conduzi-lo ao desenvolvimento de suas aptidões, a partir do modelo original da espécie humana. Contudo, nosso esforço até aqui consistiu em diminuir tal distância e verificar as possibilidades de conduzir o homem para a sociedade a partir dos sentimentos naturais e do despertar das faculdades virtuais. Nosso propósito agora será verificar o desenvolvimento das sensações, sentimentos e faculdades virtuais no *Emílio* – tratado de educação e de política. Em nossa opinião, a proposta educacional de Rousseau tem em vista a formação do homem a fim de impedir que ele seja degradado pela sociedade. A afirmação de Derathé: “Há infinitamente mais na natureza do homem do que no seu estado original, então no estado dito de natureza,” (1984, p. 5), embora possa

parecer um pouco enigmática, sugere que a natureza humana não está de todo realizada no homem selvagem, mas que ainda há muito a ser desenvolvido. Se voltamos nossa atenção para o homem natural presente no *Emílio*, é porque consideramos que esta obra ajuda-nos a estender a compreensão do homem natural iniciada no *Segundo Discurso*. Ainda seguimos a divisão apontada por Derathé, onde “[...] o homem natural vivendo em sociedade, é um homem no sentido pleno da palavra [...]” (1984, p. 3). A Idade de Ouro nos agraciou com a possibilidade de vislumbrar o homem natural vivendo em um estado próximo ao de sociedade, e também iluminou a perspectiva aberta para a condução do homem à sua plenitude, pois apontou neste cenário a gênese de inúmeras qualidades inerentes ao processo de socialização do homem, desde as mais nobres até as mais torpes.

Rousseau não admite a ideia de uma sociabilidade natural, tampouco considera o estado de natureza contrário ao de sociedade. Em face da dificuldade em articular natureza e sociedade, o filósofo retoma as críticas feitas às concepções de homem do *Segundo Discurso* e as transporta para o contexto da obra *Emílio*. Rousseau propõe um método educacional a fim de formar o homem para a vida em sociedade, sem que sua natureza se degenerere.

Para compreender o método educacional proposto por Rousseau, é imprescindível considerar o homem natural como um ser dotado de características peculiares, dentre as quais a liberdade e a perfectibilidade são fundamentais. Cassirer contribui para que possamos entender a dinâmica educacional para o Emílio: “O retorno à simplicidade e à felicidade do estado natural nos está vedado – mas o caminho para a *liberdade* permanece aberto, e ele pode ser percorrido.” (1999, p. 55, grifo do autor). Ao menino Emílio cumpre a tarefa de superar os entraves possivelmente contraditórios entre natureza e sociedade, e percorrer as vias abertas por sua condição humana, infantil e pré-social.

Sob este aspecto, partimos da figura do Emílio como um homem natural original, uma criança que se assemelha ao selvagem por sua condição natural não degenerada, portanto, ainda propício a ser formado. No contexto em que se desenvolve o plano educacional para o Emílio, Rousseau se destaca do círculo de discussões dos pensadores do século XVIII, em uma época de intensas

mudanças políticas e no campo do conhecimento. O tema da educação é amplamente explorado por Marlene Dozol que, em consonância com o pensamento de Jean Starobinski:¹⁰ nos ajuda localizar Rousseau dentro do amplo movimento de formação do homem, através de

[...] uma nova educação, condizente com o otimismo do século quanto a possibilidade de um Homem também novo, pedagogicamente reformado, expressão máxima das conexões entre o conhecimento, a virtude e o avanço da sociedade. (DOZOL, 2006, p. 16).

Em nossa opinião, o filósofo genebrino se encontra na mesma esteira dos iluministas, porém em mão oposta, uma vez que estes valorizavam o que Rousseau repudiava, a saber, o refinamento do espírito, a primazia da racionalidade e a crença no progresso humano, ao passo que Rousseau valorizava, sobretudo, as sensações e os sentimentos como base da experiência educativa. Rousseau tinha em vista o mesmo anseio de renascimento do homem, porém, seguindo em via oposta: ele retratava positivamente o homem natural, ao contrário de outros pensadores daquele período o pintavam com cores mais sombrias.

1.2.1 – A vida social do homem natural

A imagem da estátua de Glauco desfigurada pela ação do tempo, usada por Rousseau no *Segundo Discurso*, aponta para a degeneração do homem tendo em vista o modelo ideal apresentado, e em nossa opinião pode esclarecer a proposta educacional para o Emílio. Em *Educação e Política em Jean-Jacques Rousseau*, José Benedito Almeida Júnior explica:

Ao longo de sua história, o homem foi deformado pela introdução de uma série de elementos estranhos à sua natureza ou pela extirpação daquilo que lhe era próprio. Para conhecê-lo, é preciso encontrar o ausente e o oculto, buscar aquilo que lhe foi arrancado e o que foi encoberto. (2009, p. 18).

Salinas Fortes, citando Jovenel, convenientemente nos traz à lembrança que “*O que está perdido está perdido; é preciso salvar aquilo que é*

¹⁰ Um dos grandes comentadores de Rousseau, especialmente no que tange à educação, autor de *Jean-Jaques Rousseau: a transparência e o obstáculo*.

salvável. Ora, o que é que é salvável? Na grande sociedade corrompida, é o indivíduo.” (1989, p. 93). Quem é o homem natural no *Emílio*? É o indivíduo a ser salvo no meio da sociedade, o homem natural destacado da espécie humana, da generalidade. A concepção de homem formulado no *Segundo Discurso* norteia os aspectos desejados para a formação do Emílio. Uma vez que se pretende salvaguardar o homem do processo degenerativo da sociedade, temos que tomar este homem no estágio anterior à sua degeneração. Neste caso nós falamos da infância, que representa a condição originária do homem, onde os liames sociais ainda não desfiguraram seu caráter. Portanto, esse é o ponto de partida para qualquer ação formativa que tenha a intenção de evitar o desencadeamento do processo de degeneração. A criança é a matéria prima bruta saída das mãos de Deus, segundo a máxima rousseauiana, “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas [...]” (ROUSSEAU, 2004, p. 7). Rousseau tem em suas mãos a semente que poderá florescer em uma nova sociedade, “Moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação.” (ROUSSEAU, 2004, p. 8). O Emílio representa a essência humana, ele é um selvagem a ser conduzido para a vida em sociedade, ele precisa se desenvolver e constituir o homem pleno. Wilson Paiva apresenta Rousseau como um jardineiro (2010, p. 71) que se propõe a cuidar do Emílio o mais próximo possível da natureza.

Por outro lado, a dessemelhança entre o homem natural do *Segundo Discurso* e do *Emílio* se deve ao fato de que a criança não se mostra como aquele homem dotado de toda a força e vigor de que a espécie humana é capaz. O Emílio é frágil e carece de cuidado e orientação, pois não apresenta desenvolvidas as qualidades necessárias para enfrentar os infortúnios da vida, o que aponta para a possibilidade de pensar uma proposta pedagógica.

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo; Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. (ROUSSEAU, 2004, p. 9)

O selvagem tem a natureza como seu amparo e a liberdade como seu guia, suas necessidades são todas supridas, por isso ele é independente. Já a criança se encontra não apenas no ponto zero de sociabilidade, mas também de suas potencialidades, quase tudo ainda lhe falta para lidar com suas necessidades.

“Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer.” (ROUSSEAU, 2004, p. 12) Outrora, as qualidades naturais eram suficientes para lidar com as necessidades do estado de natureza para o selvagem. Entretanto, Emílio, ainda que seja considerado também homem natural, não se encontra no estado de natureza, suas necessidades se referem à sua condição social; não lhe bastam qualidades naturais, ele precisa desenvolver suas faculdades virtuais.

A educação tem a difícil tarefa de salvaguardar as características naturais fundamentais dos homens, protegendo-os da degeneração. Neste sentido, espera-se que, por meio do processo formativo, seja possível ao homem passar pela desnaturação – ir do estado de natureza para o Estado Civil – mantendo suas aptidões naturais em consonância e harmonia com sua condição social. Esta é uma proposta que exige muita perícia devido à sua fragilidade inerente. A desnaturação detém elevada importância no que diz respeito à relação entre natureza e sociedade. Cabe à educação, portanto, a responsabilidade de preparar o homem para tal processo de mudança tão radical.

Quem é o Emílio, este selvagem que vive em sociedade? “Emílio é o produto da imaginação do preceptor imbuído do projeto para a criação de uma nova sociedade e de um novo homem.” (STRECK, 2008, p. 47). Enquanto o *Segundo Discurso*, em especial a Idade de Ouro, deixa transparecer a fragilidade do homem natural em seu caminho para a construção de uma sociedade fundamentada em valores como os de liberdade, felicidade e bondade, a obra *Emílio* desponta como uma possibilidade de educar o homem para tal fim, ele viabiliza que a figura do homem natural ganhe lugar no projeto político rousseauiano. Imbuídos dos parâmetros que irão nortear a educação do Emílio, aqueles levantados ao longo da construção da figura do homem natural, temos pavimentado o caminho a ser percorrido entre natureza e sociedade. Em face desta distância que a educação visa vencer, Rousseau nos alerta que “nosso verdadeiro estudo é o da condição humana,” (2004, p. 15), o que implica respeitar as etapas em que esse processo formativo se desenvolve, elevando suas potencialidades a partir do modelo do “bom selvagem”, sem degenerar sua natureza.

1.2.2 – A formação do homem

Uma vez que se pretende engendrar a formação do homem a partir de sua condição natural originária, consideramos adequado seguir o curso da natureza como proposta pedagógica, assim como verificamos o desenvolvimento do espírito humano ao analisar o selvagem do *Segundo Discurso*. Importa ressaltar, mais uma vez, que não buscamos o homem do homem, aquele que é produto do processo civilizatório e que se conduziu para sua própria degeneração, mas sim o homem da natureza para, a partir dele, analisar a formação do homem e do cidadão. Neste caso, deve-se tomar o homem em seu estado originário e acompanhar seus desenvolvimentos sucessivos até chegar ao limiar da socialização. O homem natural original desenvolve-se a partir das mais puras sensações. Os primeiros movimentos de sua alma apontam para a primazia da sensibilidade no processo de formação do homem, para o posterior despertar de suas luzes – a razão, a imaginação e a consciência. Assim, Wilson Paiva assinala a grande importância dos sentimentos: “O homem é um ser sensível e no *Emílio* o que temos é, na verdade, um tratado de como desenvolver sua sensibilidade [...]” (2005, p. 91). Em oposição aos iluministas que priorizam a racionalidade em detrimento da sensibilidade no processo de conhecimento, Rousseau opera a inversão da máxima cartesiana:¹¹ “Existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. [...] Minhas sensações passam-se em mim, já que me fazem sentir minha existência.” (ROUSSEAU, 2004, p. 378-9). A constatação do primado da sensibilidade do homem indica a gênese de seu processo formativo a partir dos sentimentos característicos de sua condição originária. Segundo a compreensão do desenvolvimento do espírito do homem natural, negligenciar sua condição de sensibilidade fatalmente o conduzirá ao processo de degeneração.

A fim de preservar a criança da sociedade degenerada e, ao mesmo tempo, facultar-lhe suas próprias experiências, Rousseau concebe um método educacional denominado ‘negativo’, que visa proteger o educando quanto ao contato com a sociedade degenerada para que não se contamine e venha a se deflagrar uma desnaturação inadequada. Neste sentido, o estágio inicial deste processo de formação pressupõe que os impulsos naturais do homem possam se exprimir

¹¹ Onde se lia “penso, logo existo”, deve-se ler “sinto, logo existo.” (PAIVA, 2005, p.91.)

livremente a fim de propiciar o alargamento da sua espiritualidade. Os primeiros movimentos do espírito são os mais próximos da condição humana original que, por sua vez, é o mais distante da sociedade. Não convém inverter o processo de educação natural, e sim seguir sua ordem.

O primeiro papel do educador é proteger o seu aluno das influências da sociedade e dos julgamentos dos outros para que possa desenvolver em si e por si a capacidade de pensar e julgar. É a tão conhecida educação negativa. (STRECK, 2008, p. 29-30)

A fim de imprimir o caráter negativo à educação do Emílio, Rousseau propõe inseri-lo em um ambiente livre dos vícios da sociedade, mas Wilson Paiva nos alerta que “Emílio não é retirado da sociedade, propriamente dita, mas tão somente da urbanidade. Sua educação deve, preferencialmente, ser iniciada no campo onde as relações humanas são menos degeneradas.” (2005, p. 91). O campo não é o *locus* privilegiado para a educação negativa, mas sim o afastamento das causas da degeneração do homem, ou seja, do meio onde os homens se encontram em um grau de degeneração mais avançado.

Em suma, para melhor definir a ideia geral acerca da educação em Rousseau, mais uma vez tomamos emprestadas as palavras de Wilson Paiva: “A vida em si é uma obra educativa que se realiza na intensa e constante interação do homem com seu meio.” (2005, p. 92). Tal ideia difere daquela defendida por grande parte dos iluministas adeptos a uma pedagogia fundada em princípios universais, racionais e lógicos, frequentemente desprezando princípios empíricos para a construção do conhecimento, assim como para a formação do homem. Para Rousseau, uma relação concreta com sua realidade existencial, com todas suas contingências, tem elevada importância no processo formativo do homem. Esta relação direta com a situação singular a que está submetido cada indivíduo confere à pedagogia de Rousseau, por oposição à pedagogia da essência, o título de pedagogia da existência. Vale lembrar que a educação do homem muito deve às circunstâncias a que está submetido, suas qualidades naturais se voltam às necessidades mais elementares requeridas para o desenvolvimento da vida humana.

Ao tomar o homem como um todo, compreendemos com Streck que “A aprendizagem se confunde com a vida e há muitos lugares onde aprendemos e

muitos mestres que nos ensinam.” (2008, p. 29). Rousseau aponta para três mestres que nos ensinam durante a vida: a natureza, as coisas e os homens. De acordo com ele, o indivíduo que contempla todas estas dimensões é um homem raro. Por isso, “A educação é ela própria uma tarefa impossível. Ela é, segundo Rousseau, uma arte – não uma ciência – cujo êxito é improvável porque jamais seremos capazes de controlar o concurso de todos os mestres.” (2008, p. 30). Assim, o homem restrito a qualquer um destes mestres não se define em sua totalidade, é deficiente. A multidimensionalidade a que nos referimos anteriormente nos ajuda a olhar as três perspectivas educacionais propostas por Rousseau, além de diminuir a distância entre a natureza e a sociedade.

A primeira educação do homem certamente é a da natureza. Parte-se da condição originária em que a criança predominantemente se volta apenas para si, por meio de seus sentimentos mais puros e instintivos, onde a voz da natureza lhe fala de modo mais vivaz. Neste sentido, sua relação com o mundo exterior ainda é fugaz. Deixar a natureza seguir seu curso é o ápice da educação negativa, pois preserva na criança a manifestação mais íntima da natureza, através de um contato exclusivo consigo mesma. Contudo, aos poucos a criança começa a perceber a relação de seu espírito com os objetos exteriores, seu olhar sai de si e se verte para as demais coisas deste mundo, pois lhe afetam a todo o momento. Esta é a segunda educação, a educação das coisas. Como se pode perceber, a educação não pode se restringir a apenas um ou outro aspecto. Em dado momento, a criança irá perceber, gradualmente, todo o mundo ao seu redor e estabelecer uma relação entre as coisas ali presentes. Se ficasse voltada apenas para si, logo pereceria, não sabendo como lidar com os obstáculos que lhe surgem. A última educação é a dos homens, pela qual o indivíduo se encontra com o outro, não apenas como mais um ser ou objeto do mundo, mas como alguém semelhante, com as mesmas capacidades e com quem pode se identificar, ou seja, encontrar a si mesmo no outro. É nessa relação que entra, de forma mais apropriada, o educador, pois é na relação entre os homens que se fundam as convenções.

O *Emílio* se divide em cinco livros que, segundo Rousseau, correspondem aos estágios em que a educação se desenvolve através dos três mestres. Ela parte da natureza originária, passa pelo desenvolvimento físico, pelo

desenvolvimento sensitivo e intelectual, pelo limiar da razão, das paixões e da consciência, até chegar aos princípios morais e às convenções engendradas pelo casamento que prepara o Emílio para as demais convenções, como o contrato social.

A primeira fase parte do nascimento da criança até seus dois anos de idade: o bebê é o educando. Em busca do que Rousseau chama de gramática da infância, pretende-se formar as bases do ser humano. Este é o estágio mais próximo da natureza original. Ora, se o homem original tem como impulsos naturais mais precípuos sua sensibilidade, a criança, por sua vez, deve poder desenvolver seus sentidos livremente. Neste sentido, citando Buffon¹², Rousseau se contrapõe às práticas correntes de enfaixar os bebês a fim de melhor conformar o corpo, as quais lhes impedem todo movimento: “Mal a criança saiu do ventre da mãe e mal gozou da liberdade de movimentar e esticar seus membros e já lhe dão novos laços.” (2004, p.17). Embora os pais sejam os educadores por excelência, Rousseau propõe um preceptor para o Emílio, pois ele seria um menino rico e órfão de pai e mãe. O preceptor deve ter características tais como a de ser uma pessoa que possa estabelecer uma relação de proximidade e confiança com a criança para entrar em seu mundo e caminhar junto com ela, sem impor restrições que impeçam seu desenvolvimento natural. Basta, portanto, permitir a criança dar vazão às suas manifestações imediatas, sem restringi-la e sem inseri-la nos moldes adultos da sociedade. Urge uma gramática infantil como forma de compreender a sua linguagem própria, os seus desejos, suas brincadeiras, suas peripécias, que muito diferem das dos adultos. Logo, não cabe outra forma de ensinar, nem outro manual a consultar, a não ser o modo de ser da criança. Antes de introduzir a criança, este pequeno selvagem, em nosso mundo, sua constituição humana precisa se assegurar contra a força degenerativa da sociedade, caso contrário, o homem permanecerá condenado a caminhar cada vez mais rápido para sua infelicidade e desfiguração. Neste primeiro momento, vale lembrar que a criança, assim como o selvagem, precisa ser tudo para si mesma, ou então não será nada nem para si nem para a sociedade.

¹² Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, foi naturalista, matemático e escritor francês. Contemporâneo de Rousseau, Buffon escreveu importante e extensa obra intitulada ‘História Natural’, na qual, dentre vários assuntos, se dedicou às questões filosóficas importantes ao estudo da natureza e seu desenvolvimento.

O segundo estágio corresponde à educação da criança dos dois aos doze anos de idade. Nesta nova fase a criança não detém condições ainda de conhecer sua realidade através de abstrações e ideias complexas, consegue apenas elaborar pensamentos mais simples, com ideias mais gerais acerca da sua convivência com os demais seres que a rodeiam. O educador tem em suas mãos o diamante bruto a ser lapidado, mas para não danificá-lo durante a lapidação, precisa compreender o ritmo da infância. Ao contrário de uma educação que à duras penas conforma as crianças a um molde, precisamos deixar que elas se adaptem e encontrem seus espaços.

A criança precisa desenvolver plenamente sua condição natural e sua sensibilidade tem grande importância para tal feito: “O preceptor deverá permitir que ele [Emílio] exercite o seu corpo, que aprenda a usar os sentidos.” (STRECK, 2008, p. 36). A criança deve encontrar em si, sozinha, os caminhos por onde ir e quais evitar, em um processo que transformará em hábito seus movimentos primitivos e abrirá a via que a levará ao uso da racionalidade. Para que possa formar as primeiras ideias, a criança necessita de uma sensibilidade bem formada, e a educação intelectual e da sensibilidade tem em vista manter os conhecimentos na mesma via dos sentimentos naturais e dos sentimentos morais. Neste sentido, empreender uma educação natural não implica manter a criança na mesma condição do selvagem, mas também não indica a negação da condição original. Em nossa opinião, seguir a ordem natural conduzirá o homem a conciliar natureza e cultura. Por isso concordamos com Almeida Júnior: “A educação é essa ponte entre a natureza e a cultura.” (2009, p. 28). Continuando o processo desencadeado no estágio anterior, a criança começa a se afastar de sua condição originária para o limiar da vida moral. A condição para a inserção da criança na moralidade é a sua integridade individual, e por isso se começa a formar o indivíduo para então lançá-lo para a expansão de sua espiritualidade que, em seu primeiro estágio, era majoritariamente voltada para si. Sem deixar de observar a gramática própria da criança, o educador passa a ter um papel mais ativo, no sentido de desenvolver a consciência e a intelectualidade da criança, a partir da sua realidade ainda precária frente ao legado da cultura humana.

