



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**O HOMEM DEPRAVADO E A POSSIBILIDADE DO  
BEM NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JEAN-  
JACQUES ROUSSEAU**

**JUNIO CEZAR DA ROCHA SOUZA**

Dissertação de Mestrado

**GOIÂNIA/GO**  
**2011**

**JUNIO CEZAR DA ROCHA SOUZA**

**O HOMEM DEPRAVADO E A POSSIBILIDADE DO  
BEM NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JEAN-  
JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia (FAFIL) da Universidade Federal de Goiás (UFG), para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, sob a orientação da Professora Dr<sup>a</sup>. Helena Esser dos Reis.

**GOIÂNIA/GO  
2011**

## FICHA CATALOGRÁFICA

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

S729h Souza, Junio Cezar da Rocha.  
O homem depravado e a possibilidade do bem na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau [manuscrito] / Junio Cezar da Rocha Souza. - 2011.  
114 f.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Helena Esser dos Reis.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2011.  
Bibliografia.

1. Filosofia Política e Moral. 2. Rousseau, Jean-Jacques.  
3. Ética. 4. Contrato social. I. Título.

CDU:17:32

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Junio Cezar da Rocha Souza**

**O homem depravado e a possibilidade do bem na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia (FAFIL) da Universidade Federal de Goiás (UFG), para obtenção do título de Mestre em Filosofia. **Área de concentração:** *Ética e Filosofia Política.*

**Aprovado em: 29/08/2011**

### Banca Examinadora

**Profa. Dra. HELENA ESSER DOS REIS**

**Instituição: FAFIL/UFG. Assinatura** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. GENILDO FERREIRA DA SILVA**

**Instituição: FAFIL/UFBA. Assinatura** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. JOSÉ NICOLAU HECK**

**Instituição: FAFIL/UFG. Assinatura** \_\_\_\_\_

## DEDICATÓRIA

*À minha amada e doce esposa, Vilma Luna, participe comigo das dores de parto do presente esforço.*

*À minha querida Sofia, filhinha amada, que me faz ver todos os dias que a “Sofia” não está apenas na razão, mas, sobretudo, no coração e na alma, viva nos relacionamentos e nos afetos.*

*Aos meus estimados pais, com muito carinho e reconhecimento.*

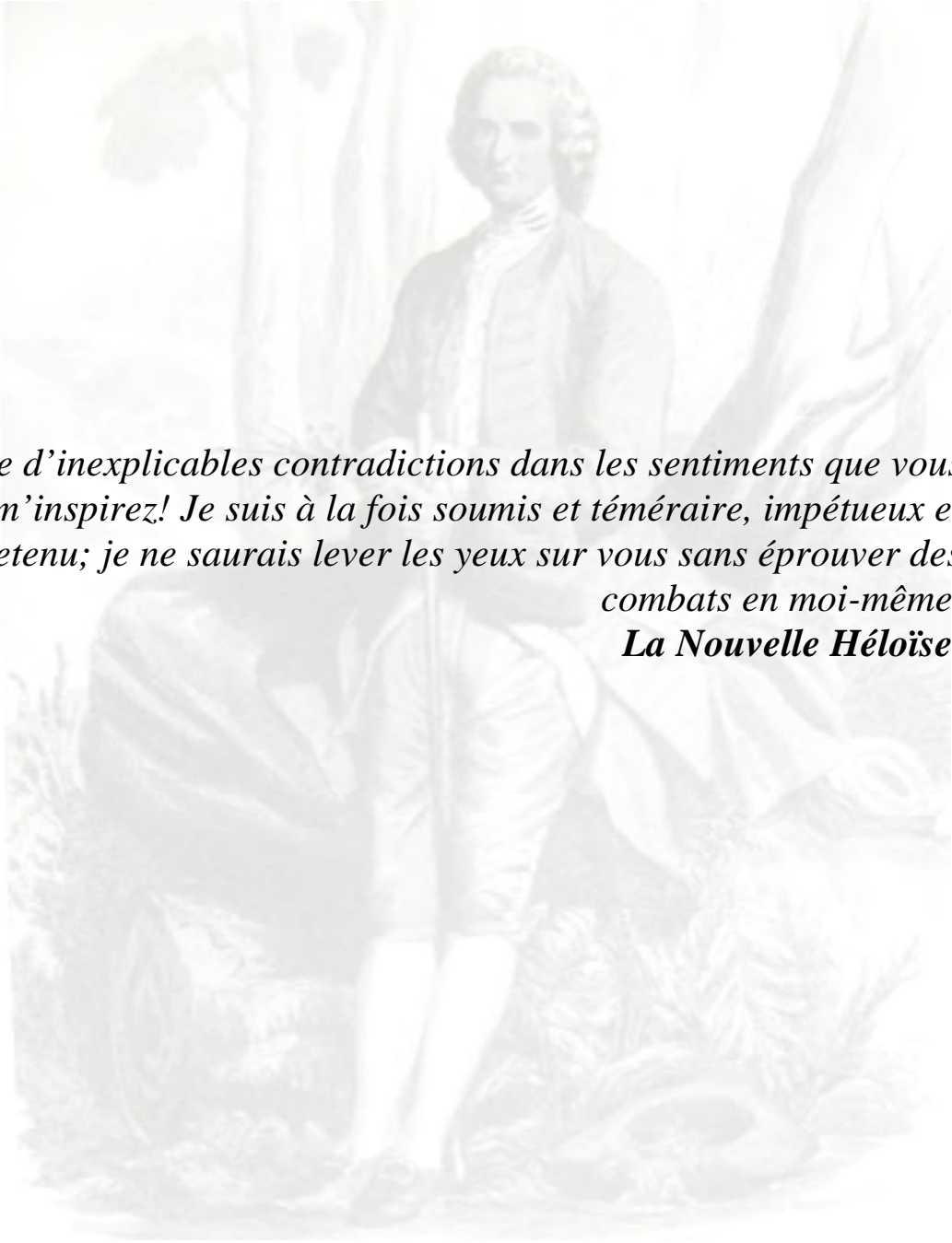
## AGRADECIMENTOS

Minha transparente gratidão ao Senhor Deus, dono da terra e de tudo que nela se contém, do mundo e dos que nele habitam, dono de minha vida e labor.

Agradeço aos meus familiares e amigos, aos correligionários na admiração por Rousseau e pela filosofia.

Meus votos de gratidão pela Igreja Presbiteriana em Planaltina-DF, notadamente à sua liderança por me apoiar nesta empreitada.

Consagradamente, agradeço à Professora Dra. Helena Esser dos Reis, orientadora compassiva e austera, cuja sábia docência não se apartou de um farto e doce acompanhamento ao longo da pesquisa.

**EPIGRAFE**

*Que d'inexplicables contradictions dans les sentiments que vous m'inspirez! Je suis à la fois soumis et téméraire, impétueux et retenu; je ne saurais lever les yeux sur vous sans éprouver des combats en moi-même.*  
***La Nouvelle Héloïse.***

## RESUMO

O presente trabalho procura trazer uma discussão sobre o pensamento de Rousseau acerca da possibilidade do agir bem na sociedade. O filósofo genebrino, para tratar de tal possibilidade, arrazoa prioritariamente sobre a condição primitiva do homem e a degeneração desta com o advento da sociedade. Lançar-nos-emos sobre algumas obras de Jean-Jacques Rousseau para discutirmos o trânsito que vai do homem selvagem, passando por sua corrupção até uma proposta redentivo-política por meio do estabelecimento da república. *O Discurso sobre a origem e a fundamentação da desigualdade entre os homens* descreve as características primeiras desse homem primitivo e de sua vivência harmônica e pacífica; logo, igualmente, trata do surgimento da propriedade, causa primária da desigualdade e manifestação clara das funestas sequelas do estabelecimento da sociedade. Discutiremos no presente esforço, essa deturpação dimanada da sociedade, mas a possível superação do homem desse momento de celebração da corrupção, para um estado civilmente ordenado por leis e pelas cláusulas de uma convenção que visa o bem comum de todos os cidadãos. O homem, primeiramente selvagem, passa para sua condição civil, e Rousseau propõe a transformação desse homem em cidadão, dentro do ordenamento da república. É na república que o cidadão terá condições de agir bem entre seus pares, obedecendo às leis, as quais fluem de sua própria vontade. A vontade do exercício do bem por parte dos cidadãos da república está firmado no bem comum. Bem que só pode ser ansiado pela obediência à consciência e pela superação do amor-próprio. O trabalho discute outro texto magno de Rousseau, o *Contrato Social*, bem como outros textos do autor supra, como *Emílio*, *A Nova Heloísa*, *As Cartas Morais*, *Carta a Christophe de Beaumont*, que nos remeterão a conceitos importantes como virtude, bem, vontade geral, etc.. O homem depravado e a possibilidade do bem serão analisados igualmente por meio do estabelecimento de interlocutores que fomentarão a discussão em torno de tal possibilidade. O homem será pensado à luz da filosofia rousseuniana, que o compreende como tendo uma tendência à moralidade, o que o faz um potencial praticante do bem. Contudo, a problemática que se instaura é a defesa de Rousseau de uma natureza benfazeja no homem, contudo que se corrompe no desenvolvimento histórico, mas é reapropriada na república. Esse homem binário, paradoxal, que é bom, mas que se degenera, poderá obedecer e praticar o bem por azo do ressurgimento da consciência como pensada pelo filósofo de Genebra, o que sedimentará a esperança no pacto proposto no *Contrato Social*, no que se refere à sua exequibilidade. Há esperança na política porque há esperança no próprio homem.

**Palavras-chave:** Rousseau; Segundo Discurso; Contrato Social; Virtude; Consciência Moral; Ética.

## ABSTRACT

This work has a purpose to discuss about Rousseau's thoughts about the possibility of doing the right thing in the society. The philosopher from Geneva, to work on this possibility, plead mainly about the people's primitive condition and his degeneration with the society's advent. We will study some Jean-Jacques Rousseau's works to discuss the way from the wild man, passing through his corruption until a political redemption proposal by the establishment of the Republic. *The Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men* describes the first characteristics of this primitive man and of the pacific and harmonious way of living together; then, it discusses the emergence of the property, the main cause of the inequality and clear manifestation of the bad repercussions on the society's establishment. We will discuss this misrepresentation grown of society, but he possible recovery of the man from this moment of corruption celebration, to a civil estate ordained by laws and by the terms of a convention that claims for the common good of every citizen. The man, wild at first, passes to his civil condition, and Rousseau proposes the transformation of this man into a citizen, inside the Republic order. In the Republic, the citizen will have conditions to have a good behave in their pair; he will obey the laws, which comes from their own wishes- the wish to practice the good. The Republic citizen's wish to practice the good is settled in the common good. The wish for the good can only be longed by the obedience to the conscience and by the self-love overcoming. The work discusses another great Rousseau's text, *The Social Contract*, and others of the above mentioned, as *Émile or On Education*, *Julie or The New Heloise*, *The Moral Letters*, *Letter to Christophe de Beaumont*, these will have great concepts of virtue, good, general wish, etc. The perverse man and the possibility of good will be equally analyzed through he establishment of speakers who also will discuss about this possibility. The man will be thought according to Rousseau's philosophy, that understands man with a tendency to a morality, what makes him a practitioner of good. However the problem that introduces is the Rousseau's defense of a good nature of man, but it suffers a corruption in the historical development but is reascended in the Republic. This binary man, paradoxical, is good, but the misunderstandings of the conscience revival as it was thought by the philosopher form Geneva, what will sediment the hope in the pact proposed in the work *The Social Contract* that refers to its feasibility. There's hope in politic because there's hope in people themselves.

**Key Words:** Rousseau; Second Discourse; Social Contract; Virtue; Moral Conscience; Ethic.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – <i>OS DOIS AMORES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU</i> .....	17
<b>1.1 – Os selvagens também amam</b> .....	19
<b>1.2 – O homem perdido em seu amor</b> .....	29
CAPÍTULO II – <i>DA DEPRAVAÇÃO À CONSCIÊNCIA MORAL</i> .....	39
<b>2.1 – O homem e seu estado de depravação: sua caminhada da bondade natural à maldade social</b> .....	40
<b>2.2 – A noção de consciência em Rousseau: o <i>páthos</i> ordenador da moralidade</b>	49
<b>2.3 – Da depravação à conscientização do indivíduo</b> .....	61
CAPÍTULO III – <i>REPUBLICANISMO ROUSSEAUNIANO: O PALCO DE ESTABELECIMENTO DO BEM</i> .....	70
<b>3.1 – O <i>homo deficientis</i> e a sua condição decadentista</b> .....	71
<b>3.2 – A distinção entre república e democracia</b> .....	79
<b>3.3 – A ideia de virtude articulada na república</b> .....	85
<b>3.4 – O lugar da consciência moral na república</b> .....	89
<b>3.5 – O cidadão e o possível bem</b> .....	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	104
BIBLIOGRAFIA .....	111

## INTRODUÇÃO

*Julgo a ordem do mundo embora desconheça seu fim, porque para julgar essa ordem basta-me comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, observar seu concerto. Ignoro por que o universo existe, mas não deixo de ver como ele é modificado, não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem prestam-se auxílio mútuo. Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar aquela obra, embora não conhecesse o uso da máquina e não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada peça é feita para as outras; admiro o trabalhador no detalhe de sua obra, e tenho certeza de que todas essas engrenagens só andam assim em harmonia para um fim que me é impossível perceber<sup>1</sup>.*

Rousseau nos regala com primorosa escrita, carregada de sutilezas e ornada por uma profundidade notória. Na introdução que Fonseca Junior faz ao livro **Rousseau e as Relações Internacionais**, afirma que Kant dizia: “Eu teria que ler Rousseau até conseguir não me distrair mais pela beleza de sua expressão; somente então poderei examiná-lo com a razão” (2003, p. 9). Essas palavras descrevem a capacidade de encanto dos textos garridos do filósofo genebrino. Contudo, seu garboso estilo não é apenas para encantar, mas para provocar com seus paradoxos e suas ousadas propostas no campo político. Especialmente pela valorização que o filósofo dá ao sentimento e sua desconfiança em uma razão plenipotenciária, ele imiscui os sentimentos em seu edifício filosófico-político, sem, no entanto, abandonar por completo a razão. No pensamento rousseauiano, “um tema central é a contradição entre a moralidade individual e a sociedade – e o ‘sentimento’ é uma das chaves para compreensão do comportamento humano e para a liberdade individual” (FONSECA Jr. 2003, p. 16).

Conceder um *locus* privilegiado ao sentimento não faz de Rousseau um filósofo boçal, ou um religioso pietista, ou um político piegas. Ele apenas não se fia irremediavelmente na razão, mas flerta com ela e a convida para entretecer seu discurso e sua empreitada no campo político. Sua história imaginativo-especulativa construída para fundamentar a degenerescência e a desigualdade sociais suscita inquietações, e uma delas é emergente no presente trabalho, qual seja, a propensão do homem de abandonar a consciência e o bem para cultivar narcisismo e sentimentos funestos.

Uma das grandes coqueluches dos intérpretes de Rousseau é a discussão sobre o homem selvagem, o homem em seu estado de natureza, em harmonia com o mundo que o circunda, carente não de elementos sobranceiros, mas do elementar, das necessidades primeiras e físicas, homem que alcança sua satisfação nas coisas mais prosaicas,

---

<sup>1</sup> **Profissão de Fé do Vigário Saboiano** (ROUSSEAU, 2004, p. 387).

contudo, necessárias, alimentar-se, beber e repousar. Esse homem nasce bom, é fruto de mãos bondosas e perfeitas, as mãos do Criador, cujo produto de suas mãos não é malévolo, nem causa dano, o homem e a natureza vivem de forma benfazeja, imperturbável, tranquila e bonançosa. Tudo tende a cumprir uma espécie de providência, que embora Rousseau não compreenda, ele reconhece uma estrutura boa e mútua que preserva os homens, desta forma endossando a bondade inscrita nos homens: “Ignoro por que o universo existe, mas não deixo de ver como ele é modificado, não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem prestam-se auxílio mútuo”<sup>2</sup>. Uma descrição desse estado de coisas pode ser assim apresentada pelo próprio Rousseau:

A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo. É, pois, incontestável que o próprio amor, assim como todas as outras paixões, só na sociedade adquiriu esse ardor impetuoso que muito frequentemente o torna tão funesto aos homens e é tanto mais ridículo figurar selvagens esganando-se sem tréguas para satisfazer à sua brutalidade, quanto essa opinião é diretamente contrária à experiência (ROUSSEAU, 1978, p.256).

Aquele estado de concórdia se finda com o avanço das paixões, com o arrefecimento das primeiras cobiças que eram eminentemente necessárias, necessárias à sua sobrevivência, produto das carências físicas. Com o advento da sociedade, esse momento se corrompeu, dando lugar a uma outra ambiência que produz males no lugar de benesses para o convívio entre os homens. Rousseau propõe uma contraposição entre o estado natural, que apresenta o homem selvagem, e o estado social, que deformou o homem na medida em que facultou o desenvolvimento de paixões relativas e intentos espúrios. Por isso, vejamos uma significativa passagem da obra do filósofo genebrino:

[...] Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos

---

<sup>2</sup> **Profissão de Fé do Vigário Saboiano** (ROUSSEAU, 2004, p. 387).

germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1978. P. 263).

Há uma transformação do momento em que o homem vivia uma relação alvissareira com a natureza, para a posterior condição que o levou a uma postura jactanciosa e intimista, com a chegada da sociedade. Momento em que os primeiros contatos que o homem tinha com os outros homens se transformaram em contatos de interesse, quando alguém resolveu demarcar uma propriedade e pregar eloquentemente sua ocupação em uma territorialidade que era de todos<sup>3</sup>.

O homem se degenerou<sup>4</sup> ao manter os primeiros contatos, estabelecer as primeiras relações, confeccionar as normas para o comércio e legiferar a estrutura para as relações de trabalho. O homem deixou de ser uma boa criatura e tornou-se um ser social distanciado de sua primeira condição:

Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela

---

<sup>3</sup> Referência que encontramos no **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, também conhecido como *Segundo Discurso*, e citado doravante desta maneira (1999, p. 87), da seguinte forma: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’ Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza” (grifo do autor).

<sup>4</sup> A transição do estado de natureza para o estado social é uma espécie de degeneração, posto que há perda da liberdade original, da harmonia e dos sentimentos inatos ao homem, cujo cultivo não engendraram beligerância nem egoísmo. Contudo no estado social, a despeito desse decaimento, há a possibilidade da apreensão de outros valores e de outras realidades das quais o homem selvagem estava desprovido, como se vê no **Contrato Social**: “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 lhes 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 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” (1999, p. 77). Não obstante, a involução atinge mais êxito do que a evolução nessa nova condição.

necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis (ROUSSEAU, 1978, p. 291).

Rousseau proclama que os homens são maus, contudo, que embora sendo maus em sociedade, por azo da depravação, fruto dessa condição, ainda é naturalmente bom. Por um lado, o filósofo parece apresentar uma antropologia pessimista, consagrando o homem como um ser decadente e mau, por outro, parece demonstrar o parecer de um religioso apregoador de uma bondade universalista. Os homens são maus, mas continuam naturalmente bons. É no meato desse entendimento que se assenta a inquietação desta pesquisa. Pretende-se investigar a condição desse homem em sociedade, cuja maldade é notória, cujo destino dele é uma estrada *thanática*<sup>5</sup>, decadentista, que o conduz ao fenecimento, contudo, ao mesmo tempo, pretendemos nos enveredar pelas propostas rousseauianas para resolver esse problema. Observar as alternativas bussolares que estão propostas na filosofia do genebrino, analisando-as não a partir de uma perspectiva de consentimento, mas por meio de uma filosofia crítica e ponderada.

O trânsito estabelecido por Rousseau nas discussões sobre a bem-aventurada natureza humana e suas relações com a sociedade decrépita se inicia com a passagem do homem do seu estado de natureza com todas as suas peculiaridades, para o estado civil, igualmente coroadado com seus atributos nefastos e danados. Essa passagem será analisada para a formação de uma argumentação que se dirija a uma averiguação da condição do homem em seu estado primeiro, e sua condição posterior. Quais eram seus anseios lá e suas propensões cá. Ora, se esse homem se perdeu completamente, como restaurá-lo à sua condição primeira? E se, se restaurá-lo quer dizer voltar à condição de brutos e boçais, a um estado animalesco, primitivo, retrógrado? Por que há um projeto político em Rousseau se o homem está depravado em sociedade? O capítulo 1 dá conta dessa discussão, analisando “os dois amores de Jean-Jacques Rousseau”, percebendo que os selvagens nutriam esse sentimento amoroso, o amor de si, um sentimento de autopreservação, mas, que juntamente com a piedade, não permitia que os homens se tornassem autocentrados. A degeneração desse sentimento é o amor-próprio, em que os homens se perderam em “seu amor”, pautando-se não pela natureza nem tampouco pelo

---

<sup>5</sup> Do grego *qa,natoj*, “morte”. Aqui no sentido de que o homem caminha para a morte, que os passos da história propendem o homem à evolução da depravação.

instinto natural, mas pelo olhar do outro, rendeu-lhes os sentimentos mais degenerados, maculando as intensões e as práticas dos homens.

O caminho proposto por Rousseau é que embora o homem esteja depravado em seu estado civil, ele pode atingir a condição de cidadão, em razão de sua natureza ainda permanecer boa, mesmo sendo sufocada pelos egocêntricos interesses da nova condição. Veremos esse caminho e sua viabilidade e factibilidade. Sentimentos que regiam o homem em sua condição selvagem, como o amor de si e a piedade, foram adormecidos, silenciados por outras paixões construídas e artificiais, produtos da sociedade, todavia, aqueles sentimentos primigênicos podem ser reapropriados, mesmo em sociedade, eles podem alcançar seu lugar de domínio, esse é o momento da cândida virtude aparecer no pensamento rousseauiano, virtude que é força, não é mera condição, como a bondosa natureza, a virtude é a capacidade de o homem dominar seu próprio coração, reger seus interesses, não deixá-los serem guiados pelas novas paixões que foram engendradas em sociedade. O capítulo 2 traz à lume tal discussão: “da depravação à consciência moral”. O curso do homem, de sua condição primeira à corrupção produzida pela vivência em sociedade. A noção de consciência em Rousseau é discutida nesse capítulo, trazendo o que pensa Rousseau sobre essa noção, não sendo algo psicológico nem tampouco uma faculdade racional que serve como tribunal de juízo, mas um sentimento. A revisitação desse sentimento, faz do homem um ser consciente para o filósofo.