O terceiro estágio se refere ao período dos 12 aos 15 anos de idade. O Emílio apresenta um desequilíbrio entre suas capacidades e seus desejos e suas necessidades. Para encaminhar a criança à sociedade privilegia-se uma educação natural. Tomamos, então, como modelo o desenvolvimento do homem natural do *Segundo Discurso*. Seguindo este paralelo, alcançamos um ponto em que o adolescente se assemelha à juventude do selvagem, ou à Idade de Ouro, pois possui uma constituição física saudável e forte, caracterizada por uma situação em que o homem tem muita energia e carece de freios e orientação. Parece-nos a oportunidade ideal para destacar o papel da educação em conduzir e formar o homem pleno. Encontramo-nos mais uma vez no limiar do afastamento do estado natural, onde a criança precisará se inserir na realidade social transformando seus desejos em utilidade. Tal transformação desencadeia uma mudança em sua condição que leva em conta, de forma direta, seu papel na sociedade: o aprendiz será útil para algo ou alguém. Neste contexto, Rousseau aponta para a iniciação às ciências e à profissão, porém não abandona a ordem natural. O ensino das ciências não seguirá o caminho teórico típico da educação tradicional. Emílio irá construir um caminho agradável de descobertas, encontrará em si as motivações para conhecer a realidade. Assim, o educador caminhará junto com a criança segundo seus próprios passos, sem forçá-la a trilhar um caminho para o qual não esteja preparada e motivada a seguir. Emílio tem de estabelecer uma relação imediata com seus objetos de estudo: “A educação que faz sentido não é, por isso, uma educação das palavras, mas uma educação das coisas.” (STRECK, 2008, p. 39). Não se deve colocar nada estranho entre o objeto a ser conhecido e o sujeito de conhecimento, para que se viabilize um aprendizado autônomo. Assim como o desenvolvimento do conhecimento científico, a escolha da profissão segue, portanto, o mesmo raciocínio: “A primeira condição na escolha da profissão é que ela favoreça a independência de Emílio.” (STRECK, 2008, p. 40). Logo, ao relacionar ciência e profissão, preferencialmente se escolhe um trabalho manual, mais próximo da natureza em oposição à artificialidade. Esta “lenta” introdução da criança no meio social tem a liberdade como seu fio condutor. Toda a ação do educador preserva a liberdade da criança.

No quarto estágio passamos para a idade de 15 a 20 anos. O quarto livro do *Emílio* é o mais longo da obra, representa o fim da formação integral do

indivíduo e, por conseguinte, conduz o Emílio para a inserção efetiva na sociedade. As faculdades virtuais deverão ser totalmente desenvolvidas neste estágio. Vale dizer que o desenvolvimento natural deverá alcançar um ponto em que a natureza humana venha a ser preservada na vida em sociedade, onde teremos um homem íntegro, autônomo e perfectível. Ao seguir o curso da educação natural, o educando terá que romper a divisa que o permite passar do estado de natureza para o de sociedade. Por isso, a educação que outrora era negativa, de modo a proteger a criança da sociedade degenerada, precisa abrir a via de entrada para a sociedade. Para tanto, no quarto livro do *Emílio* Rousseau discorre acerca de uma educação moral. É o momento crucial em que o jovem Emílio, tendo conquistado sua liberdade enquanto indivíduo, está preparado para adentrar o círculo social e alargar sua condição humana, desenvolvendo suas aptidões para a vida em sociedade. Segundo Streck, “Esse estágio é tão importante que Rousseau considera haver, nesta idade, um segundo nascimento.” (2008, p. 41). Em face de tão desafiadora tarefa, dividem-se entre o educador e o educando os esforços no processo formativo do homem. Podemos considerar que a educação neste estágio adentra no terreno mais delicado da filosofia de Rousseau, no coração do homem. Este ponto é o marco mais profundo da natureza humana e o *locus* privilegiado para a articulação e, conseqüentemente, o ponto definitivo de encontro entre natureza e sociedade. Sob este aspecto, as paixões apresentam uma função muito importante neste processo de transição, pois colocam o indivíduo diante de suas reais necessidades segundo as circunstâncias emergentes. Emílio perceberá a necessidade de unir forças com outros homens e de ter uma companheira. Ele deverá encarar os fatos e olhar para a história da qual fará parte, não pode mais depender somente de seus sentimentos naturais para viver em sociedade, mas terá que desenvolver uma moralidade que, em consonância com a racionalidade e a consciência, produzirá as virtudes inerentes à vida em sociedade. O desenvolvimento da racionalidade leva em conta a experiência de vida, pois a espiritualidade humana tem como princípio a sensibilidade, que se envolve na dinâmica entre a vida interior e a exterior. Rousseau aponta para a necessidade de sabedoria na formação do homem, que não pode lhe ser facultada no exercício da razão pura, no privilégio da abstração e da subjetividade, as quais prescindem da vida prática e da experiência.

O último estágio trata da vida adulta, dos 20 aos 25 anos. Muito se discute sobre a ideia de sociabilidade do homem em Rousseau. Entendemos que nosso ponto de chegada no *Emílio* é a de um homem natural que vive na sociedade, ou a formação do homem pleno, para o qual se fez necessário desenvolver liames sociais. Para tanto, surge no cenário educacional do Emílio a figura de Sofia, a mulher com quem ele irá se casar e constituir uma relação que denota os princípios a serem apresentados no contrato social, especialmente no que diz respeito aos liames sociais sustentados por sentimentos cultivados no coração dos homens. Se cabe à educação levar a cabo a socialização do homem, Rousseau aponta para a família como a primeira sociedade, assim como na Idade de Ouro presente no *Segundo Discurso*. Após a formação plena de sua humanidade, serão apresentadas para o Emílio variadas formas de governo para que possa construir sua concepção política e, imbuído da sua formação integral, possa fazer a adesão legítima ao Estado Civil. Para tal feito, Emílio terá de viajar por diferentes países a fim de conhecê-los e escolher aquele com o qual irá constituir um contrato social satisfatório.

CAPÍTULO 2 – O CIDADÃO SEGUNDO ROUSSEAU

Tendo como referência o balizamento, presente logo no início do *Contrato Social*, entre o que direito permite e o interesse prescreve, tomando os homens como são e as leis como podem ser,¹³ neste capítulo pretendemos analisar o conceito de cidadão elaborado por Rousseau na referida obra. Para tanto, é imprescindível analisar a legitimidade na ordem civil, buscando compreender os princípios que norteiam a instituição do Estado. Tal compreensão nos permitirá distinguir a forma legítima ou ilegítima que pode tomar o pacto social para a fundação do Estado.

Acreditamos que o conceito de homem construído ao longo do primeiro capítulo, que parte da figura do homem natural e alcança a figura do homem civil, componha o homem em sua totalidade. Na construção desse conceito, a passagem da natureza à sociedade invariavelmente nos coloca diante de querelas recorrentes da relação entre o direito natural e o civil. Valemos-nos das palavras de Wilson Paiva como possibilidade e direcionamento de resolução:

Tal localização do homem o faz um elemento eminentemente político porque tem o nada a ser construído diante de si e a natureza para ser aproveitada em seu benefício e no benefício dos seus semelhantes. É claro que para se chegar a essa conclusão é preciso uma longa jornada que começa no homem natural, no Adão do jardim rousseauiano. (2005, p. 34)

O legado político rousseauiano, além de apresentar os princípios inerentes do direito político, recolhe da jornada histórico-hipotética do homem natural, elementos pré-morais. Tais elementos dizem respeito aos sentimentos e qualidades do homem no estado de natureza, que servem como subsídio para a organização social do homem em sua dimensão moral e, por conseguinte, para a própria estruturação política. Ao contrário do que possa parecer, não se trata aqui de uma continuidade entre o estado de natureza e o estado civil, mas antes, a passagem da natureza à sociedade indica tão somente a condição do homem para instituir uma ordem civil

¹³ Cf. ROUSSEAU, 1978c, p. 21.

legítima, o que é perceptível apenas se entendermos o processo que propiciou à humanidade a vida em sociedade.

Lourival Gomes Machado nos remete à citação de Rousseau no *Emílio*, a qual parece esclarecer o pensamento filosófico-político que o próprio Rousseau introduz através das primeiras palavras do *Contrato Social*: “É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade.” (ROUSSEAU, 2004, p. 325). A relação que travamos entre estado de natureza e estado civil se encontra descrita por Machado: “Rousseau parte, pois, do conhecimento profundo e genérico do homem para estabelecer as regras da organização consciente da sociedade.” (ROUSSEAU, 1978c, p. 21, nota 6); é neste sentido que acreditamos ser possível aproximar homem natural e homem civil. Contudo, resta averiguar as questões entorno do estatuto inerente ao contrato social, que efetivamente dizem respeito tanto à esfera social quanto à civil, e enfrentar os entraves assinalados por Rousseau no momento em que o surgimento do Estado conduziu o homem à sua própria degeneração. Neste caso, é a figura do burguês que representa o homem degenerado, o qual pode ser encontrado nas descrições de Rousseau acerca da corte de Luís XV, na França do séc. XVIII. Foi neste cenário que Rousseau passou período importante e produtivo da sua vida intelectual, envolto numa realidade que exerceu influência determinante em sua concepção filosófica, crítica à degradante situação em que se encontravam o homem e a sociedade daquele tempo.

Atentos ao percurso que nos dispusemos percorrer nesta dissertação, não há como dispensar uma parada estratégica no período da transformação da natureza humana chamada, no *Segundo Discurso*, de juventude do mundo. Este período é um marco importante para articular natureza e sociedade, pois contempla as contradições inerentes da passagem do homem natural para o homem civil, que são merecedoras da atenção de quem pretende enfrentar as dificuldades da relação entre homem e cidadão.

A fim de ponderar as tensões encontradas no pensamento pedagógico-político de Rousseau, se faz necessária a distinção entre natureza e condição humana, pois acreditamos que os aparentes paradoxos encontrados ao longo das comparações entre o homem natural e o homem civil poderão assim ser sanados. Neste sentido, Helena Reis nos adverte, no prefácio da obra de Wilson Paiva, para:

[...] não identificar a condição humana (inteiro ou fração) como a própria natureza humana. Esta caracteriza o homem essencialmente, aquela caracteriza modos próprios ao homem segundo encontre-se no estado de natureza ou no estado civil. (2005, p. 13)

O cotejo à condição humana se mostra indispensável, uma vez que outrora, no estado de natureza, o homem era tudo para si mesmo, mas na ordem civil deverá se converter em parte de um todo maior. Assim, a transformação da natureza humana, necessária para a formação do cidadão, ocupará importante espaço neste capítulo. Muito provavelmente, se compreendida tal transformação, estaremos em posição de amenizar as contradições aparentes entre, de um lado, o indivíduo centrado em si mesmo, conforme nos mostra a condição humana no estado de natureza, e, do outro lado, o coletivismo emergente do estado civil rousseauiano. Consideramos que a natureza humana acolhe ambas as condições e se atualiza por meio do desenvolvimento dos atributos virtuais inerentes das próprias qualidades naturais do homem, o que justifica o relevante papel que Rousseau confere à natureza em sua teoria. Neste sentido, a condição humana, determinada por circunstâncias distintas, reflete, em alguma medida, a natureza inerente ao homem. Segundo Wilson Paiva (2005, p. 39) o homem natural é uma referência ontológica da condição humana, é o homem-conceito que serve como referência e ideia reguladora do homem existente.

Encontramos no *Emílio* um breve apontamento que pode nos servir como forma de compreender o homem civil degenerado do *Segundo Discurso*, este que é o homem existente encontrado no contexto de Rousseau: “Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada.” (ROUSSEAU, 2004, p. 12). O cidadão rousseauiano do *Contrato Social* assume o papel de legitimar a passagem do estado de natureza para o estado civil, evitando assim a formação do homem civil degenerado. Não se trata aqui de preservar o homem natural em si mesmo, mas sim de formar o cidadão respeitando a condição humana no estado civil sem degenerar a essência desse mesmo homem, a sua natureza. A desnaturação a que irá se submeter consiste na transformação da natureza humana através do desenvolvimento das faculdades virtuais, alterando deste modo sua condição de vida sem com isso degenerar sua natureza: este é o projeto formativo do cidadão.

Nossa abordagem sobre a formação do cidadão, e também sobre sua relação com o Estado, deverá analisar os conceitos de Vontade Geral e Soberania,

estes que são elementos contundentes da teoria política de Rousseau no *Contrato Social*, a partir dos quais pretendemos analisar a possibilidade de um processo de formação que contemple tanto o homem como o cidadão. Por intermédio destes elementos esperamos compreender os princípios do direito político, cuja finalidade se resume basicamente em assentar a legitimidade do Estado em leis dispostas pelos cidadãos em vista do bem comum, constituindo a formação ideal do estado civil segundo a ótica rousseuniana. Nosso desafio consiste em verificar a possibilidade do cidadão tomar parte da Soberania e na Vontade Geral, requisito indispensável da ordem civil republicana, sem degenerar sua humanidade. Esperamos conseguir destacar as tensões eminentes da relação entre o homem e o cidadão, no intento de ponderar as dificuldades emergentes do projeto pedagógico-político que observamos na filosofia de Rousseau. A partir de então, poderemos verificar as condições de construção de uma sociedade e uma ordem civil não degenerada, mas capaz de estabelecer uma conjunção entre a teoria moral e política.

2.1 – O cidadão no *Contrato Social*

O recorte proposto para esta dissertação procura discutir a relação de tensão entre homem e cidadão, apresentado ora em estado de natureza, ora em estado de sociedade, que implicou, em consequência, uma contradição do homem consigo mesmo. Natália Maruyama discorre acerca dessa contradição que, para nós, constitui o embaraço com qual nos deparamos logo a princípio quando nos lançamos ao estudo do ideário político de Rousseau, e que se estende ao longo de seus escritos. Ela nos diz acerca do *Emílio*:

Trata-se de uma investigação filosófica a respeito da aporia que Rousseau percebe haver no cerne da ação humana e que se expressa fundamentalmente na oposição entre a inclinação natural do homem para agir de acordo consigo mesmo e os deveres exigidos no convívio social. (2001, p. 22)

Logo adiante, Maruyama completa seu raciocínio delineando, a partir do que fora dito sobre o *Emílio*, o paradigma recorrente no pensamento de Rousseau: “A preocupação com o problema da antinomia entre as inclinações naturais ou as

disposições primitivas e os deveres sociais ou políticos está sempre presente nos textos de Rousseau.” (2001, p. 22).

Neste sentido, a aproximação entre as principais obras de Rousseau, em nosso caso, o *Segundo Discurso*, o *Emílio* e o *Contrato Social*, se faz presente e necessária para cumprir nossa proposta de trabalho na abordagem das figuras do homem e do cidadão no curso do desenvolvimento humano. Não se pode investigar a figura do cidadão sem antes enfrentar a aporia apresentada por Natália Maruyama. Para tanto, importa chamar atenção que, no *Contrato Social*, Rousseau parece afirmar que uma possível solução a essa aporia exige uma organização social legítima, e que pode se resumir em:

[...] 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. (1978c, p. 32)

Entendemos que estão em jogo, na aporia exposta por Natália Maruyama, tanto a dimensão essencial do homem – da ontologia do ser humano – quanto a existencial – da condição humana – determinada pelas circunstâncias concretas. O quadro formado por estas dimensões revela um contraste entre o ideal ou teórico e a realidade, ou entre o dever ser e o ser. Temos, de um lado, a necessidade real de que os homens possam se reunir sob uma força comum, constituída pela convergência dos interesses de cada membro desta associação, e por outro lado, que ao fim desse acordo os homens não sejam privados da sua condição de liberdade, mesmo quando exercem a obediência ao acordo estabelecido entre eles. Assim, nos deparamos com a dificuldade em fazer com que o homem, que por sua natureza é um ser livre e tende a obedecer primordialmente o que convém a si mesmo, possa integrar uma comunidade política regida por leis que devem ser estabelecidas e obedecidas por todos seus integrantes.

Jean Starobinski alerta, no início de sua obra *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, que “[...] não se pode interpretar a obra de Rousseau sem levar em conta o mundo ao qual ele se opõe.” (2011, p. 10). Logo a seguir, o comentador suíço esclarece o contraste predominante no paradigma homem-cidadão, em um mundo onde: “o espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do

ser e do parecer, mas o destino dos homens [...]” (2011, p. 12). Da primeira afirmação de Starobinski segue-se a importância de verificar o contexto histórico onde se desenham as leituras críticas de Rousseau (ali encontramos muitos dos traços originais e os subsídios necessários para enfrentar a problemática em torno da socialização dos homens), visando superar as formas tradicionais de organização do poder sustentadas pela escravidão e pelo despotismo que se traduzem e fundamentam pelo uso da força em detrimento do direito. Em seguida, ele nos apresenta o modo como se constitui a degeneração do homem através da substituição do ser pelo parecer. O parecer é engendrado pelo desenvolvimento do espírito humano; em sociedade, o homem abafa a espontaneidade da sua natureza. Assim, falamos do modo como os homens se relacionam, marcado pela distância que o parecer lhes impõem, ao contrário do que indica a natureza humana, voltada para possibilidade de socialização entre homens, que se identificam e juntos forjam os elos de unidade para sua vida comum. A vida social que degenera os homens é aquela em que se perdem a identidade e a identificação, pois o indivíduo deixa de ser o que ele é e passa a se determinar pelo olhar do outro. Neste tipo de relações não há verdadeiros liames sociais, nem unidade do corpo político, pois cada indivíduo deixa de colocar a si mesmo no ato de associação, por conseguinte, inviabiliza a constituição do coletivo através do encontro destes indivíduos em torno de um bem comum. Nas palavras de Rousseau no *Primeiro Discurso*, emerge a crítica a este modo como os homens se organizaram em sociedade: “Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem.” (1978b, p. 336). Tudo indica que se faz necessária a construção de uma moralidade que possa superar a contradição entre ser e parecer, uma transformação com força suficiente para moldar as circunstâncias que irão alterar a condição do homem para formar um cenário social propício.

Qualquer que seja a perspectiva da qual se olha para a formação da figura do cidadão em Rousseau, antes de qualquer coisa, se pressupõe um flerte com a sociedade moderna, aquela ilustrada pela pomposa França cindida entre a altivez da nobreza e do clero e a miséria dos camponeses, dos trabalhadores e de parte da burguesia, aquela menos abastada. O cidadão do mundo moderno que

figura no *Contrato Social* é resultado dos valores e necessidades humanas que romperam com o contexto do período medieval europeu. Segundo Derathé, as ideias rousseauianas desenvolvem-se neste contexto e pelo diálogo com a tradição:

Rousseau não ignora a obra de seus predecessores [Hobbes e Grotius, também Pufendorf e Barbeyrac, mas sobretudo Locke, Montesquieu e Platão] e continua sendo desse ponto de vista o herdeiro de uma tradição que é indispensável conhecer se quisermos compreender como o problema político se apresentou em seu espírito, e como ele foi levado a resolvê-lo. (2009, p. 54)

A voz de Rousseau ressoa, sendo possível o acolhimento de suas ideias tanto no movimento Iluminista quanto entre os revolucionários de 1789. Destacamos as palavras de Ernst Cassirer para ilustrar que “a influência das doutrinas de Rousseau tem sido imensa – elas deixaram sua marca nos espíritos e movimentos mais diversos.” (1999, p. 9).

Entretanto, esta dissertação não comporta uma análise acurada das variadas luzes que incidem sobre a filosofia política rousseauiana, ou mesmo as que dela advêm. Limitamos nosso olhar para o espectro de cores primárias que compõem o feixe complexo de luzes do pensamento rousseauiano: os conceitos elementares de seu eixo pedagógico-político. É relevante o fato de que Rousseau faz parte de um amplo processo, por meio do qual oferece o seu quinhão para a história da civilização humana, o que não se dá não apenas em teoria, mas também com sua vida, especialmente perceptível numa espécie de autorretrato pintado em suas obras do final de sua vida, tais como suas *Confissões*, *Rousseau juiz de Jean-Jacques* e também os *Devaneios de um caminhante solitário*. Nas palavras de Starobinski: “Com ou sem razão, Rousseau não consentiu em separar seu pensamento e sua individualidade, suas teorias e seu destino pessoal.” (2011, p. 9).

Para analisar a figura do cidadão se faz necessário voltar o olhar para alguns reflexos da conjuntura histórica sobre o pensamento do filósofo genebrino. Um dos traços proeminentes da modernidade, que tem aparente predominância na filosofia de Rousseau, é o humanismo emergente do movimento Renascentista. Entremeio aos marcos filosóficos que balizam o processo civilizatório da humanidade, segundo a abordagem que defendemos na filosofia rousseauiana, nunca se perde de vista a figura do homem, mesmo sob a sombra do coletivismo

característico da propositura do *Contrato Social*, marcado pela apologia do Estado em detrimento do indivíduo. Neste sentido, a exaltação ao Estado é também voltada para o homem, apesar das leituras dicotômicas feitas de Rousseau, como criticamente Peter Gay observa na introdução da obra de Cassirer:

Rousseau, como já foi dito, é um individualista; um coletivista; um escritor cujas doutrinas são profundamente autocontraditórias; um homem que, no meio de sua carreira, deslocou-se do individualismo para o coletivismo. (1999, p. 10)

É através de uma possível leitura humanista de Rousseau que vislumbramos a ponderação da tensão existente na relação homem-cidadão. Este caráter humanista prospectado no pensamento de Rousseau segue a esteira da modernidade, esta que empenha o tom antropocêntrico em seu discurso. No caminho que se segue, o obstáculo a ser vencido é aquele que impede o desenvolvimento da humanidade dentro do processo civilizatório, conforme Starobinski entende a crítica de Rousseau à sociedade moderna: “a contestação diz respeito à sociedade enquanto esta é contrária à natureza.” O *Contrato Social* vem de encontro a tal situação, a de uma sociedade burguesa que institui a contradição prejudicial à humanidade:

As “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda a possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade. (STAROBINSKI, 2011, p. 38)

Constitui nossa tarefa enfrentar os empecilhos que tensionam a relação homem-cidadão, mais especificamente, entre o indivíduo e a coletividade. Para tanto, tomamos a mesma direção adotada pelos pensadores da modernidade ao investigar a vida humana neste contexto histórico, especialmente a partir do momento em que o homem altera seu modo de lidar com sua vida – de ator passa a autor da sua própria história. Tomemos, por exemplo, a Revolução Copernicana sob a ótica da filosofia, anunciando a prodigiosa transformação do mundo humano quando na modernidade se alterou o modo como o homem concebe a realidade. A partir daquele momento, se inverte a relação sujeito-objeto, e a referência que determina a realidade passa a ser o próprio homem que, doravante, não mais se lançará fora de si em busca de princípios para determinar suas ações e construir sua realidade. Tal entendimento nos indica que a liberdade humana constitui o caminho

esperado para uma proposta de sociedade que assegure o desenvolvimento da humanidade.

As disparidades percebidas por Rousseau entre o homem natural e o homem civil serão equacionadas em vista da formação do cidadão em consonância com o pleno desenvolvimento do homem, levando em conta a liberdade como um paradoxo a ser compreendido. A vida em sociedade irá exigir do homem um tipo de liberdade distinto daquele usufruído no isolamento do estado de natureza. Ao estabelecer laços com outros homens, o indivíduo se vê submetido a uma relação de interdependência, condição contrária àquela vivida no isolamento onde não necessitava do auxílio de outrem. No estado de natureza, cabia ao homem resistir ou aquiescer às determinações naturais que se davam através de seus instintos, enquanto no estado civil caberá ao cidadão, junto com seus compatriotas, erigir as leis para sua conduta e obedecê-las. Um breve relato do caminho percorrido pelo homem do estado de natureza até o limiar da sociedade nos coloca diante da problemática acerca da liberdade:

Tendo saído, pois, de um estado de intensa relação consigo mesmo e com a exuberância da natureza; tendo ainda sido levado a uma convivência pacífica nos primeiros agrupamentos no período da juventude da humanidade; e, por fim, tendo experimentado o germe da sociedade no grupo familiar, o homem se vê diante de seu maior dilema: o de ser ou não ser social. (PAIVA, 2005, p. 66).

No plano histórico-hipotético vimos que, o concurso fortuito de causas estranhas advindas da natureza instigou os homens a abandonarem um estado de vida benfazejo para assumirem outro estado qualquer. No âmbito do contrato social, podemos perceber que o dilema entre ser ou não ser cidadão se traduz, de certa forma, na tensão entre as inclinações naturais e os deveres sociais. O paradoxo da liberdade significa neste caso que, se o homem resolve seguir suas determinações próprias independente do estatuto advindo do pacto associativo, ele enfraquece o liame social e, até mesmo, anula este ato de associação que se torna ilegítimo. Não obstante, no caso da submissão ao interesse comum que fundamenta o pacto em detrimento dos interesses do indivíduo, se degenera o homem ao perder sua liberdade. De alguma forma, a teoria política apresentada por Rousseau buscará equacionar a este paradoxo para cumprir a meta proposta no início do *Contrato Social*: encontrar uma forma de organização social que possa unir o interesse ao direito, os homens às leis.

Para abordar devidamente a teoria política do *Contrato Social* e investigar a formação do cidadão, se faz necessário distinguir o direito natural e o civil a partir da ótica de Rousseau e analisar a flagrante dupla condição do homem ao transformá-lo em cidadão. O processo de socialização dos indivíduos, possível a partir da sua condição de agente livre, transcorre sob a orientação da própria natureza humana, mas não como efeito natural dos atributos e qualidades humanas, e sim como criação própria do homem, auxiliada pela perfectibilidade na adequação do homem à ordem civil. A sociedade é obra do homem, a ele cabe, portanto, a responsabilidade de formar, ou melhor, de se formar um cidadão resguardando sua humanidade. Rousseau não considera a sociedade como efeito da natureza, isto é, da sociabilidade natural. Devido a isso, se impõe a necessidade de lidar com a responsabilidade do homem no processo de formação do cidadão e do Estado. Para tal transformação, recorreremos a Wilson Paiva para nos ajudar a demonstrar a relação entre o homem natural e o civil com a qual lidamos para a formação do cidadão:

Optando livremente ou sendo forçado a despir-se desse estado primitivo, o homem engendra a vida social e o estado civil, ou seja, um mundo de relações, de representações e instituições coletivas. Felizmente, a nova indumentária possui muitos elementos essenciais do estado perdido. E aqui estamos diante do verdadeiro espetáculo da condição humana, que é o de ser duplo, ou como prefere Jimack (1960), composto. É essa condição de duplicidade que possibilita o homem ser o que é, conforme agraciado pela natureza, e atuar no palco da *civitas* encarnando seu papel de cive com todo o fervor e dedicação. Nessa metáfora, se o personagem não subsumir o ator ou, em outras palavras, se a existência não subsumir a essência humana, nasce daí o autêntico cidadão. (2005, p. 66)

A partir da compreensão do homem como um ser duplo ou composto, consideramos viável uma leitura onde as figuras do homem natural e do civil se reúnem numa mesma concepção de homem para a formação do cidadão. Entendemos com Wilson Paiva a possibilidade do acolhimento da natureza humana pelo cidadão quando este se torna um reflexo artificial daquela natureza própria do homem. A harmonia entre ambos está na adequação entre homem natural e civil, o que indica, do mesmo modo, a autenticidade requerida ao cidadão no contrato social: a preservação do homem de sua degeneração. O cidadão não se apresenta como um fim em si mesmo, não deve se sobrepor ao homem, apenas o insere no contexto da ordem civil.

É notório que Rousseau voltou sua atenção e seus esforços para o homem, como nos afirma Derathé: “Toda a obra de Rousseau está centrada sobre o conhecimento do homem. Rousseau reconduz ao estudo do homem todos os problemas que ele se põe.” (1984, p. 1) A partir desta perspectiva é que olhamos para esta construção do conceito de cidadão, tomando os pressupostos investigados no primeiro capítulo desta dissertação, que tratam do homem, mais especificamente, do homem natural. Acreditamos que a preferência dada por Rousseau às pequenas sociedades se deva ao fato de permanecer nestas um caráter humanista, onde o cidadão não representa a figura do homem degenerado. O civismo republicano buscado por Rousseau é aquele em que o cidadão está integrado na sociedade e ao mesmo tempo permanece íntegro consigo mesmo. É importante notar que o filósofo genebrino lança mão de modelos de cidadão da Antiguidade, como os de Esparta e de Roma, nos quais encontra características semelhantes àquelas almejadas para o cidadão do *Contrato Social*. Rousseau está alinhado ao espírito Renascentista europeu que também se voltou para a Idade Antiga procurando resgatar valores humanos perdidos no decorrer da história até ali. A referida busca é apresentada por Pissarra:

Na história do progresso escrita pela humanidade, só estão a salvo as sociedades rústicas; apenas as antigas repúblicas ainda não contaminadas pelo luxo conheceram a virtude ausente das sociedades corrompidas, como mostram os mitos de Esparta e Roma, exemplo de um civismo republicano e heróico. Embora desde o Renascimento fosse comum a recorrência ao mito para refletir sobre o civismo republicano, foi com Rousseau que um certo caráter polêmico se acentuou, ao opor uma sociedade à outra: de um lado, estavam as cidades republicanas, as pequenas comunidades agrícolas e seus habitantes sábios e virtuosos, apesar de ignorantes; de outro lado, os estados monárquicos, as grandes nações comerciais e seus homens corrompidos pelas artes, detentores de um saber pretensioso e de doutrinas filosóficas mentirosas. (2005, p. 53).

Falaremos, então, do cidadão sem perder a referência ao homem ou à humanidade, segundo o que acreditamos ser um caminho plausível de leitura dentro da proposta da filosofia rousseauniana sob a perspectiva pedagógico-política aqui investigada.

2.2 – Da juventude à decadência da humanidade

Para falar do cidadão sem nos desvincular do que fora construído até aqui acerca do homem, somos levados a retomar a divisão conceitual proposta por Robert Derathé que nos apresenta dois tipos de homem natural e dois tipos de homem civil. O homem natural que se subdivide entre aqueles apresentados no *Segundo Discurso* e no *Emílio*: o primeiro é o homem vivendo no estado de natureza e o segundo vivendo em sociedade. A seguir, o homem civil que se subdivide entre outros dois tipos: o burguês e o cidadão. A partir da análise realizada por Derathé, nos será possível avaliar as condições de socialização e civilização, assim como distinguir o que compete ao homem e ao cidadão neste processo. Os diferentes tipos de ser humano evidenciam a possibilidade de desenvolvimento na vida social, e nos auxiliam a compreender o que há de fundamental que deve ser preservado a fim de evitar ou ao menos amenizar a degeneração na ordem civil. Ainda que para falar desses diferentes tipos de homem nos situemos em plataformas distintas na filosofia de Rousseau, fala-se do mesmo e único ser em diferentes condições de vida. Assim, há de se considerar um campo conceitual comum entre estas plataformas, ou entre as obras de Rousseau tratadas até o momento. Nosso eixo investigativo compreende que a natureza humana é a mesma em todo tempo e lugar, sendo ela que define o homem independentemente das suas contingências, em contraste com a condição humana. Esta varia conforme as situações diversas que venham se apresentar, por vezes, implicando na tensão manifesta na relação homem-cidadão.

O homem natural e o homem civil, através da problemática levantada no curso dos desenvolvimentos progressivos da humanidade, nos conduzem ao campo das tensões conceituais emergentes deste estudo, as quais se resumem nas palavras de Derathé: “a sociedade aparece como inimiga da natureza e os homens degeneram com a vida social.” (1984, p. 4). A descontinuidade entre ambas as condições, a natural e a civil, acarreta a dificuldade de traçar um plano de humanização da sociedade, onde a questão da preservação de si mesmo se norteia distintamente segundo as circunstâncias (próprias da vida natural ou da vida social), o que por muitas vezes denota questões e soluções diferentes e conflitantes. Esta constatação viria a prejudicar qualquer tentativa de aproximação entre o homem natural e o homem civil, assim como o delinear de uma leitura que perpassasse ambas as plataformas conceituais destacadas das obras de Rousseau. Contudo, colocando

os elementos abordados nesta análise em seu devido lugar, esperamos conseguir estabelecer as devidas relações entre homem natural e civil.

O ponto que representa o obstáculo presente no caminho que trilhamos até aqui somente será elucidado ao se definir do que se trata exatamente a contradição enfrentada pela humanidade em sua jornada civilizatória. Dadas as personagens protagonistas deste inventário do legado civilizatório do homem, Natália Maruyama aborda com clareza os desacordos entre eles, conforme a descrição a seguir:

As obrigações do homem civil ou do cidadão se opõem às inclinações naturais à medida que, de acordo com estas, ele não agiria visando nenhuma espécie de utilidade coletiva ou bem comum, mas, antes, a satisfação dos seus desejos, necessidades e interesses particulares. Do ponto de vista do homem natural, no qual podemos supor a ação das disposições mais primitivas, sem a elas misturar tudo o que só pôde ser adquirido em sociedade, as noções de obrigação ou dever, assim como as de utilidade pública ou comum, não têm nenhum sentido. O homem natural vive apenas para si mesmo, visando unicamente a satisfação de suas necessidades básicas e vitais, tendo, pois, como único ponto de referência aquilo que é seu primeiro e mais fundamental interesse particular, ou seja, a conservação de sua própria vida. (2001, p. 26)

Ao retomar o questionamento que nos motivou a investigar a proposta político-pedagógica de Rousseau (a saber: se devemos optar entre fazer o homem ou o cidadão), nos causa embaraço considerar uma provável unidade na filosofia de Rousseau, sem ter de fazer uma opção entre ambos, assim como é igualmente embaraçoso assumir a oposição apresentada entre o homem natural e o homem civil. Seria inconcebível, neste momento, pretender formar a figura do cidadão observando a do homem? Natália Maruyama nos faz crer que não, na medida em que aborda as figuras assumidas pelo homem no estado de natureza e no estado civil sem negligenciar a oposição existente entre ambas as condições, mas também sem desconsiderar uma possível coadunação entre o homem e o cidadão. Seguindo a indicação de Natália Maruyama, investigamos a possibilidade de superação do obstáculo que tornaria a outrora referida contradição uma condição incontornável da vida humana, através da análise que a autora faz de consciência e política em Rousseau.

A teoria da consciência se volta para o aspecto moral que descortina o campo das tensões da relação homem-cidadão e nos ajuda a lidar com a dificuldade de conjugar os interesses conflitantes na vida social. A análise de Maruyama não

anula a oposição entre homem natural e homem civil, mas introduz a moralidade como o amálgama das figuras opostas. Os atributos e faculdades virtuais do homem natural devem se desenvolver no solo da moralidade em consonância com o da consciência. Segundo Maruyama: “Quando Rousseau busca entender o que é o homem está implícita a ideia de que a realização de suas potencialidades só pode ocorrer na esfera social e jamais no isolamento.” (2001, p. 55). Deste modo, entendemos que se há pontos de contato entre homem natural e homem civil, um deles pode se realizar na relação entre consciência e moralidade. O limiar da sociedade abre o palco onde o homem irá assumir sua condição civil através do despertar de suas faculdades virtuais, onde a voz da natureza não cessa seus efeitos, mas também não se faz suficiente para que o homem civil possa exercer sua cidadania. A moralidade confere ao homem as qualidades necessárias para a vida social tomando como referência o desenvolvimento dos atributos humanos no plano da consciência para a condição civil. A relação entre a formação moral do homem civil e os processos deflagrados no plano da consciência demonstra a necessidade de compreensão dos pressupostos discutidos na construção da figura do homem natural. Da pré-moralidade do estado de natureza segue-se a possibilidade da pré-sociabilidade do homem natural. Tal perspectiva aponta para os princípios humanos a serem desenvolvidos na vida social. Não se trata de uma sociabilidade natural, suposição descartada por Rousseau, é antes uma abordagem psicológica do homem que procura indicar a moralidade como transformadora da condição humana. A formação do homem civil legítimo requer o desenvolvimento moral consoante à sua condição político-jurídico, na qual as potencialidades do homem natural se encontrem plenamente desenvolvidas. Esperamos que a passagem ilustrada pela juventude do mundo, que discorre acerca da passagem do estado de natureza para o de sociedade, possa nos indicar as condições requeridas para uma desnaturação legítima, como aquela construída no *Contrato Social*.

A advertência de abertura do *Contrato Social* se remete à temática acerca da liberdade, que determina grande parte das discussões da filosofia de Rousseau, especialmente na realidade onde ele percebe a degeneração humana quando da constituição do cidadão ilegítimo: “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros.” (ROUSSEAU, 1978c, p. 22). Nesta esfera de discussão, a moralidade se revela um meio determinante para se pensar a questão da

degeneração humana, sendo ela a responsável por uma conduta entre os homens que viabilize a formação do Estado sem privar seus membros da liberdade. Todavia, no que se refere à formulação dos princípios do direito político, temos que ter clareza quanto à distinção do papel da teoria da consciência e o da teoria política:

Do ponto de vista do direito político, Rousseau não reconhece nenhum tipo de recurso à consciência ou razão individual. As leis positivas e o poder executivo não podem depender de caprichos individuais, não são estabelecidos tendo-se em vista as aspirações individuais, mas têm como única finalidade a manutenção do bem comum. (MARUYAMA, 2001, p. 112).

A tensão entre homem e cidadão decorre das incongruências entre os interesses individuais e o coletivo, e está diretamente relacionada com o modo como se exerce e institui a liberdade na ordem civil, podendo ter diferentes conotações na esfera particular e na pública. O verdadeiro desafio consiste em integrar o homem na sociedade sem ferir sua condição de agente livre, fazendo-o tão livre quanto era no estado de natureza.

A juventude do mundo, mais precisamente a do homem, nos ajuda a entender o papel da teoria da consciência para a legitimidade do pacto social e a teoria política de Rousseau, motivo pelo qual fora denominada por Derathé como Idade de Ouro. Acreditamos que do relato desta história hipotética emergem elementos indispensáveis para compreender as primeiras manifestações da moralidade e, a partir delas, pensar o projeto político ensejado para a vida em sociedade no *Contrato Social*. No início das investigações filosóficas de Rousseau, no *Primeiro Discurso*,¹⁴ é perceptível a crítica ao homem degenerado, pautada pela oposição frontal à decadência moral da humanidade à luz dos eventos modernos. Derathé dita o tom dos esforços de Rousseau voltados para o estudo do homem: “É no mesmo espírito, sem verdadeira curiosidade científica, mas com preocupações morais que Rousseau fala da natureza.” (1984, p. 1). Tal preocupação parece formar o pano de fundo por onde se desenrola a investigação do desenvolvimento humano, da solidão do estado de natureza até a vida em sociedade.

Há no ideário de Rousseau uma discussão tomada de ares ontológicos acerca do que é ou pode vir a ser o homem, desvelando o contraste entre o homem natural e o homem civil, que delimita o quadro conceitual rousseauiano em busca

¹⁴ Discurso sobre as ciências e as artes

de definir a humanidade. O percurso a que nos propomos percorrer ao analisar o desenvolvimento humano se orienta em busca da sua plena formação, até ao ponto em que nos perguntamos se o homem civil representa a desenvoltura plena do ser humano em sua jornada neste mundo. Tudo se passa como se o desenvolvimento de suas potencialidades se voltasse para a vida social e indicasse o terreno da sociedade como o fim último das capacidades do homem, isto é, o cidadão pode representar o ponto mais elevado de desenvoltura humana. Do esforço de busca por autoconhecimento, à procura desta tortuosa resposta, salta aos olhos a evidência do contraste entre o ideal de homem e aquilo em que ele se tornou ao longo do tempo, pois, de alguma forma, nos parece que a humanidade se perdeu neste percurso que a levou para uma situação desprezível e infeliz. Tal ideia é sugerida pela negativa de Rousseau à questão proposta pelo concurso da Academia de Dijon, em 1749, sobre se o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes. Uma preocupação constante tomou o pensamento do filósofo genebrino, desde suas primeiras críticas, desde o *Primeiro Discurso*, ele já voltava seu olhar para as “[...] verdades que importam à felicidade do gênero humano.” (ROUSSEAU, 1978b, p. 331). Para Rousseau, o cidadão encontrado no mundo moderno é o burguês, resultante de um processo civilizatório contrário ao caráter do homem e suas potencialidades inscritas na natureza. Ainda no *Primeiro Discurso*, Rousseau aponta para a grande distância em que o homem se colocou diante do que ele deveria ser: “Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração.” E completa a seguir: “Não se ousa mais parecer tal como se é.”¹⁵ (1978b, p. 335-6). Este desajuste entre o que o homem é e o que ele deveria ser implica, segundo Rousseau, na constituição de uma sociedade que condena o gênero humano à infelicidade, à sua derrocada.

A primeira oposição entre o homem e o cidadão fora analisada no primeiro capítulo desta dissertação, tomando por base o homem isolado e o homem vivendo em sociedade. Buscamos ali a origem e do fundamento da desigualdade entre os homens. A segunda oposição se refere ao modelo de cidadão apresentado no final do *Segundo Discurso*, representado pelo burguês, frente ao modelo proposto pelo *Contrato Social*, que diz respeito ao autêntico cidadão. Contudo,

¹⁵ Assim como no *Segundo Discurso* onde diz que “Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes.” (1978a, p. 267).

entendemos que a oposição fundamental que emerge do conjunto da obra rousseauniana é a que existe entre o homem natural e o homem civil. Todavia, segundo Derathé, “[...] qualquer que seja o lugar que ocupa esta célebre antítese na obra de Rousseau, é preciso ultrapassá-la ou, pelo menos, nuançá-la, se queremos bem compreender o pensamento do autor.” (1984, p. 2). A ponderação requerida para compreender o pensamento de Rousseau e lidar com as tensões apresentadas entre o homem e o cidadão se realiza por meio da superação da construção de conceitos herméticos na filosofia rousseauniana. Assim, podemos amenizar as supostas oposições, ou pelo menos, encontrar o sentido da relação entre ambos.

Tendo o homem natural, ao longo de seu desenvolvimento, atingido a condição em que a manutenção do isolamento não mais favorecia sua própria preservação, percebeu, pela necessidade premente, que seus interesses iam ao encontro dos de seus semelhantes. Esse encontro de interesses tornou possível uma precária aproximação para o atendimento das necessidades vitais de sobrevivência com a possibilidade do estabelecimento de uma vida comum. Se a análise ontológica do homem realizada por Rousseau, parte da consideração deste homem vivendo isolado no estado de natureza, é preciso perguntar ainda sobre este mesmo homem em relações sócio-comunitárias. Partindo do alerta que nos faz Wilson Paiva, de que “[...] o homem natural, que não coincide com o homem da infância da humanidade, é uma referência ontológica da condição humana.” (2005, p. 39), consideramos adequado observar a natureza humana perdida ao pensar o homem na condição civil. Além disso, olhamos para o desvio que conduziu os homens das suas intensas e afetivas interações sociais na Idade de Ouro para sua derrocada marcada por miséria e infelicidade da humanidade perdida em relações autoritárias, desiguais e malévolas.