O itinerário que percorreremos em Rousseau parece indicar uma luz diáfana em direção à resolução dessa contradição, do homem depravado mas com possibilidade de agir bem. Deste modo, a presente investigação procura apreender não apenas as propostas aludidas pelo filósofo sobre a possibilidade do bem no homem depravado, mas também as lacunas que recrescem em sua obra no tratamento desse tema. O capítulo 3 discorre sobre o republicanismo rousseauiano: “republicanismo rousseauiano: o palco de estabelecimento do bem”. Falaremos sobre o *homo deficientis*, sobre a distinção entre democracia e república, sobre o exercício da virtude e sua fundamentalidade na república, o *locus* da consciência moral e o possível bem praticado pelo cidadão republicano.

O homem a respeito do qual Rousseau quer tratar, ao reapropriar-se dos sentimentos remotos, os quais se silenciaram em sociedade, é capaz da organização social, o cidadão emerge com seus interesses voltados para o bem comum, consagra seus interesses não a um individualismo pétreo, não tem seu coração empedernido ao

outro, ele se aliena em nome da coletividade, a convenção pode ser instaurada e a república pode vir a lume.

O cidadão é comprometido com a virtude, com uma pugna que se dá em seu íntimo, que o coloca em combate consigo mesmo em favor da coletividade, do bem comum, da vontade geral, sua alienação deve ser total, seu interesse voltado para algo fora de si, mas que volta a ele mesmo e o faz acreditar nessa alienação. Entrementes, esse cidadão virtuoso em Rousseau pode ser mera idealização e quimera, mas o filósofo genebrino por intermédio dos seus textos pode esclarecer a fundamentação de o homem depravado em sociedade ser agraciado pela possibilidade da práxis do bem. Seria isso possível? A sociedade pode viver harmônica e pacificamente? Poderiam os homens viverem cordialmente, obedecendo a um ordenamento providencial, como nos diz Rousseau:

[...] Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar aquela obra, embora não conhecesse o uso da máquina e não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada peça é feita para as outras; admiro o trabalhador no detalhe de sua obra, e tenho certeza de que todas essas engrenagens só andam assim em harmonia para um fim que me é impossível perceber. (2004, p. 387)

## CAPÍTULO I – OS DOIS AMORES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

*Todas as paixões que nos subjugam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia*<sup>6</sup>.

Rousseau se dispõe a discutir dois sentimentos presentes no homem, o primeiro, nativo, *o amor de si*, cuja presença remonta às origens do ser humano, o outro, relativo, *o amor próprio*, pertencente ao adventício social. E tal discussão está eivada de significado, pois não é a mera demonstração de finura conceitual que o filósofo genebrino apresenta, mas, seu propósito é chegar à causa da desigualdade entre os homens, pesquisa muito cara ao filósofo e que desempenha papel profícuo em seu edifício teórico no campo da filosofia política. Pois, a presença desses dois amores articulam o pano de fundo por trás do qual se desenvolve o cenário beligerante dos homens em sociedade. Em o **Segundo Discurso**, Rousseau não se posta como um cientista que vasculha pormenorizadamente as provas que o levam a afirmar a condição do homem em seu estado de natureza, mas ele se vale de outro método, como cristalinamente nos informa:

Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU, 1978, p. 53).

O método seguido por Rousseau não é comprobatório nem de constatação aos moldes do trabalho dos cientistas, mas arrimado em uma interpretação histórico-conjectural<sup>7</sup>. E é nos laivos dessa forma de compreensão da história que Rousseau tecerá toda a interpretação sobre o quesito da desigualdade entre os homens no **Segundo**

<sup>6</sup> **Emílio** (ROUSSEAU, 2004, p. 287).

<sup>7</sup> Na primeira parte do **Segundo Discurso**, Rousseau igualmente se refere à construção da imagem do homem em seu estado natural por meio de suas conjecturas, como ele mesmo se refere em seu texto: “... assim, sem ter recorrido aos conhecimentos naturais que temos sobre esse ponto e sem levar em consideração as mudanças que se deram na conformação tanto interior quanto exterior do homem, à medida que aplicava seus membros a novos usos e se nutria com novos alimentos, *eu o suporei* conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu”. (1999, p. 57, grifo nosso).

**Discurso**, cuja história hipotética<sup>8</sup> revelará sobre a natureza<sup>9</sup> desse homem, sobre o que lhe aconteceu em um tempo tão distante, como ele se posiciona no presente e o que o aguarda no futuro, eis uma descrição pertinente, contundente e crítica de Rousseau ao encerrar seus prolegômenos na obra:

Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti (ROUSSEAU, 1999, p. 53-54).

A análise rousseauiana se instala na esteira da reconstrução dessa história, propensa a averiguar como o homem se degenerou com a nascença da sociedade, e o quanto essa depravação assola a esperança de tal sorte que engendre a perspectiva de uma posteridade infeliz. Entrementes, é nesse rastro de entendimento que Rousseau aprecia a vida do homem em seu estado de natureza, desprovido da corrupção que lhe causou a sociedade, em que ele celebra muitos atributos do homem que desapareceram com o progresso das civilizações, e que o filósofo pode afirmar que embora tais homens, completamente distanciados do progresso da razão e dos passos largos do desenvolvimento, podiam amar mesmo sendo selvagens. É o que discutiremos agora

---

<sup>8</sup> É importante destacarmos a afirmação de Henri Gouhier sobre a história hipotética de Rousseau: “Se o estado de natureza é uma hipótese descrevendo um estado-limite que, como tal, é situado além dos fatos, é claro que a descrição implica um recurso à imaginação” (tradução nossa). (“*Si l'état de nature est une hypothèse décrivant un état-limite qui, comme tel, est situé au-delà des faits, il est clair que la description implique un recours à l'imagination*”. 1984, p. 17).

<sup>9</sup> Ao nos referirmos ao termo *natureza* “do homem”, queremos dizer “homem”, estabelecendo uma relação com as discussões sobre o *estado de natureza*. O *estado de natureza* é a condição primária do homem, distanciado da vida civil, do convívio com seus semelhantes, apartado de sua condição moral, racional, enfim, o estado que precede o estado social. Esse homem natural, que convivia harmoniosamente com a natureza, instintivamente, é mudado pelas condições futuras da chegada da sociedade, mas ainda é homem com sua natureza, isto é, com os traços e sentimentos oriundos de tal condição, embora adormecidos ou modificados em seu novo estado. Cf. sobre a noção de estado de natureza: DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps** (p. 125-131).

sob os auspícios da interpretação rousseuniana sobre as primeiras relações do homem consigo, com a natureza e com os seus semelhantes nos ligeiros contados que dispunha na primitividade.

### 1.1 – Os selvagens<sup>10</sup> também amam

A imagem física do homem em seu estado de natureza precede sua descrição metafísica<sup>11</sup> no **Segundo Discurso** e tem lugar preponderante no intuito rousseuniano de descrever minuciosamente a figura desse selvagem, pois são essas peculiaridades físicas que darão a compleição mais cabal do homem que Rousseau quer descrever. A natureza funciona como um elemento de aprimoramento, que confere ao homem, neste tempo tão longínquo para o qual Rousseau nos remete, robustez e vigor capazes de lhe fornecer a aptidão correta para lidar com todas as intempéries advindas das condições de seu tempo. É por força dessa tão viripotente descrição que Rousseau compara a condição do homem civilizado, com toda a languidez que lhe é própria, por estar rodeado por máquinas ao seu dispor à condição do homem selvagem, cuja ausência de artifícios facilitadores é notória, que precisa adestrar seu corpo para suportar e superar as mais adversas circunstâncias.

Não apenas a força e a constituição que é forjada no homem selvagem são elogiadas por Rousseau, como também sua saúde, a qual seria à posteridade infeliz um modelo de dieta e sobriedade na conduta da vida por azo do distanciamento que o homem selvagem tem dos prejuízos de uma civilidade *boêmia*, como nos fala o próprio filósofo sobre os males dos quais não participam os homens selvagens:

---

<sup>10</sup> Referimo-nos aos selvagens, mas não no sentido de seres truculentos, bárbaros e rudes, como na acepção contemporânea que alude a essas figuras, mas ao homem em seu estado primitivo, com a compleição da originalidade, o homem em seu estado natural, embora os selvagens em Rousseau também estejam desprovidos da iluminação da razão e dos esteios da estrutura social. Esse homem em seu estado de natureza age irrefletidamente, se acomoda à natureza, ao universo que o circunda, às necessidades que lhe impulsiona. Esse é o homem selvagem.

<sup>11</sup> Essa é uma passagem crucial na descrição que Rousseau faz acerca do homem no **Segundo Discurso**: a de sua consideração no aspecto físico para o aspecto metafísico e moral. Por metafísico Rousseau entende as características que compõem o homem que são ulteriores à máquina humana, aquela que se assemelha à engenhosa máquina que foi infundida pela natureza nos animais, inclusive no homem. A natureza realiza suas operações nos animais por instinto e sem nenhuma intervenção, ao passo que os homens agem livremente. Os animais escolhem ou rejeitam por instinto, enquanto o homem o faz por um ato de liberdade. Aqueles não se desviam da regra imposta pela natureza, enquanto estes, assumindo prejuízos, se distanciam de tal regra. O homem pode concordar com a natureza ou resisti-la. O aspecto metafísico e moral diz respeito à espiritualidade do homem, à consciência da liberdade que tem de resistir à natureza. A resistência à natureza e ao instinto foge das explicações mecânicas, prende-se ao caráter metafísico. Essa discussão será retomada posteriormente.

A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que freqüentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas – são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza (ROUSSEAU, 1999, p. 61).