A proposta pedagógica rousseauniana, no que tange à formação do homem, praticamente se encontra vencida no *Emilio*, o que não é o caso da proposta política para a formação do cidadão. O método adotado por Jean-Jacques, de isolar o homem da sociedade em busca da origem da desigualdade entre os homens, se mostrou útil para bem julgar o homem civil que ele tinha diante de seus olhos, e localizar a posição da humanidade no decorrer de seus desenvolvimentos progressivos. Tal método introduz a construção da figura do homem natural e

circunscreve as características elementares da natureza humana, em nossa opinião, fundamentais a qualquer que seja a condição do homem. Segundo Wilson Paiva:

Aqui temos o homem-conceito cuja dimensão nos revela um *a priori* como referência e ideia reguladora do homem existente. É, portanto, o homem em si, conceito abstrato e, podemos dizer, metafísico que se aproxima do absoluto, passando a servir como protótipo da condição humana e como exemplo da natureza humana. Esse é o homem de Rousseau cujas características se resumem em liberdade, igualdade e benevolência. (2005, p. 39-40).

A fim de bem julgar o homem sob as limitações e indeterminações próprias da condição humana, assumidas tanto no estado de natureza quanto no estado civil, nada mais adequado do que um conceito genérico como fora proposto por Rousseau, e que se sobreponha às contingências humanas.

Sabemos que ao homem natural não está vedada a vida em sociedade. Assim, outra condição de vida se abre na investigação acerca do homem fora do isolamento, ainda que ele apresente atributos a serem propriamente despertados e desenvolvidos e que o levam para a vida social. Há de se esclarecer, entretanto, o processo engendrado entre duas circunstâncias distintas – a solitária e a social –, especialmente diante da afirmação de Rousseau no *Segundo Discurso*, ao dizer que “O homem selvagem e o homem policiado¹⁶ diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero.” (1978a, p. 281). Neste sentido, estamos em acordo com Wilson Paiva que salienta:

[...] o que há de excepcional nesse quebra-cabeça, é o fato de que a bipolaridade conceitual presente no pensamento de Rousseau tem como diretriz a superação da oposição através da busca incessante de unidade. [...] a ação formativa do cidadão como *homem total* é o meio pelo qual o homem supera suas contradições e se realiza plenamente. (2005, p. 41, grifo do autor).

Trabalhamos com a possibilidade de que a formação do homem deva ser conduzida em harmonia com a do cidadão, desde que se entenda o processo civilizatório determinado pelo pleno desenvolvimento da humanidade. Neste sentido, só foi possível ao homem sair do estado de isolamento e engendrar a socialização através da moralidade que se fundamenta, primordialmente, pela liberdade.

¹⁶ Em lugar de homem policiado poderíamos e preferimos ler homem socializado, e homem selvagem pode ser lido como homem isolado, sem grandes prejuízos de compreensão.

No curso do desenvolvimento humano, percebemos uma mudança fundamental ocorrida na passagem da solidão à sociedade: o homem sofre uma transformação através da qual deixa de se guiar somente pela ordem da natureza; de indiferente com outrem se torna um ser relacional; suas luzes passam a compor a motivação de suas ações, substituindo o puro instinto pela consciência. Neste estágio é possível perceber o afastamento humano da natureza, permitido e propiciado pelas próprias qualidades naturais do homem. Lembremos que o homem natural tem como qualidades precípuas a liberdade e a perfectibilidade, que lhe conferem a capacidade de adequação às circunstâncias que lhe atentem contra a preservação da vida. O esforço por ponderar a problemática acerca da socialização do homem requer a clareza em entender, a final, o que levou o homem a viver em sociedade e qual o papel da natureza neste processo. Para tanto, Wilson Paiva nos lembra que:

[...] o selvagem rousseauiano do *Segundo Discurso* antes de ser propelado por um conjunto de fatores naturais a agrupar-se, a desenvolver sua linguagem e a ampliar seu entendimento, goza em princípio de uma solidão e uma independência sem nenhum traço de sociabilidade. (2005, p. 47)

Ora, o que pode ter levado o homem a constituir uma vida comum entre seus semelhantes? A diminuição do espaço que separa a solidão do homem da sua socialização é imprecisa sob a perspectiva rousseauiana, seus atributos primitivos não se encarregam, por si, só da socialização. Todavia, visto que a socialização não é impossível ao homem, é preciso considerar que outros atributos não manifestos na vida isolada, oportunamente, permitirão que ocorra a aproximação entre os homens. Ainda assim, resta-nos conceber quais seriam as condições para que estes atributos venham a se manifestar. Dada a relevância da natureza, é nela que procuramos uma explicação que contemple a compreensão que construímos acerca da socialização do homem. O que se percebe, segundo a ótica de Rousseau, é que ao longo dos tempos o estado de natureza permanece, em certo aspecto, constante em sua dinâmica, é o homem que transforma sua condição diante da natureza e cria um novo estado de vida para si, suas respostas diante dos inúmeros fenômenos naturais são determinantes na adequação do homem aos inumeráveis desafios enfrentados para sua sobrevivência. Wilson Paiva lança luzes à relação entre a autodeterminação do homem natural e o estado de natureza: “E, mesmo virtuais, tais inquietações podem se desenvolver dependendo das situações circunstanciais e

eventuais da própria natureza.” (2005, p. 46). A socialização poderá ser entendida a partir das mudanças operadas pelo desenvolvimento das faculdades virtuais emergentes da combinação de fatores da natureza. Isso esclarece o modo próprio do homem se colocar diante da natureza.

O desenvolvimento das qualidades próprias da vida social se realiza no plano da consciência e se volta para o aspecto da moral, estabelecendo o vínculo entre a natureza humana e a moralidade, o que pode ser confirmado por Natália Maruayma ao descrever o papel da consciência: “Ela [a consciência] não deve ser compreendida apenas como um depósito de verdades morais, mas diz respeito também às respostas da natureza humana aos estímulos externos.” (2001, p. 17). Segundo tal afirmação, nos parece viável vincular também o plano da pré-moralidade no estado de natureza ao plano da moralidade na vida social, o mundo das relações em que o homem adentra na vida social requer estatuto distinto daquele vivido isoladamente no estado de natureza. Isso não implica dizer que a sociedade necessariamente deverá se sobrepor à natureza humana e sua condição própria.

Após uma série de eventos naturais e aleatórios que intervêm na vida do homem natural, Rousseau defende no *Segundo Discurso* que “essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações.” (1978a, p. 260). O resultado desse processo de adaptação levou o homem ao limiar de suas luzes, abandonando a transparência inerente à sua natureza e entrando no campo das representações que abafam seus sentimentos. A distinção mais clara entre o homem isolado e o socializado está no obstáculo inserido no coração do homem através das representações. São essas, as representações, que justificam a contradição entre ser e parecer, tal como abordada por Jean Starobinski em sua obra *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. A culminância da referida contradição pode ser visualizada na figura do burguês, no qual a sociedade se constitui como o palco onde “O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu.” (STAROBINSKI, 2011, p. 12). A degeneração do homem natural segue a linha do surgimento do homem civil, tendo como suporte a primitiva sociedade nascente oriunda das primeiras interações de grupos de indivíduos reunidos em famílias. O processo de socialização por si só não implica na degeneração do homem natural, indica uma

tensão que viabiliza o desvio no desenvolvimento humano e a constituição da contradição entre o homem natural e o homem civil.

Como bem nos orienta Rousseau ainda no *Segundo Discurso*: “É preciso observar, porém, que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que deviam à sua constituição primitiva;” (1978a, p. 264). A contradição entre homem natural e civil é mais bem descrita pela percepção de que a reunião das qualidades do homem natural socializado não se mostra suficiente para a manutenção de sua condição de vida assim como o fora no isolamento. Outras tantas qualidades, que virão ao auxílio do homem, dependem do surgimento de uma sociedade que projete a estatura humana, entretanto, carecem da instituição da ordem civil na qual as convenções correspondem às condições do homem civil, sob a roupagem de cidadão.

A família foi o protótipo da sociedade do *Segundo Discurso*, na qual a relação entre os homens os dispôs em comunhão com sua natureza e estabeleceu a definitiva passagem do isolamento para a vida social, sem qualquer prejuízo à sua humanidade. A expectativa lançada sobre o caráter pré-social do homem natural encontra no seio da família sua realização:

Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos pelo homem, como o amor conjugal e o amor paternal. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos [...]. (ROUSSEAU, 1978a, p. 262)

Embora o *modus operandi* adotado por Rousseau procure, de forma hipotética, afastar do homem a sociedade, a fim de verificar os meandros que trouxeram o mal para a vida humana, tanto no *Emílio* quanto na *Idade de Ouro* se desenvolve uma investigação voltada para a possibilidade de condução do homem para uma vida social imune aos vícios. A utopia rousseauiana se desenha não somente sob a aura do bem-aventurado homem natural, mas também sob os pilares de uma sociedade livre, igualitária e fraterna. Neste sentido, a formação do homem vem ao encontro da constituição da sociedade traçada na *Idade de Ouro*, e viabiliza o projeto ensejado pelo *Contrato Social*. Wilson Paiva reconhece a importância da gênese da sociedade como resultante do processo bem conduzido de socialização:

Antes de sua “queda” o homem pôde viver um período áureo de harmoniosa convivência e fraternidade. Chamada de Idade de Ouro, esse período imaginário que poderia ter antecedido o estado de sociedade foi, portanto, a oportunidade que o homem teve para estabelecer uma rica relação consigo mesmo, com a natureza e com o outro. (2005, p. 53)

E mais adiante conclui:

Esse período hipotético tem como características os primeiros progressos humanos com vistas à sobrevivência e a perpetuação da espécie. O abrigo, o trabalho e a família são exemplos desses progressos os quais contribuíram com o nascimento do amor filial e paternal, do amor conjugal, da vida comunitária e da solidariedade. Aspectos que podem ser considerados como bases e fundamentos da vida social e que, no entanto, perdem-se à medida que o progresso das artes humanas avança e acaba deteriorando a natureza do homem. O conflito se acentua à medida que se aproxima do outro e se afasta de si mesmo. (2005, p. 54)

Um estado de relações dotado de ares tão afortunados indicaria a esperança de uma sociedade bem constituída, para o bem da humanidade. Entretanto, o cenário de convivência familiar nos mostra a necessidade de convenções legítimas para seu bom funcionamento, apenas os nobres sentimentos despertados na relação familiar não parecem ser suficientes para uma relação pacífica e cooperativa entre os indivíduos. Haja vista que a vida relacional conduziu o homem compulsoriamente à desigualdade entre os indivíduos. Outrora, no isolamento, a única diferença que se colocava entre os homens era de ordem física, não sendo possível outra ordem de desigualdades entre homens que não mantinham qualquer relação duradoura ou laços comuns. Tendo os homens se aproximado, o espírito se encarregou de estabelecer comparações e as diferenças se evidenciaram. Paulatinamente, o modo de vida do homem se alterou, suas qualidades naturais foram perdendo a utilidade e o vigor, uma vez que não se faziam mais necessárias à vida regida pelo concurso de interesses e pela constituição de laços de interdependência. Quanto mais o homem natural se afastava de sua condição originária, mais se caracterizava um modo de vida domesticada em que a voz da natureza definhava no coração no homem. Segundo Rousseau, no *Segundo Discurso*:

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. (1978a, p. 263)

No que diz respeito aos nossos esforços em esclarecer os aspectos morais do processo de socialização, é digno de atenção pensar que tipo de relação existe entre o homem natural e o homem civil, especialmente no tocante à pretensa unidade de pensamento do filósofo genebrino. Há de ser tomar o devido cuidado para não estabelecer uma continuidade entre o homem natural do *Segundo Discurso*, pois se encontra no plano histórico-hipotético, e o homem civil do *Contrato Social*, que se encontra no plano dos princípios do direito político. Ainda assim, podemos entrever suas relações conceituais, a que serve um ao outro na proposta pedagógico-política de Rousseau. Uma vez compreendido o cenário do qual falamos, temos ainda que enfrentar a flagrante contradição entre o prodigioso estado de natureza e a alarmante situação a que o homem natural se enveredou a partir de suas próprias aquisições. Não nos parece confortável um desvio natural do homem de uma condição benfazeja para outra oposta, onde o concurso fortuito de variadas mazelas determinou “[...] compostos funestos à felicidade e à inocência.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 263). A descontinuidade presente nesta pequena etapa antecedente à formação do cidadão descortina o ponto frágil da relação homem-cidadão. Não seriam suas aptidões para a vida em sociedade suficientes ou adequadas à vida comum; como o homem se conduziu para sua própria derrocada se suas qualidades naturais pareciam o preservar de tal tragédia. Vejamos como resolver questões de tamanha importância.

A compreensão de que a condição do homem natural é distinta da condição do homem civil é o melhor caminho para começar a sanar as dúvidas previamente colocadas diante da descontinuidade colocada em questão. Derathé, ao comparar as concepções de homem presentes na filosofia de Rousseau, indica que:

Comparado ao homem natural vivendo no estado de sociedade, o homem vivendo no estado de natureza se encontra rebaixado ao um nível inferior, quase ao nível da animalidade, enquanto que, comparado ao homem civil aparece antes de tudo como um ser feliz e livre, por que sua existência era conforme a “maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza.” (1984, p. 3)

Dentro desta perspectiva de comparação na linha histórico-hipotética, o simples afastamento de sua condição originária, ao se realizar a adaptação aos acasos fortuitos, levou o homem também ao distanciamento cada vez maior dos benefícios próprios do modo de vida no estado de natureza. O processo a que se submeteu o

homem no decorrer de seu desenvolvimento impôs a necessidade de estabelecer um modo de vida intermediário, ilustrado pela Idade de Ouro. Este período se coloca entre a condição de vida isolada, que já não contempla suas aquisições presentes, e a condição social ainda não suficientemente desenvolvida. Entender o processo de desnaturação é a chave mais adequada para tratar da formação do cidadão e afastar as falsas contradições e os empecilhos oriundos da descontinuidade entre as condições natural e civil. Segundo Derathé, “Os homens não podem tornar-se cidadãos sem sofrer uma transformação profunda, uma verdadeira desnaturação que os fará passar de sua condição primitiva a uma ‘condição artificial’.” (1984, p. 10). Aquele modo de vida intermediário demonstra a transformação operada pela desnaturação no seio da família, esta que representa o primeiro modelo de vida socializada posterior ao isolamento no estado de natureza. Somente se justifica o abandono do estado de natureza, que propiciava ao homem natural uma vida íntegra e feliz, se ele puder ganhar em troca um estado de vida semelhante ou que lhe proporcione benefícios de igual monta. Natália Maruyama descreve os princípios fundamentais inerentes à socialização: “A família, como é o primeiro tipo de associação em que os homens se fixam em habitações comuns, é o solo de onde nascem os costumes e as afeições recíprocas.” (2001, p. 51). A partir do momento em que o homem deixa seu isolamento e todas as suas benesses, encontra no seio da família a construção de um estado de relações interdependentes onde o concurso de interesses individuais constitui o enlace de sentimentos voltados para uma vida comum, conferindo ao modo de vida socializado o sentido de sua existência, realização e felicidade. Ao contrário do isolamento, na convivência familiar o homem consagra todo seu esforço em estreitar seus laços de unidade com seus membros. Enquanto anteriormente valorizava a independência, agora a dependência configura o estado ideal e necessário de relação entre os indivíduos. O convite à socialização tem que despertar no indivíduo uma motivação maior do que a que o manteria no isolamento, pois “A reunião entre os homens, baseada exclusivamente nos interesses e vantagens dos particulares, é precária. [...] Os vínculos sociais para Rousseau são, com efeito, mais fortes quando baseados em laços afetivos.” (MARUYAMA, 2001, p. 48-9). Neste sentido, uma visão utilitária não seria a mais adequada para projetar a vida social; antes, os princípios que a norteiam se voltam todos para algo maior do que o indivíduo e a ele se sobreleva, e justifica o ardor pela aproximação e socialização.

Neste cenário ocorre uma série de modificações no modo de vida do homem, a primordial se refere à aproximação entre os indivíduos que os retira do cuidado estrito a si mesmos e reverte seu olhar para o outro. Esta revolução implica no desenvolvimento do espírito humano, que gradualmente sofre mudanças através da manifestação da razão e da consciência. Os progressos ocasionados pela elevação espiritual alteram o lugar e o papel do homem diante do mundo e de si mesmo, e deflagra outra ordem de vida, uma ordem de relações e representações. Starobinski nos ajuda a descrever o cenário modificado em que o homem se insere:

Mas, do mesmo modo que a criança, ao crescer, abandona o mundo da sensação para entrar no “mundo moral”, depois no mundo social, o homem primitivo perde o paraíso da pura sensibilidade, de uma maneira progressiva e irreversível. Nesse processo, Rousseau atribui um papel capital à luta contra os obstáculos naturais. (2011, p. 42).

É importante destacar: o homem detém importante responsabilidade pelas mudanças no seu modo de vida e por sua fragilização frente à natureza. A reviravolta se iniciou através do despertar de suas paixões que, além de macular seu espírito, enche-o de orgulho e prepotência. Neste sentido, chamamos a atenção aos esforços voltados ao que poderíamos denominar como uma arquitetura da psicologia do homem, cujo propósito parece ser desvendar os modos próprios de o homem lidar consigo e com o meio em que vive. Deixando de perscrutar suas inclinações naturais e tendo despertado suas luzes, o homem desenvolve outros modos e hábitos de vida. Deste modo, a sociedade pode ser considerada como o palco onde se travam os confrontos entre as inclinações naturais e as luzes do homem, cuja harmonia ou desarmonia poderá implicar numa ordem civil legítima ou ilegítima.

As faculdades virtuais despertadas na vida em sociedade, especialmente a racionalidade, impedem a espontaneidade da natureza humana e, ao mesmo tempo, acionam a autonomia moral na ordem civil. Este desenvolvimento do homem voltado para a vida social substitui a natureza pelo artifício, conferindo à condição do homem no estado civil uma referência distinta daquela no estado de natureza. O ordenamento artificial representa o modo de vida propriamente humano, resultante de suas conjecturas abstratas e subjetivas e, portanto, distinta e distante em relação ao estado de natureza. Tal distinção e distanciamento pode ser maior ou

menor na medida em que o estado de reflexão se impõe aos homens à revelia de seus sentimentos naturais e espontâneos:

Com a reflexão, termina o homem da natureza e começa “o homem do homem”. A queda nada mais é do que a intrusão do orgulho; o equilíbrio do ser sensitivo está rompido; o homem perde o benefício da coincidência inocente e espontânea consigo mesmo. [...] E, enquanto a razão se aperfeiçoa, a propriedade e a desigualdade se introduzem entre os homens, o meu e o teu se separam sempre mais. (STAROBINSKI, 2011, p. 44).

A artificialidade a que os homens se submeteram abafou a voz da natureza e interpôs o obstáculo da aparência entre os indivíduos que, doravante, se relacionam através de representações. A liberdade moral requisitada para a vida em sociedade decorre, justamente, da condição em que o homem deve assumir definitivamente a responsabilidade pelos seus atos, passando a instituir livre e conscientemente o estatuto que determina suas ações, sua realidade e seu meio de vida. Paradoxalmente, a obscuridade da existência humana artificializada se manifesta a partir de suas luzes, pois o levam a se guiar pela consideração que faz de si mesmo em desequilíbrio com as leis sempiternas da natureza. Entretanto, não devemos atribuir à racionalidade ou às luzes do homem por si só a causa pela degeneração da natureza humana, uma vez que elas apresentam um papel *sine qua non* para o desenvolvimento humano, tão como corroboram a preservação do indivíduo. É a partir da artificialidade, composta pelos atributos humanos da racionalidade, da consciência, da moralidade, da cultura, da memória, etc., que os homens assumem as rédeas do ordenamento da sua vida, o que em nossa opinião, traduz a obscuridade em iluminação, se bem utilizada esta artificialidade para o bem da própria humanidade.

Podemos inferir com segurança que, deflagrada a artificialidade da condição humana na vida socializada, a liberdade muda de figura, deixando de se balizar pela esfera física e passando para a esfera moral. Dadas estas novas relações sob a égide moral, os indivíduos trocam olhares e se comparam entre si. A percepção das diferenças se torna mais clara e se consolida, retirando os homens da fugacidade de suas antigas relações para comporem um cenário político, onde se medem e disputam a estima que alimenta a própria convivência. É admirável a situação em que homem se colocou, o que nos leva a querer entender como de uma pedra preciosa se orna com metais vis? As potencialidades apresentadas pelo homem natural referentes à análise da pré-moralidade e pré-sociabilidade não

indicam um destino desastroso como o que levou às desigualdades entre os homens encontradas por Rousseau no *Segundo Discurso*. Pelo contrário, seus atributos parecem mostrar um caminho a ser desenvolvido para uma vida social marcada pela igualdade e liberdade, onde os homens se relacionam de modo íntegro e justo. Entretanto, a bucólica figura do homem natural se reverteu na desfiguração do ser humano. As qualidades do homem, das naturais até as virtuais, levaram-no a um patamar que o afastou não apenas de si mesmo, mas, sobretudo, da natureza. O mundo das representações implica numa vertiginosa queda no desconhecido, onde a luz da razão ludibria o coração do homem através de uma falsa imagem de si mesmo. O homem se perdeu no caminho entre sua simples existência e suas aspirações. Ao se juntar aos demais, o indivíduo retirou o olhar de si mesmo e o direcionou ao outro, mas sem conseguir estabelecer vínculos de afeição com ele, enfraquecendo seus sentimentos naturais e consolidando relações superficiais e baseadas no interesse presente, muito provavelmente fadada ao fracasso.