Está aqui quase que uma pregação contra a imoderação da qual a posteridade é toda partícipe, uma comparação religiosa de como os males que assolam a civilização são engendrados pela maneira “pervertida”<sup>12</sup> de viver, contrária àquela prescrita pela natureza. Rousseau critica a maneira estetizada de uma existência que consagra os bem-aventurados ao *glamour* de suas vidas, e estigmatiza os danados à pobreza e à marginalização, tanto a pompa quanto a escassez, na perspectiva rousseuniana, são elementos provocadores de males, que claudica o *status* original arquitetado pela natureza. O endosso a esse argumento vem de um devocional empirismo apresentado por Rousseau, quando compara a vida dos animais vivida na floresta com os fâmulos, que foram domesticados e que perderam maior parte de suas habilidades e vivacidade. Até mesmo nos animais isso é patente, segundo Rousseau, que afirma ser ato ingênuo achar que tais animais são bem tratados pelos homens em suas casas pelo simples fato de alimentá-los e acarinhá-los, quando, na verdade, seriam zelados sublimemente pela própria natureza, longe da ingerência dos homens. Ao contrário, Rousseau diz que nossos pretensos cuidados somente “conseguem degenerá-los” (ROUSSEAU, 1999, p. 62) e ele ainda proclama: “acontece o mesmo com o próprio homem” (ROUSSEAU,

---

<sup>12</sup> Seguidamente à citação *supra*, Rousseau diz: “Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”. (ROUSSEAU, 1999, p. 61). É também no rastro dessa passagem que Rousseau afirma que o homem selvagem não conhece aspectos de sua degeneração que não seja pelas feridas provocadas pelas empreitadas do cotidiano nem pela chegada da velhice. Desta forma, Rousseau atribui a origem e o desenvolvimento das doenças ao estado em sociedade, de onde poderíamos começar a construção de uma história das doenças (ibidem.). O homem em sociedade, que medita, que cultua a razão e proclama o progresso, ao contrário, ele entra em um estado decadentista, onde sua existência é lapsária, tende ao declínio irreparável pela própria propensão de seu ser, ele foi depravado, a figura imaculada do homem selvagem foi substituída pela do homem que exclui a selva e é iluminado na ribalta da razão, entretantes, com seus passos sendo dirigidos à involução.

1999, p. 62). O homem, nas mesmas condições, sofre com essa degeneração, de quando saiu de seu estado de natureza para viver em sociedade, observemos o texto de Rousseau:

Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem. Acrescentemos que, entre a condição selvagem e a doméstica, a diferença de homem para homem deverá ser ainda maior do que a existente de animal para animal, pois sendo o animal e o homem tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem a si mesmo oferece, mas não aos animais, são outras tantas causas particulares que fazem com que mais perceptivelmente degenere (ROUSSEAU, p. 62-63).

Essa domesticação do homem por meio do advento da sociedade pulveriza sua força, leva-o a perder muitos dos atributos que cultivara em seu estado de natureza, inclusive abre uma fresta para a perda de seus modos viris, assumindo somente um papel subserviente, sem vigor para a disputa, para a caça, para as batalhas, o homem se torna inerte e inapto para os empreendimentos que sua raça fazia em tempos antanhos. Essas são algumas causas levantadas por Rousseau para a degeneração do homem adstrito à sociedade. O homem que vive em sociedade se vê congestionado pelas inúmeras preocupações que são próprias de sua nova condição. Circunstâncias desconhecidas para o homem selvagem que não tinha tais preocupações, que se ocupava somente daquelas relativas à sua sobrevivência e conservação, cujas faculdades em exercício lhe auxiliavam a procurar a extirpação de sua precisão, destinadas ao uso para alcançar suas presas ou para não ser uma delas. Esse homem selvagem pensa pouco, dorme muito, conserva-se em seu estado de harmonia com a natureza, com a condição originária de sua existência, mas não deixa de exprimir seus aspectos metafísicos e morais, eles também demonstram sua capacidade de comunicar a piedade ao seu semelhante. Daí o esforço de Rousseau para superar sua análise prioritariamente física desse selvagem e partir para encará-lo em seu aspecto metafísico e moral<sup>13</sup>.

O intento de Rousseau nessa transição é conjugar seus argumentos para além do plano descritivamente biológico, o qual leva em consideração apenas os impulsos instintivos do homem, os quais conduzem o selvagem à satisfação de suas necessidades fundamentalmente fisiológicas. Com a discussão sobre o aspecto metafísico e moral, o

---

<sup>13</sup> Em dado momento do **Segundo Discurso**, Rousseau afirma *ipsis litteris*: “Até aqui levei em consideração somente o homem físico; esforcemo-nos por encará-lo, agora, em seu aspecto metafísico e moral” (1999, p. 64).

filósofo genebrino quer explorar agudamente as manifestações ulteriores às práticas meramente físicas, Rousseau arrazoar sobre os sentimentos, presentes nesse homem, que vão dirigir seus interesses não somente a ele mesmo, mas aos seus pares, quando os encontrar.

A articulação da passagem da análise puramente física do homem para uma argumentação mais sofisticada da metafísica e da moralidade que o envolve, começa com a distinção entre o homem e a besta, cuja natureza coloca sobre ambos seus ditames, no entanto, o homem se vale de benfazeja possibilidade de rejeitá-la. Essa liberdade é assim expressa nas palavras do próprio Rousseau:

[...] e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica (ROUSSEAU, 1999, p. 64).

A natureza<sup>14</sup>, na perspectiva de Rousseau, pode se calar, e a partir deste ponto o aspecto volitivo começa a tomar as rédeas da conduta humana. É neste ponto que o filósofo salienta que a depravação começa a assolar os sentidos do homem. Essa natureza conduz os homens como o faz com os outros animais, todavia, o homem dispõe da condição de agente livre, o que lhe fornece a capacidade de seguir a normatização da natureza ou resisti-la. Este é um dos pontos que produz a diferença entre os homens e os animais acima mencionada, mas ainda a capacidade que o ser humano tem de se aperfeiçoar, de tomar as circunstâncias como matérias de desenvolvimento de sua faculdade do remodelamento, enquanto o animal é o mesmo sempre, o homem passa por transformações, se aperfeiçoa, não se submete a unilateralidade dos direcionamentos do instinto, mas se conduz pela aquisição proveniente dos acidentes da existência e das vicissitudes da vida.

Os animais se preservam inexoravelmente diante do correr dos tempos, seguindo sempre o mesmo arquétipo, ao passo que o homem pode se valer de um

---

<sup>14</sup> Reiteramos aqui o emprego do termo natureza, o qual tomamos no sentido de estado original, em que o homem está ancorado em seu equilíbrio natural, que não nutre nenhum interesse a não ser dos instintos naturais, contudo, a manifestação dos desejos abrirá espaço para o seu desenvolvimento: “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 únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos” (ROUSSEAU, 1999, p. 65).

aperfeiçoamento que cria modificações em seu comportamento, em seus sentimentos, em seus interesses.

O homem selvagem se apresenta primeiramente guiado pelos mais elementares sentimentos, aqueles que o fazem sentir o mesmo que ocorre com os demais animais; ele expressa seu querer, seus desejos e seus temores, essas são as ocupações primárias de sua alma, desprovida ainda de pensamentos e sentimentos mais sofisticados. O homem selvagem tem contato com as questões mais simplórias de sua existência, completamente distanciado dos arrazoamentos do homem em seu estado social. Ele, o homem primitivo, não precisa ponderar sobre conflitos sociais, sobre decisões comunitárias, sobre interesses coletivos, sobre repressões e manifestações contra a ordem, a natureza é bem ordenada e ele apenas segue uma vivência paramentada nela que o concebeu. As paixões do homem selvagem têm sua motivação em impulsos da natureza, não nos escusos intentos que são engendrados pelo seu convívio social, Rousseau nos fala sobre essas paixões:

As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas. Os últimos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal (ROUSSEAU, 1999, p. 66).

O homem selvagem está completamente alheio às concepções desenvolvidas pela racionalidade, o aspecto thanático<sup>15</sup> da existência lhe é oculto, pois as elucubrações acerca dessa matéria não fazem parte dos impulsos da natureza. Não significa que o

---

<sup>15</sup> Do grego **θανατος**, que significa “morte”. O conceito de morte e sua representação vem com o advento da sociedade, com o desenvolvimento da razão, pois, para o homem selvagem, tal questão faz parte de sua estrutura de desponderação, ele não precisa excogitar essa situação, ela lhe é natural. Ele não tem preocupação com a possibilidade da morte, com os acontecimentos futuros, a escatologia é criada com as preocupações provocadas pelo distanciamento de sua condição natural. Vemos ainda no **Segundo Discurso** sobre esse homem: “Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem nenhuma idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. É esse, ainda hoje, o grau de previdência dos caraíbas: de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele” (1999, p. 67).

homem primitivo seja ilacrimável, ele, como os outros animais<sup>16</sup>, não é eviscerado, eles participam da dor alheia, são condolentes com o sofrimento de outrem, apenas a morte não é uma espécie de coqueluche negativa, ela não se estabelece como prioridade em sua agenda de investigação e inquietação. Suas preocupações giram em torno das exigências de seu organismo pela alimentação, de uma fêmea, que não é ataviada pelas noções estéticas, mas é buscada por uma questão natural, sem aferições ou escolhas, e a procura pelo repouso, constituem seus objetivos. A expectativa da morte tendo como seu corolário o horror, não é fruto do estado de natureza segundo Rousseau, ela é fruto do estado civil, pois a morte é algo que pode findar os empreendimentos de seres gananciosos e preocupados consigo mesmos. Segundo Starobinski, esse homem, o primitivo, não tem os seus conflitos elevados a questões superiores, a essas relativas aos seus interesses elementares, ele vive em um equilíbrio que ainda não o levou à oposição com o mundo e consigo mesmo, ele se envolve apenas com o imediato:

Nesta suficiência perfeita, o homem não tem a necessidade de transformar o mundo para satisfazer suas necessidades. Eis uma variante ‘animal’ e ‘sensitiva’ do ideal estóico de autarquia. O homem não se liberta de si mesmo, ele não se livra do instante presente; em uma palavra, ele vive no *imediato*. E se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente, nada mais é que uma maneira de viver a continuidade do imediato. (STAROBINSKI, 1971, p. 40, grifo do autor).<sup>17</sup>

No estado de natureza, o homem não tem deveres nem obrigações morais, pois dirige seus atos irrefletidamente<sup>18</sup> e de tudo aquilo que tem necessidade, não rotulando

---

<sup>16</sup> Há uma preocupação com a morte no sentido de seu advento, da morte como um fato, como acontecimento, não como expectativa. A morte chega e os animais se comovem e não entendem. O luto perpetuado não é cultivado no estado de natureza, a vida além-túmulo não é discutida nem pensada. A morte vem, a dor acomete as criaturas, e logo a vida continua. Uma passagem significativa nos diz: “[...] Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona” (ROUSSEAU, 1999, p. 77).

<sup>17</sup> No texto francês: “*Dans cette suffisance parfaite, l’homme n’a pas besoin de transformer le monde pour satisfaire ses besoins. C’est là une variante ‘animale’ et ‘sensitive’ de l’idéal stoïcien d’autarcie. L’homme ne sort pas de lui-même, Il ne sort pas de l’instant présent; en un mot, il vit dans l’immédiat. Et si chaque sensation est nouvelle pour lui, cette discontinuité apparente n’est qu’une façon de vivre la continuité de l’immédiat*”.