A vida em sociedade, enquanto um estado de relações entre indivíduos, inaugura a desigualdade moral entre os homens. O olhar dirigido ao outro traz à tona as diferenças entre os indivíduos, estabelecendo um campo de comparações que implicam um modo diferenciado daquele em que os homens se relacionavam guiados pelos sentimentos naturais de amor-de-si e piedade. Ao se aproximarem, ocorre o despertar dos sentimentos mais nobres, os de afeição. Todavia, os homens passaram a perceber a utilidade do outro para si e alimentaram o desejo da estima pública. A posse e a desigualdade marcaram a convivência social, demarcada pelo campo da moralidade que estabelece uma via de mão dupla entre si mesmo e o outro, e carece do ordenamento do saudoso estado de natureza, da condução inequívoca da natureza humana para o próprio bem. O amor-de-si se degenera em amor-próprio, uma vez que o indivíduo vai ao encontro do outro, desfere um golpe contra si mesmo, pois perde sua autenticidade e não consegue estabelecer uma relação que preserve a si mesmo e ao outro.

O terreno explorado no processo de transformação da condição humana durante a juventude do homem revela os principais desafios da relação homem-cidadão na sociedade, nos ajudando a lidar com a formação do cidadão legítimo. A derrocada do homem culmina numa relação de desigualdades entre os indivíduos que juntam-se o jugo da opressão de uns para com os outros, emergente

de uma relação política desordenada e respaldada por leis ilegítimas. Além disso, com o abafamento das qualidades naturais, a condição civil se torna precária por inviabilizar a possibilidade de resgatar a convivência social necessária para uma ordem civil humanizada e provavelmente legítima. O processo que levou os homens a se voltarem uns contra os outros, se tornando reféns de sua própria estima, à mercê dos mais fortes e astutos, os conduziu lentamente a vestirem e assumirem seus grilhões. O golpe fatal desferido contra a humanidade é aquele contra a liberdade. Segundo Rousseau, “o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo.” (1978a, p. 267). Encontramos as raízes mais profundas da opressão e da escravidão na constituição de uma moralidade que fez da promessa de uma sociedade justa, livre e igualitária, uma desilusão velada, perniciososa, posto que ludibriou os homens até em sua consciência, tornando-a cativa. E, por meio dos costumes e dos hábitos adquiridos ao longo deste modo de vida, irremediavelmente condena o homem à servidão, seja civil, pelo intermédio das leis ilegítimas, seja moral, com a consolidação das desigualdades no convívio social.

A figura do burguês emerge como resultado de um processo de desnaturação ilegítimo, demonstrando o homem civil diametralmente oposto ao homem natural. O burguês representa a degeneração humana, assumindo completamente a ilegitimidade em sua desnaturação. Por meio dele é possível perceber o jogo de aparências característico das relações sociais inauguradas após o abandono da vida solitária, onde antes o homem não havia se amarrado pelos laços da interdependência e vivia sem máscaras, numa emanção transparente de sua natureza pujante. Um estado de vida formado nestas condições prenuncia o personagem combatido por Rousseau no mundo moderno:

A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar as aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificaram. (1978a, p. 268)

Notadamente, não foi a marcha da natureza, em seus desígnios para com o homem natural, a responsável pela degradação humana, pois diante do que já fora exposto, seria uma contradição impensável. Tampouco as desigualdades seriam suficientes

para justificar e explicar a desfiguração do homem. Então, recorremos a Derathé que nos ajuda a delimitar a causa do atentado contra a humanidade:

Se “a sociedade deprava e perverte os homens”, não é somente porque ela estabelece entre eles uma desigualdade funesta, é sobretudo porque ela os submete ao julgamento de outrem, ao jugo da opinião, e os conduz a substituir na sua conduta o *parecer ao ser*. (1984, p. 9, grifo do autor)

Com a consolidação da vida socializada, os homens engendram a vida política, alicerçada sobre a gênese da degeneração humana, ou seja, a partir das desigualdades constituídas e a instituição da propriedade privada. Nesta perspectiva se desenhou o golpe que trouxe de uma vez por todas a humanidade para o estado civil, a fim de garantir a posse e, ilusoriamente, legitimar as relações desiguais de poder, houve o chamamento para que os homens viessem a abandonar definitivamente sua condição natural já fragilizada e constituir o pacto de associação entre si. Podemos perceber a derrocada do homem segundo a afirmação de Rousseau:

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 o lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (1978a, p. 269-70)

As relações políticas decorrentes da socialização dos homens colocam fim ao direito natural. A precariedade da condição humana frente à vida social desenvolvida permitiu, muito facilmente, o engodo que lançou os homens aos seus grilhões na esperança de frear os efeitos prejudiciais de seu afastamento do estado de natureza. A opinião de Rousseau neste sentido é categórica: “Incontestável, pois, e máxima fundamental de todo direito político, é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados.” (1978a, p. 272).

A perspectiva histórico-hipotética adotada por Rousseau nos mostra como se tornou precário o estado de vida dos homens impelidos a viver juntos. O ponto de chegada deste processo demonstra a efetiva transformação da sua condição natural para uma condição civil ilegítima, instaurando o verdadeiro estado de guerra de todos contra todos, fora do estado de natureza. Assim, Rousseau deixa o fio da meada que indica o fundamento da desigualdade entre homens não no estado de natureza, mas na sociedade. A desigualdade consiste justamente na

instituição de um estado civil opressor, onde as leis determinam a vantagem dos ricos sobre os pobres, dos fortes sobre os fracos, e assim por diante, não oferecendo condições de instituição de um estado civil legítimo.

Contudo, a história não está pré-determinada, tudo indica que o desenvolvimento das qualidades adequadas à vida em sociedade, como as que ele tinha em potência e viriam a ser despertadas apenas no convívio social, também devem, de algum modo, influenciar a legitimidade da ordem civil. Deste modo, somos impelidos a abandonar o plano histórico-hipotético do *Segundo Discurso* para tomar parte da análise que Rousseau faz dos princípios do direito político no *Contrato Social*; de posse das possibilidades de sucesso e fracasso da vida em sociedade propostas naquele, o filósofo se orienta para pensar no problema da formação do Estado e do cidadão neste. Para tanto, Rousseau discorre acerca da desnaturação como o ato que permite pensar a relação homem-cidadão no processo de formação do homem autêntico e do cidadão legítimo. Neste contexto, o pacto social representa esse ato de transformação do estado de natureza para o estado civil, que denota esta dupla condição do homem dentro da ordem civil. A legitimidade deste processo é conferida, sobretudo, à preservação da liberdade do homem na ordem civil quando este assume a figura de cidadão. O tema da liberdade cumpre o papel de vincular as discussões que discorrem sobre a condição elementar que tanto sustenta e legitima as convenções como resguarda o homem da sua degeneração, e por fim, pode nos ajudar a compreender a relação de tensão entre homem e cidadão dentro da proposta pedagógico-política de Rousseau.

Para nós, tornou-se indispensável esta passagem realizada pelo estágio que antecedeu a instituição do estado civil, pois tão importante quanto resguardar a autenticidade do homem no processo de desnaturação, é não violar a sua liberdade diante da transformação a que se submete na ordem civil, seja de ordem externa, na esfera político-jurídica, seja de ordem interna, na esfera psicológica-moral. Respeitadas as devidas peculiaridades, a aproximação entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social* é não apenas possível como também necessária nesta empreitada. Não se trata de efetuar a passagem do homem natural para o homem civil no plano histórico, haja vista que as referidas obras se encontram em planos teóricos distintos, mas sim de subsidiar a construção dos princípios do direito político colocando em contraste as possíveis relações

estabelecidas entre as figuras do homem no estado de natureza e no estado civil. O que se espera é sanar as dificuldades encontradas no *Contrato Social* no que se refere à formação do cidadão que não ocorre somente em vista do aspecto jurídico, mas também no aspecto moral. Na expectativa da vindoura condição para a formação do cidadão dentro da ordem política, há que se apresentar o que deve ser o homem, de modo a respeitar, portanto, sua autenticidade e liberdade. A afirmação de Cassirer reforça nossa compreensão de que é possível aproximar homem natural e homem civil, ainda que estejam em planos teóricos distintos na filosofia de Rousseau:

Todo o interesse de Rousseau e toda sua paixão fazem parte de um modo ou de outro da doutrina do homem, mas ele compreendeu agora que a questão “o que o homem é” não pode ser separada da questão “o que ele deve ser”. (1999, p. 64)

No fim do *Segundo Discurso*, Rousseau abre o caminho para a consideração dos princípios do direito político, que entram em contraste com o que representa a condição do homem desamparada pela natureza e na ausência de uma condição substitutiva à altura. Wilson Paiva descreve, sucintamente, a via pela qual se desenrola a constituição do homem civil:

Após o pacto, ambas as partes voltam a ser um só corpo cujo objetivo comum deve ser o de sua preservação e de seu bem-estar. Tanto no pacto matrimonial quanto no pacto social a responsabilidade, a utilidade e a convivência são atributos ou requisitos mínimos para o sucesso do empreendimento. Não são definitivamente atributos de quem vive só, bastando-se a si mesmo, pois admitida a sociedade, trata-se agora do homem civil, totalmente comprometido com o outro, e não mais da figura adâmica do estado de natureza. Afinal, o homem civil tem diante de si não apenas uma realidade física, mas também uma realidade moral cuja conservação depende de sua própria responsabilidade e, por conseguinte, da ação conjunta dos contratantes. (2005, p. 66)

Tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Contrato Social* encontramos a discussão acerca de como a vida social condiciona a liberdade do homem, especialmente, como a restringe ou lhe confere outro caráter; segundo Rousseau, à humanidade aviltada de sua liberdade “degrada-se o ser” (1978a, p. 275). Essa atenção dispensada à questão da liberdade se deve ao fato dela tangenciar tanto o aspecto moral quanto o aspecto jurídico, o que para nós desvela a tensão entre homem e cidadão, e na ordem civil tem que ser analisada sobre o problema da obrigação.

A vida social que se desenvolve a partir da Idade de Ouro descortinou a vulnerabilidade da unidade da comunidade política no que diz respeito ao ordenamento que rege a convivência entre os membros. Vítima de si mesma, a humanidade se vê na situação mais deplorável a que viria se submeter, uma escravidão consentida que desvela não apenas ilegitimidade das relações políticas, mas principalmente a corrupção da humanidade. Os prejuízos decorrentes do engodo se voltam para a questão da obrigação, pois ainda que os homens venham submeter uns aos outros por intermédio da força, constituindo entre si uma relação de escravidão, este estado é ilegítimo. Pois o que mantém este estado não é consentimento entre as partes, mas o interesse e a força. Ora, de acordo com a teoria da consciência de Natália Maruyama, obrigação e força se repelem. Ela explica que, desde a perspectiva rousseuniana, a força não produz obrigação, pelo contrário, toda obrigação advém do livre consentimento de cada um. Posto isto, importa destacar que, segundo Maruyama, é de maior relevância pensar o problema da obrigação do que o da soberania:

O problema político, para Rousseau, situa-se menos na questão da soberania, ou seja, na caracterização daquele que detém o poder soberano, mas, sobretudo, na questão da obrigação. Não é suficiente supor que é o povo que detém a soberania. É preciso que ele tenha a capacidade de obrigar-se a si mesmo, ou seja, que saiba impor a si mesmo as leis, os princípios e as normas do corpo político como uma obrigação. (2001, p. 106).

A obrigação indica a dificuldade de se pensar o ordenamento jurídico a partir do aspecto moral, representando um importante tema para os estudos acerca do direito político, especialmente ao se pensar na questão da liberdade. Segundo Rousseau: “É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres.” (1978a, p. 278). Aqui fica evidente não somente o grau de degradação a que se submeteram os homens, mas principalmente a primazia e relevância de enfrentar a problemática da obrigação, onde os homens se convenceriam livremente à aceitação da privação de sua liberdade. Em nossa opinião, esta conduta representa o apogeu da corrupção humana no limiar da formação do cidadão ilegítimo. Percebemos que o ataque frontal à essência da humanidade está na base da má formação do estado civil, culminando no despotismo como a pior forma de degradação que pode ser debitada do processo civilizatório.

Rousseau, no *Contrato Social*, esforça-se por definir a natureza do contrato e apontar as condições para a prosperidade das relações sociais na ordem civil. Uma vez que o homem civil não usufrui da independência da qual gozava o homem natural do estado de natureza, encontra-se determinado por compromissos mútuos, ele deixa de se orientar exclusivamente pela voz da natureza, pois precisa também voltar-se para o bem comum. Diante disso e dado tal estado de relações, o homem civil, ao fazer uso de suas atribuições próprias da vida social (a qual detém caráter artificial e materializa-se na convenção dos termos que a rege), volta-se para o bem comum tendo o cuidado com sua vida partilhada com os demais signatários do contrato social. Neste caso, falamos da manifestação das luzes e da moralidade na parametrização das relações sociais e das convenções. Interessa-nos investigar, então, qual é o papel dos atributos próprios do homem civil no processo de constituição do estado civil, e em que medida seria determinante à sua legitimidade, ou seu contrário.

Por fim, ao cumprir o percurso de análise do desenvolvimento do homem balizada pela contradição entre o homem natural e o homem civil, o que notamos é que a referida oposição não está na ordem do processo de passagem do estado de natureza para o estado civil. O que temos é uma contradição entre o que o homem é e o que ele se tornou, podendo ser ponderada em virtude da proposta pedagógico-política de Rousseau por meio de uma reconfiguração da condição humana, termo este cunhado por Wilson Paiva em sua tese de doutoramento¹⁷, que diz:

A tarefa da condução do homem natural a homem civil é, dessa forma, uma arte pedagógica na qual reside o primor da reconfiguração. O novo homem que a educação pode formar, como a estátua de Glauco, não terá seus traços originais totalmente restaurados, uma vez que a corrosão social foi um tanto quanto profunda, mas também não será uma figura monstruosa, disforme ou que em nada lembre a sublimidade do homem que a natureza criou. O homem, fruto do projeto educacional pensado por Rousseau, será o homem da cultura, resultado do esforço artístico, mas sob a medida mínima que o processo da desnaturação puder operar. [...] Ou seja, a possibilidade de desnaturar o homem de forma que a civilidade não abafe a natureza e que a natureza dê outro tom a civilidade, humanizando-a e aproximando-a dos propósitos originais inscritos pela natureza nos corações humanos. (2010, p. 131)

¹⁷ PAIVA, Wilson Alves de. *Da reconfiguração do homem: um estudo da ação político-pedagógica na formação do homem em Jean-Jacques Rousseau*. 2010. 230 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

O referido termo é usado, sobretudo, em referência ao Emílio, mas nos indica um caminho pedagógico a se seguir para a formação do homem civil do *Contrato Social*, especialmente no que diz respeito à desnaturação legítima do homem.

Ainda pensando nesse processo, é importante ressaltar que a liberdade natural permite ao homem sair da ordem natural; a ele é dada a possibilidade de engendrar outro estado de vida para si, seja em consonância com sua natureza ou não. Por sua vez, a liberdade civil introduz o homem no plano das convenções para constituir um estado civilizado, regido por leis legítimas. Considerando uma possível relação contígua entre homem e cidadão, o panorama que dispomos para o exercício da liberdade civil através das convenções deve acolher ambas as figuras, do homem natural e do homem civil, reconfigurando no homem civil os propósitos da natureza na medida do possível. Retomando a questão que tem norteado o caminho trilhado em nosso estudo, sobre a escolha entre formar um homem ou cidadão, ela pode ser transcrita sem prejuízos e lhe dando sentido, de agora em diante, nestes termos: o que deve ser o homem? Já reunimos informações em bom número para levantar a figura do homem natural exposta por Rousseau. Também verificamos a desfiguração desse homem, visível em suas sucessivas transformações. Resta-nos apontar o que ele deve ser, levando em conta a dimensão artificial aberta pelo estado civil que não é necessariamente contrária ao estado de natureza.

2.3 – Do cidadão ao Soberano: O ápice da dimensão humana

Não cometeríamos nenhum exagero em apontar o *Contrato Social* como o expoente mais precípuo da filosofia de Rousseau, onde podemos entender o resultado de todo esforço intelectual por ele empreendido. Apesar do cuidado que devemos ter ao relacionar as diversas obras de Rousseau, nos apoiamos no raciocínio de Lourival Gomes Machado para que possamos vislumbrar a tecitura realizada nesta aproximação. Na introdução do *Contrato Social* ele nos diz: “[...] a concepção política de Rousseau dependia, para estruturar-se completamente, dos progressos que fizesse no ‘estudo histórico da moral’.” Logo a seguir ele afirma:

[...] circula o *Discurso sobre a Desigualdade*, denunciando um grande progresso e mesmo uma reelaboração das ideias anteriormente expostas no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Entrevê-se em muitas passagens e afirma-se na última parte um esboço dos principais problemas do *Contrato Social*. (1978c, p. 4)

Além disso, anteriormente, o comentador também estabeleceu uma relação entre o *Emílio* e o *Contrato Social*. Segundo ele, Jean-Jacques Rousseau “desejava ter no *Emílio* uma espécie de termo conclusivo de suas ideias sobre a educação e, ao mesmo tempo, um elemento prenunciador do *Contrato Social*.” (1978c, p. 3). Desta monta, consideramos ser negligente qualquer leitura da filosofia política de Rousseau desconexa com a construção conceitual do homem realizada no plano histórico-hipotético precedente à constituição da ordem civil, analisada e criticada em suas principais obras anteriores. É válido também esclarecer que o *Contrato Social*, tal como conhecemos, representa uma redução dos planos de Rousseau, visto que pretendia elaborar uma obra intitulada *Instituições Políticas*, da qual o *Contrato* seria uma parte, para desenvolver sua teoria política buscando provavelmente a forma mais acabada e elevada do desenvolvimento das potencialidades do homem.

A institucionalização da vida política representa o fruto do artifício humano, no qual reconhecemos, de um lado, um movimento de interiorização que visa julgar os próprios interesses, de outro lado, um movimento de exteriorização para avaliar o interesse comum que reúne todos os indivíduos do corpo coletivo. Esta dinâmica parece apontar para a consolidação do vínculo entre a natureza humana e o corpo político, segundo Natália Maruyama a descreve:

É com vistas na concepção de natureza como esfera do indivíduo isolado, bastando-se a si mesmo, guiado unicamente pelo instinto de sobrevivência, que Rousseau propõe essa interiorização, esse “voltar-se a si mesmo”, que é fundamental para que Emílio se distancie das opiniões e preconceitos de sociedade e atente para suas necessidades reais. Mas no momento em que Emílio atinge uma idade em que é preciso introduzi-lo nas relações sociais, Rousseau passa a destacar, ao contrário, sua capacidade de estender seu “eu” para fora de si mesmo, o que, para Burgelin, constitui a “sensibilidade moral” do homem. (2001, p. 102-3)

O homem que outrora era tudo para si mesmo no estado de natureza, passará a fazer parte de um todo maior através do pacto associativo, Esta integração implica na elevação de um corpo político dotado de vontade e personalidade própria, constituído por cada indivíduo contratante. Neste sentido, a

relação cidadão-Estado, de agora em diante, representa a dimensão humana dentro da ordem civil. Segundo Rousseau:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto por tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. (1978c, p. 33, grifo do autor)

Diante da formação do corpo político, daquilo que o constitui, acreditamos que a vinculação entre o particular e o comum é uma questão digna de atenção. Sua análise se faz necessária na medida em que observamos a extensão do eu individual ao eu comum como o processo de formação do cidadão, e que nos remete à teoria política rousseauniana.

Essa interpretação acolhe a abordagem moral discutida acerca da teoria da consciência e nos ajuda a lidar com o paradoxo recorrente no pensamento de Rousseau que diz respeito, neste capítulo, à uma questão fundamental: “Só se pode falar de uma verdadeira unidade do Estado se os indivíduos se integram nesta unidade e desaparecem nela.” (CASSIRER, 1999, p. 53). Cassirer não se inclina à qualquer interpretação despótica, mas discorre acerca de uma compreensão da liberdade que serve como chave para entender o desenvolvimento da natureza humana sob a condição civil, e nos direciona à distinção entre liberdade natural e liberdade civil abordada anteriormente: “Para ele (Rousseau), liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Ela se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo.” (1999, p. 55). A integração do indivíduo na unidade do corpo coletivo somente se efetuará de modo legítimo por intermédio da vontade geral, pois seu efeito integrador percorre o caminho da liberdade. À teoria do *Contrato Social*, em nossa opinião, se impõe uma ponderação para que o corpo político composto pelo indivíduo não se constitua como um elemento absolutamente exterior ao homem, onde aquele viria determinar a extinção deste. A proposta política de Rousseau não se presta a velar o indivíduo, pelo contrário, o eleva a tal ponto que se possa entrever o interesse geral tanto na parte quanto no todo. Portanto, o cidadão rousseauniano deverá comportar a extensão do eu que constitui o corpo político.

A perspectiva de abertura do *Contrato Social* nos traz a figura do homem natural como referência para a construção da ordem civil. Segundo nota de

Lourival Gomes Machado: “Rousseau parte, pois, do conhecimento profundo e genérico do homem para estabelecer as regras da organização consciente da sociedade.” (1978c, p. 21, nota 6). É válido ressaltar que entendemos o homem natural como homem geral ou genérico, este que fora buscado durante toda a análise do homem vivendo no estado de natureza, sendo encontrado nas investigações sobre o homem tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Emílio*. Sabemos que para tratar das questões próprias da ordem civil não se deve descartar o caráter pré-social abordado durante nossa análise do desenvolvimento humano, pois a natureza humana possibilita uma convivência cooperativa que visa o bem-estar dos indivíduos. Neste sentido, a desnaturação do homem, que o leva a assumir a condição de cidadão, ocorre de forma legítima ao se constituir o corpo político a partir da possibilidade de socialização do homem autêntico.

Apesar dos nossos esforços de vinculação entre o homem natural e o homem civil, é assaz importante separar, na teoria do contrato social, aquilo que faz referência à esfera psicológica daquilo que faz referência à esfera jurídica. Como defende Derathé: “Na teoria do contrato social, o aspecto psicológico do problema não se encontra de modo algum confundido com seu aspecto jurídico.” O ilustre comentador suíço, em tempo, convenientemente nos traz uma distinção que nos ajudará na ponderação a que nos propomos, entre a origem e o fundamento da sociedade civil: “A primeira é o fundamento psicológico da união, o que a torna possível, enquanto o segundo é o fundamento jurídico da autoridade política, o que a torna legítima.” (2009, p. 261). Em nosso entendimento, a referida separação não significa que esta ou aquela esfera se sobreponha uma a outra, pelo contrário, se amparam, sendo esta relação de cumplicidade a sustentar nossa leitura. Assim, consideramos pertinentes perguntas prévias ao pacto de associação, como: O que justifica a constituição de um povo? O que une as pessoas?

A legitimidade da constituição do estado civil não está apenas respaldada pelo aspecto jurídico, nos remete também às questões de origem da sociedade civil. Rousseau demonstrou que, ocasionalmente, foi a proteção da propriedade privada que motivou os primeiros pactos associativos. Entretanto, entendemos que não se pode tomar tal motivação como fundamento da constituição do estado civil legítimo, pois, como visto anteriormente, instituiu a desigualdade entre os homens através de um engodo, que os levou a negligenciar o verdadeiro

motivo da aproximação entre si, a saber, o interesse comum entre os indivíduos. Não pode ser legítima nenhuma ordem civil que privilegie interesses privados em detrimento de interesses comuns e compartilhados por aqueles que a constituem.

A preocupação com a legitimidade nos parece abranger a proposta pedagógico-política de Rousseau. A constituição de um estado civil legítimo passa obrigatoriamente por um ato de convenção realizado entre os membros contratantes, isto é, o pacto de associação. Dois aspectos têm relevante papel para que possamos compreender a legitimidade requerida à instituição do estado civil: o psicológico e o jurídico. Uma vez que acreditamos não ser evidente este vínculo, consiste uma das grandes dificuldades alinhar estes aspectos levantados, entretanto, o que fora apresentando acerca da teoria da consciência nos auxilia a vislumbrar uma possibilidade de contato, especialmente através da relação entre o plano moral e o político abordados até aqui. Nossa expectativa é a de superar uma possível leitura legalista a se realizar a partir do pacto associativo.

Entendemos que o *Contrato Social*, que contempla tanto o aspecto psicológico quanto o jurídico, apresenta em seus princípios elementos que fazem referência ao que é próprio do homem, e imprime na condição civil a possibilidade do desenvolvimento da natureza humana. Pois parece ser notório que Rousseau discorre acerca da fundamentação jurídica do estado civil, contemplando tanto a dimensão artificial representada pela figura do cidadão quanto a dimensão natural, representada pela figura do homem natural, unindo o interesse e a utilidade ao direito e a justiça. A constituição do estado civil legítimo, entendemos, diante do que já foi amplamente exposto, se sustenta tanto na sua origem (motivações psicológicas apreendidas por meio da análise histórico-hipotética) quanto no seu fundamento (princípios jurídico-políticos). Tal modo de conceber difere dos demais contratualistas. Derathé nos chama a atenção para uma confusão que parece existir no modo de compreensão dos pensadores da escola do direito natural ao não distinguirem o plano histórico-hipotético, que trata da origem do estado civil, do plano dos princípios, que trata da fundação do mesmo. No tocante aos partidários da teoria do contrato, Derathé contribui para evidenciar e esclarecer que tipo de vínculo existe entre o aspecto psicológico e o jurídico:

Contudo, se podemos reprovar os partidários da teoria do contrato por terem confundido o fato com o direito, a origem com o fundamento das sociedades políticas, é preciso todavia render-lhes justiça por terem tomado o cuidado de distinguir os *motivos* que levaram os homens a renunciar à sua independência natural, para se submeterem a uma autoridade comum, do *ato*, ou da *convenção* que torna essa autoridade legítima. Na teoria do contrato social, o aspecto psicológico do problema se não encontra de modo algum confundido com seu aspecto jurídico. [...] Essa dualidade de pontos de vista reencontra-se em Rousseau, que, por sua vez, distingue entre os motivos da associação e o pacto que a realiza no plano jurídico. É por isso que ele pôde, sem se contradizer, conferir alternadamente ao corpo político, como seu fundamento, a *utilidade comum* e o *contrato social*. A primeira é o fundamento psicológico da união, o que a torna possível, enquanto o segundo é o fundamento jurídico da autoridade política, o que a torna legítima. (2009, p. 260-1, grifo do autor)

A engenharia necessária para construir uma forma de organização dos indivíduos que, ao mesmo tempo, atenda homem e cidadão, projeta um ousado plano de liberdade sustentado pela concepção rousseauiana da soberania popular. Enquanto uma obra de princípios do direito político, o *Contrato Social* reúne as considerações resultantes da investigação do desenvolvimento histórico-hipotético da humanidade alinhavadas com concepções para uma vida sócio-política adequadas às condições da ordem civil.

A passagem do estado de natureza para o estado civil não se desenvolve por si só, pois a natureza não cumpre a tarefa de executar a transformação do homem natural, apesar de viabilizar tal mudança, ele tende a manter sua condição até que ele seja movido a se adaptar às circunstâncias que venham lhe surgir. Por um ato convencional, o homem consente com a condição da ordem civil, mas a transformação da sua natureza se realiza, ao longo do tempo, por intermédio da mudança de conduta e de hábitos próprios da vida moral. Assim, Pissarra descreve este profundo processo de mudança:

Por meio do contrato social, o homem natural tornou-se um ser moral não mais obedecendo ao instinto mas à razão; da mesma forma, a liberdade individual transformou-se em liberdade civil e as posses em propriedade protegida pela lei, portanto garantida pelo Estado.

O estado civil é um artefato por meio do qual a autoridade política restitui, de forma artificial, a liberdade e a igualdade existentes no estado de natureza. Ao alienar sua liberdade natural por meio do pacto social, o homem deixa o estado de natureza para se tornar um homem civil. (2005, p. 69)

A denúncia de Rousseau contra a sociedade que tem diante de seus olhos retoma o princípio fundamental da natureza humana e vai de encontro ao cenário onde os

homens se encontram encerrados num estado de opressão, ilustrada na célebre passagem em que diz: “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros.” (1978c, p. 22). Mesmo no plano dos princípios do direito político, traz ao campo desta análise jurídica a preocupação com os indícios de possibilidade de socialização elaborados no plano histórico-hipotético:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçai-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade. (ROUSSEAU, 1978c, p. 21)

No início do *Contrato Social* encontramos uma abordagem dos problemas introduzidos no final do *Segundo Discurso*, formando um terreno comum que desvela o imenso esforço e dedicação de Rousseau à problemática referente à liberdade. Segundo Derathé: “Para que a liberdade seja salvaguardada, é preciso que a soberania pertença ao povo.” Logo a seguir, complementa: “Todos os esforços de Rousseau tendem a salvaguardar a liberdade sem por isso enfraquecer a autoridade do Estado, nem comprometer a unidade.” (2009, p. 174). Dado o desafio mais contundente a ser enfrentado no *Contrato Social*, temos por um lado que lidar com a questão psicológica-moral sustentada pelas qualidades naturais do homem, que compõem sua afetividade e dizem respeito à unidade das relações sociais; por outro lado, não sendo suficiente apenas a vivência social para conferir unidade ao corpo político, o estado civil requer que o cidadão possa estabelecer as leis que regem a comunidade sem afrontar sua liberdade. Enfim, o resultado de quaisquer que sejam as intervenções sobre o corpo social, em nossa opinião, convergem para a afirmação de Derathé acerca da solução a ser construída por Rousseau ao longo do *Contrato Social*: “A unidade política parece-lhe a única salvaguarda do Estado.” (2009, p. 175). Liberdade e unidade serão os elementos a serem conjugados em seus princípios do direito político. Desta monta, é assaz importante compreender o pacto que fundará o estado civil ao reunir os homens sobre compromissos comuns. “A ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções.” (ROUSSEAU, 1978c, p. 22-3). Desta distinção percebemos que, em certo aspecto, não se mistura moral e política, o que quer dizer que não há uma relação de causalidade entre tais esferas. Ainda assim, a tensão entre homem e cidadão pode ser analisada através da dificuldade para que o cidadão mantenha sua

liberdade sob a unidade do corpo político, o que não se resolve apenas em vista da soberania popular.

A unidade detém importância indispensável para o corpo político, a tal ponto que o pacto de associação, ato de fundação do estado civil, traz como condição primordial a unanimidade. Se fosse possível existir algum membro em posição privilegiada frente ao corpo político, o estado civil se tornaria insustentável sob o ponto de vista jurídico implicando, justamente, num contrato ilegítimo. Cidadão é aquele que dispõe do seu eu em nome do bem comum, estabelecendo uma relação recíproca de direito entre os membros do corpo político. Neste sentido, segundo Rousseau, as cláusulas do contrato social podem se reduzir a apenas uma: a alienação total. A partir dessa exigência se entrevê a legitimidade proposta no contrato de Rousseau:

Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, pois, 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; o estado de natureza subsistiria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã. (1978c, p. 32-3)

Muito relevante é o efeito da alienação dos indivíduos no contrato social, cujo fim último, em nossa opinião, é resguardar a liberdade, pois, “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”. (ROUSSEAU, 1978c, p. 33). O cidadão rousseauiano assume, dada sua transformação operada pelo pacto social, uma existência parcial e relativa derivada da unidade do corpo político. A liberdade civil determinada pelo contrato social possibilita desobstruir o caminho entre o eu individual e o eu comum, numa relação harmônica entre homem e cidadão, ou seja, permite estreitar os laços entre os homens e construir a unidade do corpo político, sem que com isso sobressaia algum interesse particular em detrimento do comum. O homem civil detém duplo papel diante do Estado: na ordem, ele é denominado cidadão quando assume uma postura ativa, no ato de legislar; enquanto submetido às leis que a si mesmo impôs, denomina-se súdito e deve obediência ao soberano. A liberdade civil tem relação direta com o ato de legislar, e implica o poder legislativo de todo cidadão, o qual determina os direitos e os deveres na ordem civil.

A busca por unidade requer a transformação que irá estender o eu individual ao eu comum. A mudança de condição operada pelas convenções implica no afastamento da ordem natural desenvolvido no limiar da vida social. A legitimidade depende desta transformação radical na condição humana, para qual a sociedade deverá se voltar no processo de formação do cidadão. Derathé discorre acerca do que para nós compõe a proposta pedagógico-política de Rousseau:

Os homens não podem tornar-se cidadãos sem sofrer uma transformação profunda, uma verdadeira desnaturação que os fará passar de sua condição primitiva a uma “condição artificial”. “As boas instituições sociais, diz Rousseau no início do *Emílio*, são aquelas que sabem melhor desnaturar o homem, lhe tirar sua existência absoluta para lhe dar uma relativa, e transportar o *eu* à unidade comum: de modo que cada particular não se creia mais um, mas parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo.” (1984, p. 10)

Observa-se, então, um contraste entre, de um lado, a condição do homem voltada exclusivamente para o cuidado-de-si, sem qualquer laço de dependência em relação aos demais indivíduos, na plenitude da liberdade natural; e do outro lado a condição do homem inserido no enlace de união entre os indivíduos voltados para um estado de relações comuns entre si. Antes de ser uma contradição, tais condições opostas se manifestam mesmo na ordem civil, a relação entre ambas não exclui uma à outra. O homem natural já não existe mais na ordem civil, mas permanece no homem civil alguns de seus traços indelévels, cabendo às instituições sociais a tarefa pedagógica de orientar as qualidades naturais do homem para se adequarem à condição civil. A elevação da condição humana ocorrerá, portanto, quando o amor-de-si puder alcançar o amor à pátria, por exemplo; deste modo, a parte se integrará ao todo, por meio de uma transformação ordenada, que não transgride o que é próprio do homem, antes, se deriva dele. Também Wilson Paiva nos auxilia a esclarecer essa transformação da condição humana:

Assim, como a humanidade optou pela vida civil, torna-se necessário buscar uma forma superior de organização, como fim último da convivência humana. E devidamente adequada à nova realidade em que os homens se encontram, só será legítima a organização que venha a preservar os desígnios da Natureza. A tarefa de encontrar uma forma de associação que proteja a pessoa individual e a pessoa moral, uma vez que o corpo social é composto de ambos os elementos, só pode ser possível através de um tipo de liberdade diferente da natural. O homem civil deve gozar de uma liberdade também civil, portanto convencional. Assim como o homem primitivo tinha liberdade para suprir suas necessidades individuais, o homem civil deve agir livremente a fim de suprir suas necessidades como fração numérica de um todo coletivo. (2005, p. 68)

Para que a transformação da natureza humana ocorra de forma legítima, integrando a parte ao todo, é necessário conferir unidade ao corpo político e preservar a liberdade como princípio elementar da moralidade a ser desenvolvida para a vida coletiva. Parece-nos que a coesão requerida entre os cidadãos dentro da ordem civil não se realiza simplesmente através do compromisso que assumem entre si, com o amparo da obrigação. Assim, concordamos com a análise de Natália Maruyama acerca da necessidade de vínculos afetivos, em nossa opinião, para além das exigências jurídicas próprias do contrato que realizam:

Nesse sentido, desde que é na vida familiar que o homem desenvolve sua sensibilidade natural, permanecida apenas como potência num estado puro e hipotético de natureza, quaisquer tipos de associações entre famílias, baseados ou não em laços convencionais, guardam certa analogia com esse tipo de relação estabelecida entre pais e filhos e entre os dois sexos à medida que necessita, não do ponto de vista da origem, mas do ponto de vista de seu funcionamento, de vínculos afetivos. (2001, p. 51)

Recorremos ao modelo familiar, pois Rousseau mesmo o retoma como referência para pensar na boa convivência social no *Contrato*, assim como na juventude do mundo no *Segundo Discurso*. O modelo familiar analisado no curso de socialização dos homens nos mostra que a relação de cumplicidade vivenciada entre os membros do grupo familiar, além de conferir unidade entre seus membros, não entra em contradição com as condições anteriores à socialização, a saber, o cuidado-de-si e a liberdade, das quais não poderiam se despojar sem incorrer em seu próprio prejuízo. A construção de vínculos afetivos entre os homens está relacionada ao desenvolvimento da sensibilidade e das qualidades primordiais do homem que dizem respeito à sua natureza, segundo a natureza humana. A pré-moralidade do homem natural indica justamente a sensibilidade como prenunciadora da possibilidade de socialização entre os homens. Pensar na formação moral do homem na ordem civil, tendo em vista a necessidade de unidade, é antes de tudo pensar no desenvolvimento da sensibilidade humana. O espírito cívico sustentado pelo amor e dedicação à pátria depende diretamente da compreensão do estreitamento dos laços de união entre os cidadãos, o que nos leva a entender que a transformação requerida para a formação do cidadão não deve afrontar quesitos elementares da natureza humana, oriundos da sua sensibilidade. Os sentimentos pré-morais do homem natural detém um caráter voltado para si, ao mesmo tempo em que apresenta uma tendência à sociabilidade.

A partir da possibilidade de estabelecimento de uma vida comum entre os indivíduos numa sociedade legítima, nos remetemos ao terreno da consciência para analisar a expansão que retira o homem da esfera particular e o introduz à esfera pública, operada pelo desenvolvimento dos sentimentos pré-morais que elevam o homem para a esfera moral na vida em sociedade. Neste sentido, nos voltamos para a temática da vontade como o anteparo que sustenta a ordem civil legítima, conforme nos indica Natália Maruyama:

A consciência individual jamais é considerada por Rousseau como algo que fecha o indivíduo em si mesmo, mas, ao contrário, é o que nele expande seu ser e sua vontade para além de seus interesses imediatos e particulares e o permite considerar uma vontade impessoal, a vontade geral, como sendo a sua própria vontade. (2001, p. 107)

As mudanças provenientes da expansão do eu-individual para o eu-comum constituem a moralidade, isto é, “[...] a passagem do estado de natureza ao estado civil opera uma verdadeira metamorfose. Tornando-se cidadão, o homem torna-se capaz de usar sua razão e de elevar-se à vida moral [...]” (DERATHÉ, 2009, p. 183). O desenvolvimento da razão não implica em oposição aos sentimentos, pelo contrário, ela deverá refletir os princípios da natureza humana. O ordenamento civil se torna precário sem o suporte elevação da condição humana através do desenvolvimento realizado no âmbito da moralidade em cooperação com as luzes despertadas na vida social. Portanto, concordamos com Natália Maruyama, e defendemos que para a superação da contradição entre homem e cidadão: “É preciso cultivar a natureza e não depravá-la.” (2001, p. 32). Entendemos sob a ótica de Maruyama que, ao falar em moralidade, nos remetemos à teoria da consciência, através da qual teremos condições de relacionar sensibilidade e racionalidade:

Para Rousseau as sensações por si mesmas são incapazes de estabelecer relações. Elas só nos apresentam os objetos separadamente, enquanto a razão os compara e nos apresenta suas semelhanças e diferenças. (2001, p. 58)

Da proposição da teoria da consciência podemos afirmar que a relação entre a sensibilidade e a racionalidade é intrínseca:

É o sentimento interior, sentimento da consciência, que detém no pensamento de Rousseau o privilégio de conferir unidade ao sujeito moral. A evidência da consciência relativa à existência de um “eu” que sente e que é o mesmo em todos os momentos, é o ponto de partida de todo conhecimento humano. (MARUYAMA, 2001, p. 59)

Diante de tal entendimento, justificam-se as críticas inflamadas de Rousseau ao progresso das ciências e das artes em relação à vida moral. O esvaziamento do juízo moral, provocado pelo desacordo entre a sensibilidade natural e a determinação das luzes do homem, implica na desordem manifesta no Estado ilegítimo que ele tinha diante dos olhos. Neste sentido, o cultivo da natureza contribui para a instituição do estado civil ordenado à luz de uma vontade esclarecida e autônoma, a moralidade será capaz elevar a consciência individual até a coletiva. Compreendemos que a partir de uma relação intrínseca entre os sentimentos e a razão é possível o ordenamento civil sem a degeneração do homem, segundo nos indica Natália Maruyama:

A razão, sem os princípios da consciência, é impotente. [...] Com o auxílio da consciência, a razão deixa de se limitar à mera descrição das leis da natureza, para postular uma ordem universal e inteligível, sem a qual não seria possível o conhecimento. Conhecer para Rousseau é ordenar. (2001, p. 60)

Neste mesmo sentido, vale a pena retomar mais uma vez às palavras de Derathé: “Vê-se então que, por sua vez, Rousseau acaba fazendo da identidade de natureza o verdadeiro fundamento da sociabilidade. [...] quando fala da identidade de nossa natureza, Rousseau a entende sobretudo como nossa qualidade de ser sensível”. (2009, p. 227). Quanto mais é dada aos homens a condição de se integrarem no corpo político, tanto mais se cumpre o estatuto próprio do contrato social. No decorrer da vida política, com a exceção do pacto de fundação, haverá o contraste entre uma vontade particular, referente aos interesses do indivíduo, e uma vontade geral, referente ao interesse comum do corpo político; a dissidência leva ao enfraquecimento da unidade da vida social e do ordenamento jurídico. Se a natureza humana corrobora para a convergência dos diversos interesses que se colocam em confronto no palco das decisões políticas, devemos entender que a legitimidade requisitada para a constituição do estado civil toma essa mesma natureza como simulacro. O recurso à sensibilidade não se mostra menos necessário que o recurso à razão. A sensibilidade tem o papel de introduzir o homem na vida moral em cooperação com a racionalidade, na medida em que a razão toma como medida para seus postulados éticos os juízos formulados na consciência.

A dificuldade de consenso entre os membros do corpo político é inerente da tensão própria da relação entre homem e cidadão. Enquanto busca os

princípios do direito político, o contrato social representa uma escala que irá determinar a condição para que os homens possam se encontrar na figura do soberano, constituindo desta maneira um estado civil forte, sem enfraquecer seus membros em suas individualidades. A forma ideal proposta por Rousseau para um estado civil legítimo é a república, onde os cidadãos podem usufruir de uma vida social voltada para o bem comum, em que todo ardor consagrado à sua pátria representa uma intensa relação consigo mesmo, levando os homens ao seu fim último que é a felicidade. Desta monta, temos diante de nós a principal dificuldade que induz muitos dos estudiosos de Rousseau a questionar a validade e efetividade de sua teoria política, denominada de utopia da soberania popular.