<sup>18</sup> A diferença marcante que se verá no homem, conforme Rousseau, que o distinguirá do restante dos animais são dois conceitos: a liberdade e a perfectibilidade. A primeira noção diz respeito à situação dos animais que agem por meio de um mecanismo fixo e predeterminado, a natureza dita todas as regras, o homem, porém, é livre e pode concorrer com a natureza, pode discordar de suas determinações, enquanto

os homens como maus ou bons. Todavia, eles se corromperam com o nascimento da sociedade, dando azo às posturas mais hostis, e a origem da maldade do ser humano, como apresentada em tela, é posta por Rousseau em termos diferentes de uma noção de que o homem é naturalmente mau, se digladiava com seu semelhante para conservar a própria vida, é inimigo contumaz de seu coetâneo. Rousseau entendeu que o homem demonstrou em certas circunstâncias a capacidade de suavizar o desejo de conservação, conseguiu *temperar* o seu ardor pela preservação de sua própria vida, a busca pelo seu próprio bem, com a ojeriza de ver seu semelhante em sofrimento. Esse sentimento visto no homem selvagem é chamado por Rousseau de piedade como o próprio assim define:

Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. (ROUSSEAU, 1999, p. 77).

Os selvagens se posicionam como agentes de uma convivência terna dirigida a ser estabelecida com seu semelhante, de modo que esse sentimento, a piedade, é algo que não frui da racionalidade, de elucubrações sofisticadas, mas é algo que Rousseau salienta ser da estrutura do homem em seu estado de natureza, é um sentimento que lhe é próprio, traço idiossincrático de sua feição interior, que foi corrompido pelo advento da sociedade. Sentimento em que os próprios animais dão expressões perceptíveis, esse sentimento é o mais puro da natureza e o que leva os homens a não se digladiarem ou a se destruírem por completo já em seu estado de natureza<sup>19</sup>. A piedade se apresenta como

---

que o homem tem a liberdade de fazê-lo, mesmo que traga os prejuízos de tal atitude. A perfectibilidade é a faculdade que o homem possui, diferente dos animais, de fugir da fixidez da espécie, de superar a imobilidade e adquirir conhecimentos, aprimorar seus atributos básicos, pode confeccionar a linguagem, o homem assume outras habilidades, ele é, como nos diz Luiz R. Salinas Fortes: "... um ser peculiar que pode não apenas aquiescer ou não às prescrições da natureza, mas, além disso, pode se autocriar, construir para si mesmo uma segunda natureza, distante da primeira. E é fácil perceber que essa faculdade [a perfectibilidade] 'quase ilimitada' é a grande fonte, ao lado da liberdade, de todas as infelicidades do gênero humano. Graças à perfectibilidade o homem se afasta cada vez mais da tutela da natureza e acaba por desviar-se, aventurando-se por caminhos que lhe serão funestos" (Rousseau: o bom selvagem, p. 56).

<sup>19</sup> Rousseau não se cansa em proclamar a articulação da piedade na vida dos homens, por meio de sua análise empirista, quando afirma em outra oportunidade: "Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado,

um conceito demasiadamente recorrível na filosofia rousseuniana, ela é a fundamentação das virtudes<sup>20</sup> que surgirão no estado social, ou onde Rousseau se arrimará para defender a origem delas. Desta forma, a compaixão, por assim dizer, está arraigada no homem primitivo, que esboça sentimento de piedade para com aqueles de sua própria espécie, não destinando narcisisticamente seu amor de si e cuidados apenas a si, mas também aos outros. Encontramos nesta íntima relação entre o amor de si e a piedade um dos lastros da consciência moral, os selvagens que demonstram um *pathos*<sup>21</sup> diante de seus pares, em citação consentânea, lemos em **Rousseau: o bom selvagem**:

A compaixão que vemos até mesmo nos animais, e que não se confunde com o instinto de sociabilidade, leva cada indivíduo não a uma associação ativa com o outro, mas a evitar causar-lhe um sofrimento que repercutiria sobre si mesmo. Assim como o amor de si leva à conservação do indivíduo, a *pitié*, faculdade de compartilhar o sofrimento alheio, é uma espécie de instinto de conservação mútua da espécie. (FORTES, 1996, p. 57).

Para Rousseau, a piedade foi fator precípua para que a raça humana não houvesse se extinguido por completo. Antes mesmo do aparato da racionalidade com todos os seus estabelecimentos, a *pitié* exercia sua função de estabelecer limites ao homem primitivo, se postava como um recurso para aparar arestas e resolver ações referentes à demarcação daquilo que se podia fazer entre os viventes<sup>22</sup>. Em um longo mas importante trecho, alinha-nos a claro entendimento o filósofo genebrino:

---

ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados cada dia” (ROUSSEAU, 1999, p. 77).

<sup>20</sup> Luiz R. Salinas Fortes afirma: “Ao lado do amor de si, há outro combustível natural da ação. É o que Rousseau chama de *pitié* ou compaixão. É nessa paixão primitiva que reside a fonte de todas as futuras virtudes sociais. Posteriormente desenvolvida, uma vez consumado o laço social, ela se transformará na consciência ou no instinto moral” (**Rousseau: o bom selvagem**, p. 57). Esse conceito será primordial para os intentos ora pretendidos na presente empreitada, cuja discussão será desenvolvida pormenorizadamente no último capítulo, onde assentamos teoricamente as ideias sobre o *status* da virtude no pensamento de Rousseau e a factibilidade do bem.

<sup>21</sup> Usamos tal expressão por querer demonstrar que aqui não é mero sentimentalismo, mas um sentimento eivado de sofrimento e compaixão, cujo resultado das consequências na vida do outro redundaria igualmente no observador.

<sup>22</sup> Claudio Araújo Reis destaca sobre a noção de piedade a seguinte consideração: “Ora, a piedade, por meio da imaginação, também leva o indivíduo para fora de si mesmo: ‘*ce n’est pas dans nous*’, viu-se Rousseau dizer, ‘*c’est dans lui que nous souffrons*’. Mas há duas diferenças fundamentais entre esse movimento para fora típico da piedade e o característico do indivíduo que se perde na opinião. A primeira diferença remete à idéia de dependência. A segunda, à de expansão” (**Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau**, p. 279). Essa distinção é por demais importante, pois é a passagem, ou a corrupção desse sentimento, como visto por Rousseau, pois, o homem degenerado se verá na dependência do critério dos outros, algo que antes não existia, pois o homem primitivo se valia apenas da

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 a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada – *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*. Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação. Ainda que possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de sua têmpera adquirirem a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais, se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo. (ROUSSEAU, 1999, p. 78-79, grifo do autor).

O homem primitivo poderia ser reputado como alguém completamente desprovido de intenções benevolentes, contudo, Rousseau apresenta a inescusabilidade da realidade de um sentimento anterior à razão, eivado de clareza em sua manifestação em um contexto pré-moral e pré-social, mas que ornamentava a relação quando os homens se encontravam. No estado originário, esse sentimento que se estabelece como algo que ordenava as relações entre os homens no estado de natureza, todavia, não era a garantia de uma boa vivência, ou de uma postura vicária. O homem selvagem poderia deixar a criança ou o velho enfermo padecerem, porém, ele seria apenas narcisista, voltado para ele mesmo, por causa do amor de si, se não fosse guiado pela limítrofe atuação da *pitié*, que o leva a considerar o sofrimento e a condição do seu semelhante. Desta maneira, há uma relação digna de referência à piedade que dimana do amor<sup>23</sup> de si, sentimentos que se completam e criam a sensibilidade que está presente no

---

autonomia de sua vontade. Assim, se a piedade se expressa no âmbito da volição deste homem primitivo em direção ao outro, ele não precisa do aval da exterioridade para demonstrar seu sentimento de compaixão, ele o faz autarquicamente. A piedade é um impulso, não uma resposta ou uma proposta de barganha nas relações. O homem degenera em vista da dependência evidenciada no compartilhamento do juízo, e sobretudo pela ocultação de sua existência que é deixada de lado pela mediação, que dela é feita, pelo juízo dos outros. O homem degenerado deixa de valorizar sua existência e de sedimentá-la em suas relações, para que ela se expanda, pela sociabilidade corruptora, que colima restringir o sentimento de existência ao máximo, com o fito de fazê-lo esquecer-se de si mesmo.

<sup>23</sup> Notemos que Rousseau fala de amor em dois sentidos, quando o relaciona ao envolvimento entre pessoas, primeiramente, no amor em sua acepção física, encontramos a atratividade e o desejo que conduz um sexo a se unir a outro, um primeiro impulso, sem aferição, sem escolhas, reflexão, etc.; em segundo

homem primitivo sobre o qual versa Rousseau. Há um sentimento muito fortemente presente no homem primitivo, que lhe é inato, qual seja o amor de si, mencionado anteriormente, que está impregnado na natureza humana, pois para Rousseau, o amor de si é inato ao homem. Mas o que diríamos sobre as outras paixões, sobre os demais sentimentos que contemplamos no homem, mesmo primitivo ou no que vive em sociedade? Em ambos os casos, as demais paixões surgem dos dois amores anunciados por Rousseau, porém, como uma decorrência semelhante ou na forma de uma deturpação desse sentimento, como salienta Rousseau em mêmora citação no **Emílio**:

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

Na primitividade da natureza humana já encontramos um sentimento, ele já é manifesto por meio da expressividade do amor de si e da piedade<sup>24</sup>, estes são as primeiras proclamações de uma noção de amor. Reiteramos, amor aqui no sentido de um sentimento que governa o homem desde sua progênie, governa-o dirigindo-o à conservação de si mesmo, sua preocupação é destinada à satisfação de suas necessidades, seu amor é orientado a ele próprio, mas ainda não é um amor corrompido, isso só acontecerá no convívio social. Rousseau nos clareia a noção de amor de si, bem como do amor-próprio, afirmando que não deve haver confusão no entendimento de

---

lugar, o amor moral, o qual leva o ser a enaltecer seu grau de preferência a um só objeto, para o qual destina toda a sua força. A esteticidade do amor para o primitivo não tem força, ele não é regido pelo amor moral, o qual é um construto social, que se baseia em eleições, em uma artificialidade danosa, mas o homem selvagem “... ouve unicamente o temperamento que recebeu da natureza e não o gosto que não pôde adquirir – qualquer mulher lhe convém” (ROUSSEAU, 1999, p. 80). O distanciamento da natureza fez com que o homem cultivasse danosamente o amor e o deturpasse com o advento da sociedade com todas as suas configurações, por isso Rousseau atesta as transformações da noção de amor enegrecidas em sociedade: “É, pois, incontestável que o próprio amor, assim como todas as outras paixões, só na sociedade adquiriu esse ardor impetuoso que muito freqüentemente o torna tão funesto aos homens e é tanto mais ridículo figurar selvagens esganando-se sem tréguas para satisfazer à sua brutalidade, quanto essa opinião é diretamente contrária à experiência” (ROUSSEAU, 1999, p. 80).