Tendo o homem reunido as condições para adentrar à ordem civil, assumindo sua cidadania, resta-nos investigar como se organizam as relações entre os indivíduos no modo de vida socializado, à luz dos efeitos legítimos que o pacto proporciona. Imediatamente após a realização do pacto de associação, com o surgimento do corpo político, o homem na condição de cidadão já não pode mais se guiar pela lei natural, tampouco se valer do direito natural no ordenamento de suas ações e relações. O que outrora fazia jus ao homem no estado de natureza, sua força e vigor físico que lhe garantia sua preservação e bem-estar, na condição civil se mostra desprezível. No estado civil, o cuidado estrito e prioritário voltado para si mesmo não se sustenta sob os compromissos comuns convencionados entre os homens, o dever para com a comunidade é o que melhor orienta a força da obrigação, e somente o imperativo da lei garante a prosperidade do corpo político, colocando-o a salvo das desigualdades físicas, morais e políticas. Desta monta, tanto o direito como a liberdade natural, que davam ao homem um direito ilimitado a tudo que estivesse ao seu alcance para o cuidado-de-si, na ordem civil deverão se converter em direito e liberdade civil, respectivamente.

Apesar da apologia à natureza consistir a tônica de nossas investigações, não deixamos de admitir que Rousseau soubesse reconhecer a grandeza do homem também através do desenvolvimento de suas aptidões artificiais. O *Contrato Social*, a partir da investigação dos princípios do direito político voltada para o dever ser, oferece um ideal de sociedade-artifício respaldado pelo cenário paradisíaco da relação homem-natureza. Se antes a existência do homem era condicionada à natureza, agora a do cidadão é condicionada ao Estado. Na

medida em que o artifício logra êxito em assumir o papel da providência, a proposta pedagógico-política é dotada do sentido de elevar o homem a uma condição tão feliz e duradoura como era no estado de natureza, senão melhor. Notadamente, como fora exposto anteriormente, o que faz a existência do homem natural feliz e próspera, necessariamente não o fará para o cidadão. Enquanto olhamos para o homem natural e enxergamos de forma clara e límpida a natureza, ao olhar para o cidadão veremos evidentemente o Estado, em suas condições distintas.

Apenas a moralidade não é suficiente para sustentar a teoria do contrato social, cabe ao cidadão o pleno exercício da soberania popular. A liberdade na ordem civil só será efetiva quando o indivíduo puder seguir os seus próprios ditames de forma consciente, no exercício da sua razão. Há que se transcender seus interesses imediatos e ir ao encontro do outro, em busca da utilidade comum na qual subjaz o dever consigo mesmo e para com os demais. A moralidade construída a partir do compromisso recíproco implica, então, na descontinuidade do instinto natural do homem de se voltar apenas para si, possibilitando a vida política que visa a liberdade e o bem comum. O liame entre os homens não se consolida a partir da força. Sem o direito para regular suas relações, todos ficariam a mercê de poderes ilegítimos, dos quais não derivam deveres nem obrigações, facilmente propiciam a opressão. O direito civil só poderá emergir de uma relação de liberdade e igualdade entre os homens, onde todo o dever advém da auto-obrigação. Destarte, é no âmbito da consciência que se desenrola os processos de escolha e de adesão livre aos deveres, culminando na obrigação em segui-los. Mais necessária se faz uma condução política como a proposta pelo *Contrato Social*, a partir da fórmula do pacto de associação em que o cidadão, sendo fruto de desnaturaçãõ legítima, encontra-se fortalecido pelo corpo político, agora desamparado das leis naturais e do direito natural.

Nossa intenção até aqui foi firmar o terreno sobre o qual Rousseau propõe o pacto de associação legítimo. Somente do solo da liberdade fecundará os princípios do direito político a serem convencidos entre os homens, estes que, em suma, têm por finalidade constituir a unidade do corpo político. Rousseau resume a problemática acerca da obrigação na seguinte citação em que diz: “Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda autoridade

legítima existente entre os homens.” (1978c, p. 26). A grande questão está em como fazer com que os homens, ao se associarem, possam se despojar de sua condição outrora benfazeja e ganhar em seu lugar outra condição que corresponda à anterior. Somente se preservada a natureza humana, o pacto de associação logrará êxito, conferindo legitimidade ao estado civil. Ora, se chegamos ao ponto em que foi preciso unir forças e formar um corpo comum, não é contra a ordem natural que se levanta a sociedade, mas sim em seu favor. Rousseau salienta que:

Renunciar à liberdade é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. (1978c, p. 27)

Este é o desenho da utopia da soberania popular. Mas instituir as regras de convivência social pressupõe, antes de qualquer ato, a condição de liberdade na relação entre os indivíduos, possibilitando a real obediência aos deveres, e garantido a prosperidade da comunidade através da elevação do bem-comum sobre o particular.

Sob a perspectiva em que trabalha Rousseau, somos levados a pensar na liberdade voltada para a constituição do corpo comum, numa visão que vai além do mero interesse individual. Tendo compreendido o caráter da liberdade na constituição da sociedade, especialmente no ato de associação, entendemos também o caráter da sociedade que muito difere de agregação. A verdadeira sociedade é fruto da associação entre homens livres em vista de um bem-comum, pois nela encontra-se um povo, com identidade própria, mesmo que derivada da pluralidade de contratantes. Rechaça-se, então, a relação entre desiguais que conduz os homens à escravidão. Assim, Rousseau ressalta que “Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade.” (1978c, p. 30). Tendo em vista a formação do corpo político, coeso e soberano, como já visto, exige-se que o pacto associativo seja unânime entre seus contratantes, exigência fundamental para a constituição do povo no qual cada cidadão corresponderá a uma fração igual deste todo. Assim, temos em definitivo a superação da individualidade característica do estado de natureza e a emergência da coletividade.

Para cumprir com a análise empreendida neste trecho da dissertação, dispomos o homem civil entre dois papéis: no primeiro, ele assume uma posição ativa, no outro, uma posição passiva. Trata-se justamente de seu papel legislativo, pelo qual constitui o poder soberano do Estado. Ao se dar leis, o homem civil faz uso de sua liberdade ao mesmo tempo em que determina para si compromissos voltados para o bem comum. Uma vez que tantos são os interesses, vontades e forças quantos são os indivíduos e grupos constitutivos do corpo político, somente um poder que reúna em torno de si a força e o direito de cada um destes e se sobreponha eles, pode lhes garantir a unidade. A importância depositada na unidade do corpo político se deve justamente à compreensão de que a tensão entre homem e cidadão está dissipada na complexa composição e funcionamento desse corpo, o qual Rousseau descreve no verbete “Economia (Moral e política)”:

O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado um corpo organizado, vivo e semelhante ao de um homem. O poder soberano pertence à cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, princípio dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, dos quais os juizes e magistrados são os órgãos; o comércio e a indústria e a agricultura são a boca e o estômago, que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que uma sábia economia, cumprindo as funções do coração, faz com que distribua alimento e vida por todo corpo; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem a máquina mover-se, viver e trabalhar, de modo que não se pode ferir nenhuma de suas partes sem que logo uma impressão dolorosa seja levada ao cérebro, se o animal estiver com saúde. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2006, p. 87)

O cidadão representa uma parte constitutiva desse corpo, de modo que a dimensão deste consiste na amplitude da natureza humana operada pela transformação de uma existência simples e natural para uma complexa e artificial. Noutro ordenamento, ilegítimo, certamente esse aparato desmoronaria. A longevidade do corpo político pensado neste modelo irá depender, absolutamente, do bom funcionamento desta constituição:

O corpo político é, pois, também, um ser moral que possui uma vontade. Esta vontade geral, que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado, em relação a eles e ao próprio Estado, a regra do justo e do injusto [...]. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2006, p. 88)

A dinâmica que regula o papel do homem civil dentro do corpo político contempla tanto a liberdade do homem que adota a cidadania como condição e se faz responsável pela instituição da república, quanto a soberania que implica na submissão destes homens ao estatuto das leis erigidas pela vontade geral que rege

suas vidas e determina sua existência. Acerca da formação do corpo político, nos diz Rousseau:

Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado. (1978c, p. 33-4, grifo do autor)

Assim, o homem civil, este ser que é parte do corpo político, detém esse duplo papel, ora como cidadão, ora como súdito. A posição do cidadão é bastante confortável diante do que discorreremos acerca da natureza humana e da condição civil, o mesmo não se pode dizer do homem civil quando está na posição de súdito, pois desta relação de submissão erroneamente decorrem interpretações equivocadas quanto à concepção política de Rousseau. Tais interpretações consideram o *Contrato Social* como uma afronta à conjuntura de sua obra, principalmente, ao defender uma conduta patriótica que conduz os homens à exaltação do Estado, desenvolvendo cada vez mais um espírito cívico, voltado para o bem-comum e glória da nação. O equívoco destas interpretações decorre de elas não considerarem que o trajeto desenvolvido pela socialização dos homens os coloca num estado de vida em que, analogamente aos sentimentos que faziam do homem natural um ser em intensa e íntegra relação consigo mesmo, o homem civil desenvolve um espírito que se volta para o corpo político numa relação intrínseca, seja como cidadão, seja como súdito.

Do ponto de vista estritamente jurídico, a soberania confere a identidade do corpo político diante dos membros contratantes e das demais nações com quem venha se relacionar. É a expressão da autoridade legítima constituída pela vontade geral e a condição primordial para o exercício da legislatura política, base de todo o direito civil republicano. Mas é no aspecto moral que poderemos perceber o papel da soberania para alcançarmos o ápice da dimensão humana, concebendo o pleno desenvolvimento do homem na condição civil. Para tanto, devemos fazer uma última parada para analisar o funcionamento do exercício legislativo através da vontade geral, e por fim ponderar a contradição entre homem e cidadão através do esclarecimento da tensão que emana de tal relação.

Uma vez que o cidadão é parte de um todo maior, compete-lhe observar o todo em suas deliberações, posto que sua existência já não se justifica mais em si próprio, mas sim na convergência dos interesses diversos que dizem respeito à vontade geral. Neste sentido, a soberania detém grande importância na filosofia política de Rousseau, está diretamente relacionada ao atendimento das necessidades do corpo político formado pelos cidadãos e, por consequência, dos próprios cidadãos, pois tais necessidades são íntima e necessariamente dependentes, conforme afirma Rousseau:

Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressintam. Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmo homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm. (1978c, p. 35)

A relação intrínseca entre o cidadão e o corpo político implica na harmonia entre os interesses e os deveres. Pois cabe ao cidadão deliberar as leis às quais se verá obrigado a obedecer, afastando assim qualquer a autoridade alheia que ofenda a liberdade humana. Eis porque o soberano não representa uma autoridade estranha aos membros do corpo político, motivo pelo qual não visa nenhum interesse contrário ao dele. Somente a vontade geral permite ao cidadão o exercício da legislatura, pois é ela que indica o objeto comum ao qual o corpo político dirige seu interesse, não competindo ao soberano quaisquer que sejam as questões relativas aos particulares. Enquanto um ser moral, o corpo soberano só pode ser dirigido pela vontade geral. Devido à sua constituição íntegra, não deve sua vontade a este ou aquele indivíduo em particular, assim como seus interesses se voltam para preservação de si mesmo, atendendo ao mesmo tempo o todo e as partes.

Segundo os princípios do direito político, acerca da soberania e da vontade geral, como sendo seus pilares fundamentais, os mecanismos legítimos da ordem civil não constituem grandes dificuldades dentro da teoria política rousseauiana, conforme esclarece o próprio autor:

Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence de modo algum, ao poder legislativo. Baseando-se nessa idéia, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo

mesmo, ou como se pode ser livre e estar sujeito às leis, desde que estas não passam de registros de nossas vontades. (1978c, p. 55)

Deste modo, Rousseau estatui dois princípios fundamentais em sua obra política, o primeiro diz que a república é todo Estado regido por leis; por conseguinte; o segundo diz que todo governo legítimo é republicano (1978c, p. 55). Assim, nos damos por satisfeitos no que concerne ao aspecto político do *Contrato Social*. Falta-nos apenas discutir o aspecto moral, no que tange à questão da soberania e da vontade geral. Para isso importa compreender a questão assinalada por Rousseau: “A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido.” (1978c, p. 56). Tal questão nos coloca diante do confronto entre vontade geral e vontade particular, em sua dificuldade de conciliação quando os interesses do homem não se reconhecem no interesse comum do corpo político.

Como uma forma possível de resolver a contradição entre homem e cidadão, temos que retomar a busca pela unidade do corpo político, da formação da sua soberania, por meio de uma vivência social na ordem civil que esteja voltada para o bem-comum ao mesmo tempo em que preserve a natureza humana, na conjugação entre teoria moral e política. Concordamos com Natália Maruyama, pois ela afirma que

A teoria da vontade geral, com base na teoria da consciência, aponta para a possibilidade de solução da contradição homem-cidadão porque permite ao indivíduo amar a pátria, seus concidadãos, perseguir o bem comum e trabalhar pelo interesse coletivo, sem deixar de lado a felicidade individual, seus interesses pessoais ou o amor por si mesmo. (2001, p. 140)

Rousseau constrói, através do *Contrato Social*, um tratado de devoção à pátria. A relação que o cidadão alimenta com o soberano é de empatia, onde ele pode se ver no todo e transportar o esforço que outrora era exclusivamente voltado para o cuidado-de-si, para a preservação do corpo coletivo, através do desenvolvimento da virtude cívica. Suas qualidades convergem, sobretudo, para a formação da sua cidadania que, quanto melhor for exercida, tanto mais prosperará o corpo político e seus membros. Neste contexto, o soberano é o autor da vontade geral, a qual corresponde ao interesse comum compartilhado por cada cidadão. Isto só é possível se, no âmbito da consciência, ocorrer a extensão da personalidade individual para a figura soberana emanada do corpo político. Desta monta, uma

transformação crucial se lhe impõe na sua condição de vida no estado civil, lhe determinando os atributos elementares de cidadania através do desenvolvimento de suas qualidades pré-sociais ou virtuais para a vida em sociedade.

O homem do estado civil, o cidadão, desenvolve as qualidades inerentes à vida em sociedade e transforma sua natureza, conforme nos indica Rousseau:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do 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. Embora neste estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva [...]. (1978c, p. 36)

Percebemos que uma série de atributos novos / artificiais toma o lugar das qualidades naturais ao transformar o homem em cidadão. Porém, tais atributos não devem implicar na degeneração do homem, pelo contrário, correspondem aos requisitos que o estado civil solicita para que o cidadão possa assumir sua condição civil. Segundo Natália Maruyama:

A apologia do patriotismo nos textos de Rousseau pode explicada pelo fato de que, para ele, é somente na vida pública, pela participação na vida coletiva, que o homem afirmaria sua identidade e individualidade, pois a pátria expressa aquilo que ele é essencialmente: um ser capaz de se expandir, para o qual a maior manifestação de identidade e unidade é saber viver com os outros. (2001, p. 159)

De fato, homem e cidadão não se excluem, mas representam duas condições que se complementam. A longa jornada, em seus caminhos descontínuos, nos leva a crer que a soberania traduz o pleno desenvolvimento do homem, conferindo-lhe uma dimensão artificial impossível no estado de natureza, mas plausível para o cidadão no estado civil. A utopia consiste justamente em cumprir a proposta pedagógico-política, que transparece no pensamento de Rousseau – em vista da tensão entre homem e cidadão – ampliar o desenvolvimento humano buscando equilibrar o que o homem **pode** ser e o que ele **quer** ser, dada sua condição e sua liberdade que implicam na sua expansividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com vistas à proposta pedagógico-política de Rousseau, numa possível convergência temática entre natureza e sociedade empenhada ao longo desta investigação de seu pensamento filosófico, buscamos primeiramente dizer o que é o homem, esta figura emblemática na filosofia rousseauiana, e que segundo Wilson Paiva tem em Pascal uma de suas fontes principais: “Afinal, o que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada.” (PASCAL *apud* PAIVA, 2005, p. 34). Esforçamo-nos em remontar à figura do homem natural para posteriormente verificar como formar o homem no seio da sociedade tendo por finalidade torná-lo um ser livre na ordem civil e que, além disso, se integre com os demais homens. Tal fim só pode vir a se realizar no plano moral e político quando na sociedade constituída se procura fazer do homem um cidadão. Neste sentido, entendemos o fato de que as instituições públicas na sociedade do século XVIII tenham sido alvos de ataques vorazes do filósofo genebrino, disseminando assim a desconfiança de que a transformação do homem e o soerguimento da sociedade não deve ser tarefa das mais simples. Ao falar sobre o povo, Rousseau esclarece que:

A maioria dos povos, como dos homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que treme em presença do médico. (1978c, p. 60-1)

Diante do mau hábito adquirido pelos homens, nosso esforço se volta, sobretudo, para o aspecto da moralidade a fim de propiciar ao indivíduo uma conduta contrária à reprodução dos vícios que representam o estado decrépito em que se encontram os homens numa sociedade corrompida. O desenvolvimento moral deve ser entendido como um compromisso de cada cidadão tanto na esfera individual quanto na coletiva. Nesta perspectiva, a tarefa formacional do homem resvala em ambas as esferas que o compõem e dizem respeito não apenas à dificuldade de reforma moral

dos homens na sociedade corrompida, mas também às discussões realizadas nos planos distintos da natureza e da sociedade, e agora se traduzem no conflito entre o privado e o público.

As respostas construídas no enfrentamento das dificuldades emergentes da relação entre natureza e sociedade que determina a disjuntiva entre homem e cidadão, se encontram sustentadas na teoria de Rousseau sobre um plano hipotético e outro normativo, respectivamente relacionados ao *Segundo Discurso* e ao *Contrato Social*. Neste mesmo horizonte, pensamos na questão sobre como resolver problemas específicos da esfera particular e da pública que requerem soluções distintas, ao mesmo tempo em que entendemos a concepção sobre a moralidade em Rousseau como forma de atender a ambas as especificidades. Possivelmente em face da corrupção da sociedade de seu tempo, Rousseau elaborava o plano de formação do homem a partir do indivíduo, posto que a sociedade não oferecia as condições adequadas para sua execução. Apesar de o próprio Rousseau não se acometer de tal preocupação no plano político, entendemos que a advertência a seguir possa indicar o sentido tomado em nosso estudo para a devida compreensão do que intentamos demonstrar acerca da tensão entre homem e cidadão: “O que é ‘salvável’ nas grandes sociedades corrompidas é o indivíduo ou alguns indivíduos que tenham a sorte de permanecer um pouco à margem destas sociedades.” (FORTES, 1989, p. 93). A semente a ser cultivada, segundo o que demonstramos sobre a teoria pedagógica de Rousseau, se encontra no indivíduo, em cada consciência a ser formada para o conserto da sociedade, ou como diz Rousseau sobre a mais importante das leis,

[...] que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações das (sic) cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pelo hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível. (1978c, p. 69)

A extensa citação é determinante para compreendermos a importância conferida por Rousseau aos efeitos de uma moralidade bem ou mal constituída segundo a opinião dos homens, e a necessidade de que suas raízes estejam entranhadas no coração

humano para que se renovem as leis, estas que naturalmente perdem o vigor e a utilidade no decorrer dos tempos e conforme as necessidades. Consideramos que a opinião do homem é o terreno fértil onde a ação pedagógica deve ser empregada incessantemente, como explicita Lourival Gomes Machado em nota da própria passagem que analisamos:

Os usos e costumes são o aspecto habitual; a opinião, o aspecto racional da moral ativamente praticada pelos homens na vida cotidiana. Ora, a moral não se formula, nem se impõe pelas leis. Assim, toda a ordem da *pólis* vem a repousar naquilo que só a educação pode infundir na consciência dos homens, preparando-os para o comportamento adequado e necessário à vida comum. (MACHADO, 1978c, p. 69, nota 216).

Neste cenário, o homem autêntico e o cidadão legítimo, caracterizados pela liberdade e pela moralidade, parecem reconciliar-se. Deste modo, a tensão entre homem e cidadão já não mais constitui empecilho para a proposta pedagógico-política de Rousseau, restando-nos explicitar como uma opinião bem formada determina o exercício da cidadania.

O ato de legislar é influenciado pelas contingências da vida, tornando questionáveis as opiniões que julgam as necessidades e os interesses, o que solicita uma postura flexível, sustentada pela sensibilidade do homem ao reavaliar suas opiniões que devem ser sempre abertas, disponíveis e vigilantes. O contrato social em si mesmo não se aplica tal como se apresenta às comunidades políticas existentes, o que pode ser confirmado na advertência de Rousseau: “As mesmas leis não podem convir a tantas províncias diferentes, que têm costumes diversos, vivem em climas opostos e não podem submeter-se à mesma forma de governo.” (1978c, p. 62-3). Os princípios oriundos do contrato são os mais gerais possíveis, cada caso específico corresponde a uma demanda própria daquela nação que pode se encontrar num estágio mais, ou menos, avançado de corrupção, determinando diferentes modos de intervenção conforme as condições o permitam.