<sup>24</sup> Há uma distinção entre esses sentimentos, o amor de si ordena o homem a cuidar de si mesmo, a piedade interfere na limitação da extrapolação desse cuidado, para que não se transforme em egoísmo. Mas não são sentimentos excludentes, eles se comportam univitelinamente na condição natural, isto é, estão juntos no interior do homem.

suas distinções, por isso tal conceito apresentado em uma de suas notas ao **Segundo Discurso** se torna demasiadamente conveniente para o momento, como vemos:

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. 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. (ROUSSEAU, 1999)<sup>25</sup>

Está aqui uma notória apresentação do amor de si mesmo<sup>26</sup>, de sua influência e seus efeitos. Esse amor surge não com o advento dos aparatos da racionalidade, mas ele se encontra na gênese da natureza, ele se assenta nos primeiros contatos que o homem primitivo teve com seus semelhantes, ele é da própria natureza, não vem pelas aptidões da lógica e do entendimento, está presente em todo animal, e o conduz a resguardar a própria vida, mas que no homem, ser que dispõe de elementos diferentes daqueles vistos nos animais em geral – no que diz respeito à liberdade e à perfectibilidade – e que possui o atributo da piedade, engendra a humanidade e a virtude. De sorte que temos inescurecível argumentação que nos dirige ao encontro do entendimento de que os *selvagens também amam*, na perspectiva de Rousseau, e que assenta os laivos da análise ora empreendida.

## 1.2 – O homem perdido em seu amor

O sentimento não se desintegrou por completo na atmosfera da sociabilidade. Com o advento da sociedade houve uma depravação daquelas paixões – que dirigiam o homem a preservar sua própria vida, a cultivar a sua própria existência e senti-la cabalmente, como também aquilo que o tornava um expectador que comunga do sofrimento do outro, por meio da expressão da piedade – por causa do surgimento célere do amor próprio. A sociedade trouxe uma polimorfização no que tange ao homem

<sup>25</sup> Nota “o” do **Segundo Discurso**, p. 146-147.

<sup>26</sup> Esse amor encontra sua geração no intuito voltado para si mesmo, mas que assume uma compleição de alteridade quando unido ao sentimento de piedade. Sobre o horizonte desse amor do si mesmo, o qual é delimitado em torno do próprio indivíduo, fala-nos Claudio Araujo Reis: “Desse modo, o que se traduz pela idéia de amor de si é, antes de mais nada, essa percepção de que toda ação humana desenrola-se sempre em um campo cujo horizonte é sempre o ‘si mesmo’ do agente. Há uma relação primária que o indivíduo mantém consigo mesmo e que subjaz a toda a estrutura do agir humano” (2005, p. 230).

primitivo, na variação da expressão dos sentimentos, por exemplo. Isso é explanado por Rousseau na distinção que faz entre amor-próprio e amor de si, como veremos a seguir:

[...] O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (ROUSSEAU, 1999)<sup>27</sup>.

Rousseau apresenta a noção de amor-próprio como um contraponto à do amor de si mesmo, no qual este tende à preservação de si, à experimentação da existência, e que regulado pela piedade não apenas volta-se para si, mas faz com que o expectador dos acontecimentos dolorosos com seu semelhante seja um expectador piedoso. O amor-próprio caminha na contramão do amor de si, faz o homem voltar-se apenas para si mesmo em detrimento ao que acontece ao outro. Com o amor-próprio, cuja fonte está nos sentimentos desenvolvidos em sociedade, o homem somente faz caso de si mesmo e perturba a ordem promulgada pela natureza. Essa realidade depravada não existia<sup>28</sup> anteriormente, e tal sentimento, o amor-próprio, não era seu partícipe, como o próprio filósofo reza:

Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma. Pelo mesmo motivo, esse homem não poderia ter nem ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente. (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

<sup>27</sup> Nota “o” do **Segundo Discurso**, p. 147.

<sup>28</sup> O amor-próprio aparece como perversão, pois não havia no expediente de manifestação do sentimento de amor de si nenhuma maldade ou predisposição para algo contrário à natureza, como Rousseau fala da unilateralidade benevolente do amor de si em passagem oportuna: “O amor de si é sempre bom e sempre conforme à ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; e como zelariamos dessa maneira se não tivéssemos por ela o maior interesse?” (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

Para Claudio Reis, em sua abordagem sobre as configurações do indivíduo em Rousseau, a noção de amor-próprio é de suma importância, pois indica as transformações que esse sentimento produziu com o advento da sociedade, dando novas feições aos relacionamentos entre os homens, produzindo uma esfera competitiva e que leva em consideração não a autarquia apresentada pelo homem selvagem, mas a valorização de si mesmo a partir de uma heteronomia construída pelos afazeres do juízo alheio, que deveria reger o ser social. O homem passou de alguém que expressava autonomamente sua vontade e seus sentimentos, a um ser que se tornou objeto dos pensamentos dos outros, o que lhe confere uma outra imagem enquanto indivíduo, segundo a perspectiva do autor supra<sup>29</sup>.

Essa mudança é considerada por Ricardo Monteagudo, mudança que enfatiza o olhar do outro, que desmerece a condição natural do homem. Vejamos a passagem do estado de natureza para o estado social, que igualmente revela a passagem do amor de si para o amor-próprio, nas palavras do autor referido:

O homem no estado de natureza é livre e independente, é uma unidade completa que basta a si mesma, pois a sua autoconservação, satisfação de suas necessidades, é imediata e só depende de seu próprio esforço. Quando sua força isolada não é mais suficiente para sua conservação, surge a necessidade de se juntar com outros homens. A organização social exige que os homens se dediquem a tarefas diferentes e complementares [...] nasce a estima pública que é o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício, pois a preferência gera de um lado a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. O olhar para o outro acompanha assim o desejo pelo olhar do outro, primeiro passo para a perversão de toda a sociedade. (2006, 141).

A partir da conceituação do sentimento de amor-próprio, somos obrigados a garantir a concepção de que o homem em sociedade ama, ele não deixou de amar deixando sua condição primitiva, ele continua, por meio de seus componentes a dar expressões de amor. No entanto, esse amor se constitui uma perversão do amor

---

<sup>29</sup> O conceito de amor-próprio é fundamental para Reis, pois constrói uma nova feição do indivíduo, como ele mesmo articula; “[...] o ponto que é de interesse dessa obra está relacionado ao surgimento de um conjunto de fenômenos que, se pode dizer, estão essencialmente (ou constitutivamente) implicados por essa nova dimensão: fenômenos como a consideração, a preferência e um tipo específico de paixões como a vaidade e o desprezo, a vergonha e a inveja. Todos esses fenômenos estão associados ao fato de que, para os indivíduos, ter uma existência pública significa ser objeto dos juízos e dos sentimentos dos outros. E essa experiência de ser o objeto dos pensamentos e dos sentimentos dos outros representa como que uma segunda dimensão da imagem do indivíduo que se tenta esboçar” (2005, p. 289).

cultivado pelo homem selvagem, esse amor é claudicado pelo interesse imperioso de cada um, promovendo seus próprios interesses em detrimento dos outros, os indivíduos dão vazão a uma concorrência sub-reptícia, em que os outros não estão ladeados, mas devem ser postos abaixo para os interesses de apenas um. A piedade é perdida completamente no novo trato tecido pelo amor-próprio como dirigente das ações dos homens socializados. Esse amor-próprio, como entende consistentemente Claudio Reis, é uma exasperação do egoísmo:

A forma eminentemente negativa do amor-próprio, a que faz dele de fato uma corrupção do amor de si, isto é, do interesse que cada um tem em si mesmo, é uma forma especialmente exacerbada de egoísmo [...] O verdadeiro egoísta não é aquele que só se ocupa de si mesmo, mas aquele que, preocupado exclusivamente com a posição relativa que ocupa face aos demais, tem como ocupação principal ‘deslocar’ os outros, buscando, naturalmente, a primeira posição. O amor de si, por sua vez, diz Rousseau, concentra o indivíduo sobre si mesmo e não coloca ninguém ao lado, acima ou abaixo de ninguém. Desse modo, o verdadeiro egoísta – e só isto já basta para torná-lo essencialmente mau – ocupa-se de fato mais dos outros do que de si mesmo. (2003, p. 299).

As relações sociais estão todas eivadas por esse amor. Segundo Rousseau, ele está nas pessoas que compõem essas relações, tais pessoas amam, contudo, amam mais a si, colimando ver os demais sob o escabelo de seus pés. As intemperanças são avolumadas, as rixas surgem mediante a exasperação dos sentimentos conduzidos por esse amor que leva o homem, que outrora buscava coisas simples e relacionadas à sua sobrevivência, agora a buscar interesses particulares e com o fito de suprimir as necessidades do outro, colocando-o abaixo de si para que o indivíduo amoroso<sup>30</sup> ocupe o primeiro posto. Essa é a diferença mais elementar entre o amor de si e o amor-próprio, embora, ambos procurem o bem-estar do homem. O primeiro não é desmesurado, há limites impostos pela natureza, há algo no homem que o impede de ser imoderado, o sentimento de *pitié*. O segundo, não se esbarra nas limitações da natureza, ele recorre à plasticidade da vontade para realizar os mais malévolos atos, eis aqui a razão porque a liberdade e a perfectibilidade são fatores que contribuem para a degeneração dos homens no convívio entre si. A liberdade possibilita ao homem se voltar contra a anunciação da natureza e a perfectibilidade viabiliza as transformações pelas quais pode

---

<sup>30</sup> Isto é, aquele que pretensamente expressa um dos amores sobre os quais discorre Rousseau, qual seja, o amor-próprio.

passar o homem, tornando terreno propício à sua condição decadentista. O egoísmo, como amor-próprio, se torna sem limites, ele rege a vida do homem sem precedentes reguladores e produz resultados ruinosos na vida social, o impulso que anteriormente servia para a preservação de si, o amor de si, e a piedade que era seu regulador, a qual fazia com que o homem considerasse o sofrimento de outro, se torna em uma motivação tirânica que preserva seus interesses acima de todas as coisas, onde já não há mais um regulador de limites para as ações, ilimitando a produção da maldade e definindo a noção do amor que preserva. O homem civil ama, mas de forma pervertida em relação ao seu estado primitivo.

Claudio Reis, ao abordar o tema do amor-próprio, discorre sobre a negatividade desse sentimento no cerne da sociedade, subdividindo-o em duas negatividades, descrevendo a primeira negatividade de tal paixão como o egoísmo e mais uma vez definindo sua opinião sobre ela:

A primeira negatividade do amor-próprio foi, assim, identificada como egoísmo, ou seja, um predomínio das paixões repulsivas sobre as atrativas, o que implica o predomínio de relações negativas ao outro sobre a relação positiva consigo mesmo. O amor-próprio como egoísmo não é amor de si mesmo, mas ódio dos outros. A sociabilidade resultante desse tipo de sentimento é, essencialmente, marcada pelo conflito e pela oposição – mas também, ao mesmo tempo, por uma série de procedimentos de dissimulação. (2003, p. 304).

A segunda negatividade do sentimento de amor-próprio é descrita no sentido de uma intensa preocupação e um desejo indiscriminado pela distinção, fala-nos Reis:

Uma das maneiras de entender essa idéia de amor-próprio considera o fato de que cada indivíduo tem consciência de que os outros possuem dele uma imagem. É a relação a si mesmo, disse-se, por meio dessa imagem de si mesmo que se pode chamar de amor-próprio. Essa consciência e essa relação implicam a sensibilidade do indivíduo ao fato de ser objeto dos pensamentos e dos sentimentos do outro. Tudo isso, associado ao impulso que leva cada um a desejar obter a estima ou a preferência dos demais, fundamenta um vivo interesse do indivíduo pela imagem que possui, pela 'vida imaginária' que leva para os outros – ou, talvez, *nos* outros, em suas consciências. (2003, p. 304, grifo do autor).

O homem longe de seu estado de natureza vive da opinião alheia, não se concentra em sua existência estabelecida e moldada pela natureza, mas é levado pelas aparências e pelo juízo da exterioridade, de sorte que o real não é abarcado, senão aquilo que se passa pelo real, aquilo que apenas aparenta ser, o verossímil assume o posto de verdade absoluta. Essa opinião além de ser um dos instrumentos de degeneração do homem em sociedade, é consagrada como a condutora das relações, e obnubila a verdadeira compreensão do homem em sua vivência social. O amor-próprio, sentimento nutrido por homens que jazem em sociedade, expressa esse interesse que é cultivado e modelado pela opinião, e faz com que o homem assuma comportamentos que contrariem a própria natureza em função do julgamento e da imaginação do outro. O homem civil aprendeu a silenciar os sentimentos naturais e a impor como interesses o deslumbramento com o outro e pelo outro. Uma troca de interesses e a satisfação deles é que rege o homem em sociedade. Um jejum<sup>31</sup> pode ser estabelecido, dizemos eufemisticamente sobre o passar fome, em nome do alcance de objetivos que não são os naturais. Ficam em polos opostos: de um lado, o estado de natureza com todos os sentimentos que a ele estão atrelados, do outro, o estado social procriado por uma teatralidade que conduz a vida dos homens. Vejamos uma salutar passagem do **Emílio**:

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião. (ROUSSEAU, 2004, p. 289)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> A triste realidade que fora aludida por Rousseau nos é visível. Pessoas deixam de providenciar sua alimentação e outras necessidades básicas e fundamentais, para se aventurarem no universo das apresentações, para promulgarem um exibicionismo que não satisfaz suas vidas e suas necessidades, mas satura os olhos dos outros e engenha uma falsa imagem do indivíduo. Mera teatralidade e expressão inescurecível do amor-próprio.

<sup>32</sup> Ainda sobre essa submissão à opinião, fala-nos eloquentemente Claudio Reis em **Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau**: "... O desejo furioso de monopolizar as preferências, distinguindo-se a qualquer preço, submete, incondicionalmente, o indivíduo à opinião. Mas a opinião, por sua própria natureza, é incapaz de distinguir entre o que 'é realmente' e o que apenas aparenta ser: é incapaz de distinguir o ser do parecer – mesmo porque só é capaz de aplicar-se à aparência; à opinião basta a aparência para estabelecer sua ordem de preferências, o que implica que, para ser estimado por ela, não é necessário 'ser realmente', mas apenas parecer ser" (p. 306).

A opinião é quem aquilata as escolhas dos homens, algo que mais corrobora o distanciamento tomado pelos homens com relação ao seu estado de natureza, pois o homem em seu estado de natureza – para ilustrar essa deturpação das escolhas – não faz seleção, não tem elementos para lhe conduzir a essa ou àquela fêmea, em termos das aproximações entre os sexos opostos. A estetização do sexo não está presente no homem primitivo, ele não precisa de um cenário formoseado por elementos eróticos, não lhe faz falta uma garrafa de bom vinho, nem mesmo o lugar onde acontecerá o concúbito precisa ser destinado especificamente a este fim, a cor da fêmea, suas características físicas não fazem a diferença, ele age pelo instinto natural, pela ordem das coisas como vieram da natureza, pelo aprazimento de sua elementaridade. Ao passo que o homem em sociedade demora a avaliar seus pares, suas escolhas são extremamente dependentes de comparações, a opinião, mais uma vez, é a mestra da seleção, não mais a natureza nem a existência estão em primeiro lugar, mas prioritariamente, são as opiniões que regem as escolhas que ele deve tomar, não apenas no que diz respeito ao sexo, mas em todas as esferas de sua existência, o conhecimento e o desenvolvimento da sociedade é que pregarão novas formas de conduta, embora contrarie drasticamente os caminhos da natureza, olhemos mais detidamente para as palavras do próprio Rousseau:

A inclinação do instinto é indeterminada. Um sexo é atraído pelo outro, eis o movimento da natureza. A escolha, as preferências, o apego pessoal são obra das luzes, dos preconceitos, do hábito. É preciso tempo e conhecimentos para nos tornarmos capazes de amar; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado. Esses juízos fazem-se sem que nos demos conta, mas nem por isso são menos reais. (ROUSSEAU, 2004, p. 290).

Os selvagens expressam sua capacidade de construir laços afetuosos com a disposição que lhes é inerente, o amor de si, que visa sua própria conservação, no entanto, essa conservação não é desmesurada, ela é delimitada pelo sentimento de piedade, que é a compaixão expressa pelo homem em seu estado natural ao seu semelhante. Quando este está em uma circunstância de sofrimento, o homem selvagem expressa sua *pitié* para com seu próximo, ele demonstra seus afetos aos seus pares, mesmo não convivendo diuturnamente com eles, contudo, isso já está impregnado em seu ser. Tal era a condição que se perdeu nos passos da história com a instalação da

sociedade e do desenvolvimento das luzes. Tudo isso produziu um cenário funesto que afugentou o homem de sua condição primária, para dar-lhe oportunidade de se depravar no convívio social, aflorando os mais malevolentes sentimentos, que se originaram da própria natureza, do amor de si que todo homem tem, tornando-o amor-próprio. Os selvagens também amam porque lhes é inerente tal aptidão, não é um sentimento ou uma disposição que precisa ser adquirida em sociedade ou mediada pela opinião de outrem; os selvagens também amam porque dispõem de um elemento regulador de conduta sem limites, a piedade, que não os deixa incorrer no desregramento no convívio com seus semelhantes; os selvagens também amam porque não projetam se catapultar acima dos outros a qualquer custo, procurando ocupar o primeiro lugar, o homem selvagem não é narcisista, nem idolatra seu ego, ele apenas vive sua existência de forma autônoma, não se calcula pelos pensamentos e atitudes dos outros, a primazia é sua existência, não a exterioridade estética. Os selvagens também amam independentemente de sua obscurecida razão, ele não arrazoar, ele age pelos impulsos de seus sentimentos mais primitivos e, principalmente, pelo amor de si.

O homem civil também ama na perspectiva de Rousseau, embora, ele ame de forma pervertida, pois, por motivo de sua depravação o sentimento que sempre é bom, o amor de si, transforma-se em algo daninho e maldoso, os sentimentos que eram produzidos para a conservação de si e dos seus pares é metamorfoseado para um *concursum* fraudulento, onde os mais perversos sentimentos turvados pela sociedade são apresentados e sacralizados, em nome de um individualismo descomedido. Os homens em seu estado civil amam, mas amam o *status* privilegiado da primordialidade, divinizam a anteposição do ego, desprezam o aspecto da alteridade nas relações sociais, veem o outro como ameaça, este é o objeto de sua cólera. As relações no estado civil serão pautadas por um amor que precisa ser avaliado pela opinião do outro, e que desta forma começa a engendrar as mais beligerantes discórdias, fazendo nascer a vaidade, a corrupção, a inveja, a arrogância, a autossuficiência, dentre outros males que dele decorrem.

O amor expresso pelo homem em sociedade já não é mais aquele vinculado à natureza, mas comprometido com o homem decadente, que alimenta seus intuítos somente na direção da depravação, da competitividade sem limites morais, que alavanca a autonomia da briga entre os semelhantes, que abre aos homens em sociedade as frestas da agressividade. Esta é a máquina de produção da maldade, esse amor que não tem nada que ver com o amor de si, verdadeiramente expresso nos homens primitivos, mas

que foi deturpado pela sociedade, transformando esse tão nobiliárquico sentimento em um funesto corolário de paixões que somente destroem os homens, que os colocam em um conflituoso relacionamento, no qual a *pitié* é esquecida e que não há mais nenhuma outra forma de regulação que não seja uma consciência que deva ser produzida por esses nobres sentimentos, que assim como são deturpados, são igualmente fonte para as virtudes que devem ser concertadas em sociedade.

No final do **Segundo Discurso**, defrontamo-nos com intrépida e larga argumentação de Rousseau:

[...] O que a reflexão nos ensina a esse propósito, a observação o confirma perfeitamente: 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. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estóico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu enalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixeza e da proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la. (ROUSSEAU, 1999, p. 114-115).

Discorrendo sobre os dois amores de Rousseau, falta-nos uma indicação mais precisa do proêmio do amor-próprio, de sua instalação no coração humano. Sabemos que ele é a corrupção do amor de si, mas como perceber a permanência do amor de si contiguamente ao amor-próprio? Essas instâncias caminham lado a lado? Ou há uma mutação do amor de si em amor-próprio? As indicações que temos pela análise de Rousseau é que o amor-próprio é construído, nasce no tempo e no espaço, com o estabelecimento da sociedade, ou seja, a partir do momento em que a propriedade se torna objeto das relações, em que os homens se juntam em comunidade, em que as relações comerciais se tornam importantes, em que as primeiras normas de trabalho são vindicadas, e os laços gregários são solicitados para a vivência em comunidade.

Entrementes, Rousseau, ao contrapor o amor-próprio ao amor de si, estabelece o desregramento social como corrupção do ordenamento que a natureza propiciava ao homem. Há uma ética da medida certa, uma ética dos limites apresentada nesse antagonismo.

Conquanto tenhamos a percepção do caráter lacunar no pensamento rousseauiano quanto à transição do amor de si para o amor-próprio, satisfaz-nos a noção de que o amor-próprio é criação, isto significa que ele apenas faz adormecer o amor de si, e ocupa o seu lugar de prioridade no regimento das relações. Essa é a brecha deixada por Rousseau para que seja possível redescobrir o amor de si em sociedade, que da mesma maneira que foi escurecido pelo amor-próprio, possa reocupar seu posto toldando o amor-próprio. É desta forma que o amor de si terá espaço para ser recuperado como consciência moral no convívio social. Esta é a nossa próxima abordagem, a noção de consciência e suas ilações e prescrições no estado depravado da sociedade.

## CAPÍTULO II – DA DEPRAVAÇÃO À CONSCIÊNCIA MORAL

*De meu primeiro retorno a mim nasce em meu coração um sentimento de reconhecimento e de bênção ao autor de minha espécie, e desse sentimento a minha primeira homenagem à divindade beneficente. Adoro a potência suprema e enterno-me com seus favores. Não preciso que me ensinem esse culto, ele me é ditado pela própria natureza. Honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem não é uma consequência natural do amor de si?*<sup>33</sup>

A natureza humana em seu estado original é boa, carrega consigo os atributos da harmonia. O homem e a realidade à sua volta caminhavam *pari passu*, contudo, o advento da sociedade sucumbiu essa ordem, os sentimentos primevos foram substituídos pela disputa e pelo cultivo das vaidades. A memorável abertura do **Emílio** consagra a transfiguração dos momentos: “Tudo é bom, saindo das mãos do autor das coisas: tudo degenera entre as mãos do homem”<sup>34</sup>. A passagem destacada no **Emílio** demonstra impetuosamente o manto de destruição que caiu sobre o homem que edificou a sociedade, este, “o homem em sociedade, definindo-se fundamentalmente por seus interesses particulares, assume completamente o risco, constitutivo desses interesses, do conflito. No estado social, o indivíduo, em sua relação com os demais, passa a definir-se pelo conflito” (REIS, 2003, p. 205).