A fim de investigar como bem formar a opinião dos cidadãos, recorreremos a três ideias a partir de Vaughan¹⁸, A primeira diz respeito aos primeiros Discursos de Rousseau que têm um caráter basicamente ético; a segunda versa acerca da concretude dos princípios elaborados por Rousseau, especialmente os do *Contrato Social*; e a terceira, como demonstrado anteriormente, diz respeito ao

¹⁸ Cf. CASSIRER, 1999, p. 15.

crescimento do individualismo para o coletivismo nos escritos do filósofo genebrino. A fim de ponderar uma visão que considera precárias as condições da reforma da sociedade, estas ideias podem nos indicar um caminho que a viabilize. Assim, se olharmos para os dois discursos de Rousseau como fonte de princípios éticos a subsidiarem a conduta moral dos homens em sociedade, esperamos alcançar para a vida social benefícios de igual monta, ou até mesmo superiores, àqueles demonstrados na análise do homem natural. Uma vez compreendido o papel do *Contrato Social* em estabelecer princípios normativos para a vida política no estado civil, entendemos a importância de pensar como construir, em cada sociedade particular, condições para o estabelecimento do estatuto próprio do direito civil rousseauiano, sendo a concretude a direção mais adequada a tomar e investigar no pensamento de Rousseau. Isto dá margem à construção de uma proposta formacional, a que se refere à opinião, que possa conduzir o homem da individualidade para a coletividade. Destarte, ainda que diante do contraste entre a propositura de Rousseau e a sociedade corrompida, que denota certo pessimismo, optamos por uma leitura semelhante a de Wilson Paiva para uma devida ponderação: “No geral, o pensamento de Rousseau é bastante otimista quanto ao homem, idealista quanto à sociedade e romântico quanto ao modo como aborda essas questões.” (2005, p. 22). Olharmos para a educação, em seu sentido amplo, como possibilidade de desenvolver nos homens das sociedades corrompidas, por meio da formação da consciência e da opinião esclarecida, o espírito social de união entre os membros do corpo coletivo.

Ambas as perspectivas educacionais, a educação particular e a pública, determinam a moralidade que poderá formar homem e cidadão no estado civil. Ao formular sua opinião, o homem tem como base de seus juízos os valores fundamentais discutidos à luz da sua natureza, isto é, uma ética humanista, subjacente da investigação que realizamos acerca do homem natural. Se entendemos que as qualidades do homem apresentam uma tendência à vida em sociedade, entendimento este assentado na abordagem pré-moral que desenvolvemos no primeiro capítulo desta dissertação, consideramos possível pensar no desenvolvimento de uma moralidade apropriada às circunstâncias concretas que se apresentam, voltada para uma relação amistosa e comprometida

entre os homens. Mesmo Rousseau aponta para a ponderação do idealismo presente no *Contrato Social*:

Esses objetivos gerais de todas as boas instituições devem, porém, ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes. Sobre tais relações precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina. (1978c, p. 67)

A fim de analisar como a educação se coloca frente à tensão entre homem e cidadão, devemos de antemão estar cientes de que ela não a soluciona. Segundo Danilo Streck, sempre haverá uma tensão entre eles,¹⁹ nem mesmo o projeto educacional no *Emílio* anula esta tensão. Enquanto a concepção de homem em Rousseau nos aponta para o indivíduo livre e independente, a sociedade solicita que cada indivíduo se integre a todos os demais tornando-se parte do todo. O que também podemos conferir com Pizarra:

O homem natural é auto-suficiente e em nada depende dos outros, ao mesmo tempo que é bom e sem nenhum vício. [...] Ao contrário, a vida em sociedade em que todos fazem parte de um todo exige que as vontades particulares cedam lugar à vontade todos. (2005, p. 67)

Ao expandir o seu eu, o indivíduo deflagra uma condição distinta daquela vivida no estado de natureza. A projeção de suas qualidades naturais e o desenvolvimento de suas faculdades virtuais podem também levar em direção à formação do cidadão legítimo como a figura assumida pelo homem plenamente desenvolvido. A formação do homem proposta no *Emílio* não se destina ao cidadão do *Contrato Social*, mas visa preparar um homem para viver em qualquer comunidade política. Nossa pesquisa busca compreender duas diferentes possibilidades de construção de um plano de educação que venha, pelo menos, desenvolver o homem – como indivíduo e como membro da coletividade – dentro de uma sociedade, quiçá, a própria sociedade da qual ele faz parte. Para tanto, acreditamos que a formação do homem deverá se preocupar, primordialmente, para um elemento que vincula o homem à sociedade: a liberdade.

Não há como desenvolver o indivíduo e o cidadão senão por meio da liberdade. Exatamente por isso, Rousseau sabe que a força das amarras com que o Estado mantém a unidade de seu corpo político derivam de serem essas amarras

¹⁹ Cf. STRECK, 2008, p. 45.

oriundas dos próprios cidadãos. Eis porque cabe a eles a constante revisão de suas leis, sem a qual é certo o declínio do corpo político. Tal impressão é reforçada por Rousseau: “Aliás, seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?” (1978c, p. 69).

Do contrato social não se deve apenas esperar a constituição do corpo político e das leis que o regem, mas também a condição de reforma das leis quanto for preciso, ao caducarem as antigas. É certo que o corpo político, tal como o corpo humano, está destinado à morte²⁰; o que pode prolongar a vida do corpo político é a ação cívica dos cidadãos, a qual só será possível a partir de uma educação voltada para a liberdade do homem e a unidade do povo. Segundo Wilson Paiva: “A vida em si é uma obra educativa que se realiza intensa e constante interação do homem com seu meio.” (2005, p. 92). A educação proporciona aos homens maiores possibilidade de conduzirem-se ao bem comum. Entretanto, isso não determina clarevidência, ou seja, não impede erros e enganos a que todos os homens estão sujeitos. Assim, nada impede que o povo venha estabelecer leis que impliquem em prejuízo para si próprio. Porém, exatamente porque sofrem as conseqüências de suas ações, é que eles mesmos poderão alterar as condições. A educação e o próprio direito garantem aos cidadãos que vivenciem esta obra educativa que é a vida. O que pode ser visto como uma relação cooperativa entre natureza e sociedade, de onde vislumbramos a proposta pedagógico-política de Rousseau. Os princípios enunciados no *Contrato Social* vinculam-se a um perspectiva pedagógico-política que nos leva a compreender que:

[...] não se deve levar muito a sério, ou pelo menos fazer uma interpretação literal da afirmação de Rousseau sobre sua pretensão de formar o homem e não o cidadão. Tendo em vista a indissociabilidade da teoria moral com a teoria política, é fundamental entender que na teoria formacional rousseuniana está implícito um projeto de desenvolvimento de uma nova sociedade política. (FRANCISCO *apud* PAIVA, 2005, p. 93)

Essa nova sociedade política, à qual se refere Francisco, também não deve ser tomada como definitiva, mas como a finalidade da teoria pedagógico-política rousseuniana. A habilidade de estender o eu-individual para o eu-comum indica a capacidade de superação da cisão entre a parte e o todo, é a “[...] arte que mais

²⁰ Cf. ROUSSEAU, 1978c, p. 102-3.

aproxima o homem de si mesmo, lhe garantindo a liberdade e dando-lhe condições para que exerça sua capacidade expansiva: a arte de governar;” (2001, p. 160), o que não é tarefa das mais simples, pois requer um esforço para o homem se tornar cidadão.

Ao assumir o papel de cidadão, o homem eleva sua personalidade para o soberano, trocando o ordenamento da lei natural pela lei civil. No estado civil, não se trata mais de suprir as necessidades particulares como no estado de natureza, mas de encontrar suas próprias vantagens no bem comum. Assim, Cassirer esclarece que:

[...] eles renunciam à independência do estado natural, [...], mas eles a trocam pela verdadeira liberdade que consiste na ligação de todos com a lei. E somente assim eles se tornam indivíduos no sentido mais elevado, personalidades autônomas. (1999, p. 56)

Se o homem consegue assumir seu duplo papel no estado civil, e compor a parte ao todo, temos o equacionamento da tensão entre homem e cidadão. Entretanto, Helena Esser dos Reis nos adverte que:

A existência individual ou particular de cada um com seus próprios interesses e vontades, não é o problema. Problema é o modo como cada um destes indivíduos – membros do corpo político – ouvem o próprio interesse e deliberam acerca do bem comum. A dificuldade está em fazer com que cada cidadão possa deliberar sempre “de acordo consigo mesmo”, mas não em vista de si mesmo. (2006, p. 4).

Com exceção do pacto de associação que dá existência ao corpo político, dificilmente os cidadãos encontrarão unanimidade em suas opiniões. Naturalmente, o interesse geral resvala nos interesses particulares, o que pode comprometer a unidade entre os indivíduos. Sabemos que a tensão entre homem e cidadão exige esforço para a condução do corpo político por meio da vontade geral, desde sua instituição até sua preservação. Segundo Helena Reis:

A convergência possível em uma multiplicidade de interesses particulares, não apenas viabiliza as relações sociais, como também estabelece os fundamentos políticos desta sociedade. [...] Se a unidade é construída pelos cidadãos, a partir de si mesmos, no ato de associação, esta unidade se mantém, a cada momento, pelo exercício da vontade geral. (2009, p. 6-7).

É importante que não se trata de superar a tensão entre individual e coletivo, pois isso acarretaria na anulação da liberdade, a qual é inapreensível *a priori*. Importa,

antes de tudo, desenvolver em cada indivíduo a liberdade e o compromisso com o bem público, sendo este o esforço em fazer do homem um cidadão. Neste sentido, formar o homem com uma opinião bem esclarecida é tarefa própria da educação. Destarte, Helena Reis afirma que:

Transformar o indivíduo em cidadão exige, em primeiro lugar, esclarecer o entendimento e livrá-lo de seus preconceitos. A alteração da natureza humana deve se processar por meio da integração de cada um ao todo e, ao mesmo tempo, e da interação entre as partes deste todo, a fim de que cada um possa reconhecer a si mesmo e a todos demais como cidadãos responsáveis pela determinação do bem comum. (2006, p. 8-9).

Em nossa opinião, tal feito depende do sucesso em alinhar o desenvolvimento moral com a instituição política. Neste sentido, cabe à educação formar o ser moral a partir do indivíduo, e à política formar o ser moral a partir da sociedade, o que não é uma simples tarefa, justificando o modo como Rousseau indica o estudo a se realizar acerca do homem e da sociedade: “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 delas.” (2004, p. 325).

Diante da pluralidade dos membros que constituem o corpo político e seus desencontros de opinião, nos deparamos com uma dificuldade de duas ordens: a de ordem individual que diz respeito ao esclarecimento de sua opinião quanto ao interesse comum; a de ordem coletiva que diz respeito à constituição de uma vida moral voltada para o estreitamento dos laços que unem os membros do corpo coletivo. Rousseau, consciente desta dificuldade, apresenta a figura do Legislador como aquele que pode contribuir para integrar o indivíduo ao corpo coletivo.

No *Contrato Social*, Rousseau assinala a grandeza do papel do Legislador para o Estado: “O Legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado. (ROUSSEAU, 1978c, p. 57). Este homem detém, na visão do filósofo genebrino, o privilégio pedagógico indicado em sua obra política, além de seu flagrante papel legislativo. A transformação da natureza humana, que visa fazer do homem um cidadão, constitui sua tarefa fundamental. Não nos interessa aqui abordar algumas questões que circundam a figura do Legislador, como aquelas que procuram determinar a sua pessoa e seu lugar, enfim, determinar onde se pode encontrar tal pessoa extraordinária imbuída de uma missão que, sem exageros, reflete traços acima da capacidade humana, como Rousseau afirma: “Seriam

precisos deuses para dar leis aos homens.” (1978c, p. 56). São os feitos de sua missão que buscamos esclarecer, neste caso:

A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse a própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas. (ROUSSEAU, 1978c, p. 58-9)

Cabe ao Legislador, em suma, conduzir os homens ao espírito social que diz respeito ao liame de união entre eles, sem com isso desfigurar o homem. Seu trabalho consiste em se colocar acima das vicissitudes individuais, da dificuldade do indivíduo em achar em si mesmo o interesse comum que contempla a vontade geral, para assim cumprir a transformação que retira o homem de seu isolamento e o introduz no espírito social. Até mesmo porque “a vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido.” (ROUSSEAU, 1978c, p. 56). É a educação pública encontrada no *Contrato Social* que se destina ao enfrentamento desta problemática, educação esta empreendida pelo Legislador, e a que melhor se destina ao homem do estado civil ali abordado.

Se a liberdade é condição *sine qua non* que caracteriza o homem no estado civil, a intervenção do Legislador deve levar em conta essa condição. Seu trabalho interfere na ordem jurídica do Estado, mas destina-se, sobretudo, ao desenvolvimento adequado das potencialidades humanas dos cidadãos para que eles mesmo possam legislar. Não lhe resta qualquer dever ou direito àquilo que viola a liberdade do homem, assim como diz Rousseau:

Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares [...]. (1978c, p. 58)

Cabe ao povo, e a cada um, o exercício da cidadania, para que se fortaleça sempre mais o espírito social, consolidando e alongando a vida do corpo político. Tal prerrogativa do cidadão nos faz entender ser necessário o esforço contínuo de educação cívica e que, no caso de seu abandono, não somente o corpo político se corrompe, como o próprio homem degrada-se.

Desta monta, nos dirigimos ao que parece ser o termo conclusivo desta explanação, que se refere ao desfecho da ação formativa sobre o homem, levando-o

ao pleno espírito social. Podemos nos valer do termo patriotismo como forma de traduzir o espírito social, essa devoção que cada cidadão tem por sua pátria em particular, e que irá determinar todas as suas ações enquanto cidadão, por meio de uma interação contínua com os membros, seja de particular com particular, seja de particular com o coletivo. Todo o esforço dispensado na formação do homem no estado civil tende a se voltar para conduzir e manter o homem integrado ao todo. Conforme nos aponta Helena Reis:

No entanto, Rousseau não desconhece as dificuldades que os cidadãos têm em perceber continuamente este liame comum. Se ele adverte aos seus leitores acerca da tensão existente em cada cidadão entre a sua vontade de particular e a sua vontade de membro do corpo político, é exatamente por reconhecer esta dificuldade. Para que a vontade geral possa não enganar-se acerca do bem comum não basta que haja leis fixas e bem elaboradas, nem tampouco um governo legitimamente instituído, nem mesmo a possibilidade do povo reunir-se em assembleias extraordinárias para deliberar sobre algo inusitado. Todas estas são condições necessárias, mas não são ainda suficientes. Para além destas **é preciso que haja assembleias fixas e periódicas**, pois é por meio delas – da reunião constante dos cidadãos – que os laços comuns entre os indivíduos se fortalecem e atualizam realizando, ao longo do tempo, o propósito do corpo coletivo. (2009, p. 9, grifo da autora).

Considerando que o propósito de todo corpo, inclusive do corpo coletivo, é a preservação de si mesmo, entendemos a importância da construção do consenso – proposto pela autora acima citada – como forma tanto do exercício da liberdade e do o pleno desenvolvimento da sua cidadania, quanto da realização dos fins da educação do cidadão. A construção do consenso nos parece estar diretamente relacionada com o desenvolvimento do patriotismo, sentimento derivado da convergência entre a liberdade do indivíduo e os compromissos de cidadãos. Se encontrando os cidadãos em constante contato entre si, e apresentando uma consciência política bem esclarecida pela sua opinião, estarão em condições adequadas para conceber o bem-comum com o proveito de cada indivíduo que se disponha a compor este cenário que se encontra descrito nas palavras de Helena Reis:

Portanto, se a origem do corpo não é suficiente para garantir sua conservação, faz-se necessário viabilizar espaços e oportunidades para que os cidadãos construam juntos a condição de longevidade do corpo, ou seja, construam os consensos necessários à generalização e ao compartilhamento de opiniões, vontades, julgamentos entre os membros deste corpo. [...] O consenso surge pela convivência entre os membros do corpo político e pelo compartilhamento de princípios e expectativas, motivo pelo qual Rousseau ressalta a importância das assembleias, mas também – em Considerações sobre o Governo da Polônia e Projeto de Constituição da

Córsega – dos momentos festivos, alegres, prazerosos desfrutados por todos os membros do corpo político nas festas e solenidades públicas. Estes são momentos, nos quais o corpo coletivo aparece pleno para si mesmo, que fazem com que o propósito da instituição seja preservado; (2009, p. 9-10).

Se o homem por sua natureza não se encaminha para a vida em sociedade, ele detém as qualidades necessárias e apresenta uma tendência para tal. Porém, tudo o que tem a ser feito a partir da sociedade é da sua estrita competência, posto que é artificial. A obra de sua vida requer um longo aprendizado, pois vivendo em sociedade já não goza mais do modo de vida simples e uniforme do estado de natureza, sua lide é determinada pela complexa relação de interesses que devem convergir para a busca do consenso, nem sempre tão fácil de encontrar. A vida em sociedade coloca-o no âmbito da artificialidade, ou seja – o homem é artífice de si mesmo e de suas relações. A obra de sua vida requer um longo aprendizado, pois em cada homem há uma vida interior a ser trabalhada para uma intensa relação com o meio em que vive, constituindo sua moralidade como o modo próprio de se relacionar consigo mesmo e com a sociedade da qual faz parte, ou como afirma Pufendorf:

Portanto, na minha opinião, a definição mais exata que se pode dar de SERES MORAIS é a seguinte: trata-se de certos modos que seres inteligentes acrescentam às coisas naturais ou aos movimentos físicos, procurando dirigir e restringir a liberdade das ações voluntárias do homem, com o objetivo de colocar ordem, conveniência e beleza na vida humana.” (PUFENDORF *apud* PAIVA, 2005, p. 66, nota 27)

O trabalho a ser realizado através da educação é contínuo, e demonstra uma relação possível entre a natureza e sociedade através da moralidade. A lição que a nós se apresenta é que a condição humana solicita duas espécies de formação, a primeira voltada para o indivíduo através de uma proposta moral, para formar o homem autêntico; a segunda voltada ao coletivo através de uma proposta política para formar o cidadão livre. Portanto, a educação tem diante de si esse duplo desafio de formar homem e cidadão em consonância um com o outro.

Por fim, acreditamos que, ainda diante da falibilidade das instituições humanas, que com o tempo perdem sua capacidade de acolher o homem em suas contingências, sempre haverá um passo a ser dado. A própria natureza se encarregou de nos dotar de capacidade para fazer da nossa vida melhor, mais feliz e duradoura, sempre poderemos nos voltar para nossa condição natural e tentar

tomar um novo rumo para a vida em sociedade, senão, pelo menos para nossas vidas. Segundo Helena Reis:

Finalmente, não devemos nos iludir querendo dar às obras humanas uma solidez que não lhe cabe. Rousseau adverte que “se queremos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna”. A tensão existente entre público e privado não pode ser extirpada e, na verdade, nem se trata disso. (2006, p. 10).

Só teremos condição de ultrapassar a suposta e paradoxal disjuntiva – fazer o homem ou o cidadão – de Rousseau se superarmos a ilusão de que para o homem ser feliz e viver em comunhão com seu mundo seria necessário optar entre a natureza e a sociedade; pelo contrário, ao que tudo indica, ambas se solidarizam no homem, pois o compõem.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA JUNIOR, José Benedito de. *Educação e política em Jean-Jacques Rousseau*. Uberlândia: EDUFU, 2009.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

_____. *L'homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris. Seuil, 1984. (Tradução de Helena Esser dos Reis. Inédita).

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, J. L. R. *Verbetes políticos da enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DOZOL, Marlene de Souza. *Rousseau – Educação: a máscara e o rosto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

ESPÍNDOLA, Arlei de. O lugar dos sentimentos na ética de Jean-Jacques Rousseau. *Revista Filosofia*, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez. 2007.

GAY, Peter. Prefácio. In: *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

JIMACK, P.D. Homme and citizen in Rousseau's *Émile*. *Romanic Review*, Birmingham: XL, p.181-187, outubro 1965.

MACHADO, Lourival Gomes. *Notas ao Contrato Social de Rousseau*. São Paulo: Editora Abril, 1978.

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política*. São Paulo: Humanitas, 2001.

NASCIMENTO, M. M. O contrato social: entre a escala e o programa. *Discurso*. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 17, p. 119-129, 1988.

PAIVA, Wilson Alves de. *Da reconfiguração do homem: um estudo da ação político-pedagógica na formação do homem em Jean-Jacques Rousseau*. (Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2010.) 230 p.

_____. *O Emílio de Rousseau: E a formação do cidadão do mundo moderno*. Trindade/Go: CEODO, 2005.

PISSARRA, Maria Constança Peres. *Rousseau: a política como exercício pedagógico*. São Paulo: Moderna, 2005.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

REIS, Cláudio Araújo. *Unidade & Liberdade: O indivíduo segundo Jean Jacques Rousseau*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finatec, 2005.

REIS, H. E. *O esforço de tornar-se cidadão*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL RELIGIÃO E POLÍTICA EM ROUSSEAU: EM TORNO DAS CARTAS ESCRITAS DA MONTANHA, 2006, PUC/SP. No prelo.

_____. *Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral*. In: COLÓQUIO JEAN-JACQUES ROUSSEAU: ROUSSEAU E O ILUMINISMO, 3., 2007, UFBA. Rousseau e o iluminismo. Salvador: Arcádia, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a d'Alembert*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. L. R. S. Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Editora Abril, 1978a.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Editora Abril, 1978b.

_____. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Editora Abril, 1978c.

_____. *Emílio, ou, Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Os devaneios de um caminhante solitário*. Trad. Fúlvia Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

SALINAS FORTES, Luiz R. Fazer o homem ou o cidadão. *Perspectiva*, Florianópolis: 6 (11), p.9-12, jul./dez. 1988.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *O paradoxo de Rousseau: uma interpretação democrática da vontade geral*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: A study of Rousseau's Social Theory*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1985.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jaques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRECK, Danilo R. *Rousseau & a educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.