É na insígnia dessa transição que daremos curso à nossa discussão, entretanto, por hora, trataremos da natureza humana em sua condição imaculada e sua passagem para o estado do homem em sociedade, trazendo os arranhões da degeneração, transparecendo a depravação, a desarmonia com a natureza e com seus semelhantes, entretanto, nossa investigação tentará apontar que em meio a essa estrada de decadência há um lampejo de consciência nesse homem corrompido que o leva à possibilidade da ordem e da moral. Embora essa discussão possa engendrar falta de expectativas por parte de alguns, de acharem que as estratégias do universo político não se aliam à realidade do plano moral, como analisa Bobbio e pondera, em **As Ideologias e o Poder em Crise** que a “... solução do contraste é impossível e concluir daí que a história dos justos e a história dos poderosos são duas histórias paralelas destinadas a não se encontrarem nunca – e que até hoje sempre prevaleceu a segunda” (1999, p. 130) ele também concorda que:

<sup>33</sup> **Profissão de Fé do Vigário Saboiano** (ROUSSEAU, 2004, p. 392).

<sup>34</sup> “*Tout est bien, sortant des mains de l’auteur dès choses: tout dégénère entre les mains de l’homme*”. (ROUSSEAU, J. J.. **Émile ou de l’Éducation**, Éditions Gallimard, 1969, p. 81).

Não obstante isso, não podemos nos render. Quando Heller<sup>35</sup> escreve que o revolucionário que iguala o bom ao útil prepara não o socialismo, que é um resultado bom, mas o despotismo e a barbárie, que é um resultado mau, que procura ela senão demonstrar que o bom comportamento coincide com o resultado bom e com isso convencer os políticos puros, que acreditam na moralidade do útil, a serem, de preferência, na afirmação diametralmente oposta da utilidade da moral?

É uma pequena abertura. Felizmente não é a única. Pequena mas com a possibilidade de nos levar a pensar que, não obstante tudo e apesar de tantos pregadores e executores de insensatas violências, a consciência moral não morreu e renasce precisamente onde a violência libertadora e regeneradora havia sido mais exaltada. Ela é, ainda hoje, como aliás sempre foi – e ninguém até agora conseguiu demonstrar que tenha havido um progresso moral da humanidade –, uma chama muito apagada para iluminar os cegos por natureza ou por vileza e aqueles que se deixaram obcecar pela fúria de fixar metas tão luminosas que se tornaram ofuscantes. (BOBBIO, 1999, p. 130).

Vejamos, então, a passagem do estado original para o estado degenerado em sociedade que depravou o homem, mas igualmente a possibilidade de reapropriação da consciência moral por esse mesmo homem que promoveu seu próprio estado decremental.

## **2.1 – O homem e seu estado de depravação: sua caminhada da bondade natural à maldade social**

Torna-se importante para o momento, discutirmos a condição do homem em seu estado de natureza, porém corrompido com o advento da sociedade, cujas mutações demonstram a saída de seu estado primitivo, pré-moral, pré-social para um estado civil, com uma configuração acidentada pela disparidade, onde os instintos primitivos foram suplantados pelas disputas e pelos interesses particulares.

Na esteira do pensamento rousseauiano, o homem em seu estado primitivo vivia harmônica e desprendidamente com a natureza e com seus semelhantes, todavia, com o surgimento da sociedade ele se corrompeu, isto é, foi depravado pelas mudanças sobrevindas em sua constituição, por intermédio dos progressos que fez e pelos conhecimentos que adquiriu. Desta forma, por mais que se admire a sociedade humana com toda a sua compleição aparentemente organizada, não será falsa a percepção de que

---

<sup>35</sup> Aqui Bobbio cita Agnes Heller como interlocutora em seu opúsculo cujo livro **Moral e Revolução** havia sido publicado na Itália contemporaneamente à sua discussão em 1979.

à medida que os interesses humanos se cruzam, o espírito beligerante emerge acidamente, o qual fomenta a intriga e a disputa de uns contra os outros. O homem depravado pelo desenvolvimento e pelo progresso da sociedade não tem condições, pelo seus sentimentos naturais e espontâneos, uma vez que foram depravados, de se voltar para uma organização que seja paramentada pela ordem da natureza. Ao pensarmos sobre alguns postulados estabelecidos pelo filósofo genebrino, averiguaremos qual seria o caminho para que o homem depravado pelo seu progresso consiga levar sua práxis ao cumprimento do bem, entretanto, tal tarefa se dará mais adiante, por hora é mister percorrermos o curso da depravação, como o homem sai de seu estado primitivo e se envolve na pernície engendrada em sociedade.

O homem depravado é incapaz por si próprio de bem ordenar a sociedade, ele tende à degeneração, ao espírito belicoso, à produção de males, ao narcisismo, ele oblitera a moralidade. Como Rousseau enxerga esse homem depravado? É possível, a partir de uma espécie de *lapsus* que acometeu o homem, com a emersão da sociedade, deixando seu estado originário, onde, agora em sociedade, ele decadentemente visa apenas aos seus próprios interesses, tendendo à mais brutal desigualdade, tornar-se cidadão e praticar o bem? Desta forma, o homem está incapacitado ou inabilitado para o desempenho de sua cidadania, de tal modo que esteja fadado à falência e à desordem? No pensamento rousseauiano, o homem depravado precisa da convenção, de um pacto por meio do qual se reordene em sociedade desenvolvendo uma luta contra as próprias tentações, contra os impulsos oriundos da depravação, os quais – a partir de um olhar comparativo em relação aos outros – impõem ao homem o cuidado apenas para si mesmo.<sup>36</sup> Conforme Rousseau, sem um pacto legítimo, o homem está propenso à incapacitação do bem, produzindo apenas os artifícios de sua condição corrompida, avolumando a desigualdade e carente de uma sustentabilidade política adequada e consciente. Eis o nosso estrado prioritário para o momento, discutirmos a trajetória decadentista desse homem, descrevermos seu estado de depravação.

Nosso intento é selado pela máxima que encontramos no **Emílio**, cujo tom de esperança faz-nos pensar em uma realidade encastelada pela degeneração, contudo, tendo imiscuído em seu cerne a possibilidade do bem, as máscaras podem esconder a beleza de inauditos rostos, na alegoria utilizada por Rousseau:

---

<sup>36</sup> Pensar em si mesmo aqui não é o amor de si, mas o egoísmo construído pelo amor-próprio.

[...] Saiba ele [Emílio] que o homem é naturalmente bom, sintá-o, julgue seu próximo por si mesmo; mas veja ele como a sociedade deprava e perverte os homens; descubra nos preconceitos a fonte de todos os vícios dos homens; seja levado a estimar cada indivíduo, mas despreze a multidão; veja que todos os homens carregam mais ou menos a mesma máscara, mas saiba também que existem rostos mais belos do que a máscara que os cobre. (ROUSSEAU, 2004, p. 327).

A abertura do **Emílio**, anteriormente mencionada, nos põe em um palco de reflexão necessária: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”. (2004, p. 7). A imperiosa inquietação que essa passagem nos provoca é a de que houve uma degeneração engendrada pelos próprios homens, e tal degeneração tem alcançado patamares enlevados. Essa passagem, de uma condição original, paramentada pelas mãos do criador de todas as coisas, para uma condição degenerada, fruto do labor humano, deve ser destacada aqui com profunda cautela, entender como essa passagem se deu, e perceber como o homem se estabeleceu em um contexto depravado se torna o objetivo ao qual colima a presente passagem de nossa discussão.

Anteriormente ao nascimento da sociedade, o homem em seu estado natural vive harmoniosamente. Ele tem apenas a disposição do amor de si, o qual lhe impele a buscar a conservação de si mesmo. Tal sentimento não se transforma em egocentrismo em razão de outro sentimento que regula a busca dessa autoconservação que é a *pitié*, a disposição que lhe é natural de se compadecer do sofrimento de seus semelhantes. Logicamente, os contatos no estado primitivo são fortuitos, os homens se encontram esporadicamente, por razões óbvias, eles são selvagens, eles vivem isoladamente, e apenas adventiciamente se encontram. Esse estado tranquilo e pacífico é suplantado com o advento da sociedade, com as amarras do convívio social<sup>37</sup>, que prende os homens aos seus funestos grilhões.

A nota IX do **Segundo Discurso** atesta a impressionante passagem do estado natural para o estado civil, com todo o aparato deturpador advindo dessa transição. Ao comentar sobre a infelicidade que assombra os homens, os quais são seus próprios idealizadores, Rousseau articula a desproporção entre a pretensa felicidade dos produtos do estado civil com a infelicidade que suplanta tudo isso e a cegueira que não deixa o

---

<sup>37</sup> Afirmação sempre recorrível da obra do filósofo genebrino no início do **Contrato Social**, Liv. I, Cap. 1: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros”.

homem civil enxergar que o estado natural lhe resguardaria das misérias sociais que tem seu fulcro em uma vã admiração de si mesmo<sup>38</sup>. O homem, imiscuído gananciosamente na satisfação de si mesmo, produz todas as espécies de males, e são esses males que produzirão toda a degradação no seio da sociedade. Esse estado de enfrentamento que não havia no estado de natureza degenera a ambiência tão apaziguada da qual desfrutava o homem primitivo. Esse homem não tinha pretensões exuberantes, ele se deleitava na simplicidade e no usufruto do frugal, coisas tão corriqueiras faziam a excelência de sua cotidianidade, ele gozava a paz oriunda de uma relação abrandada com a natureza. Rousseau descreve o tão sereno estado distanciado do *glamour* e das aparências pomposas da sociedade da seguinte maneira:

O homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes. Caso, por vezes, tenha de disputar a alimentação, jamais avança desferindo golpes, sem antes ter comparado a dificuldade de vencer com a de encontrar em outro lugar sua subsistência, e, como o orgulho não interfere no combate, este acaba com alguns murros; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz. (ROUSSEAU, 1999, nota IX).

O homem selvagem não é alimentado por uma disputa desenfreada, por mais que seus imprevistos encontros possam inaugurar a pugna, ele não procura a maldosa satisfação de sua superioridade, poucos golpes contra o seu oponente em razão da disputa pelo alimento já são o suficiente para fazer com que ele se dirija a uma outra alternativa para buscar sua subsistência. O homem selvagem se satisfaz com pouca coisa. Ao contrário, o homem vivendo em sociedade cultua suas próprias obsessões, cativa seu ego e desmesuradamente corre atrás da idealização de seus desejos, todos eles voltados para si. A maldade, desta forma, advém da deturpação dos sentimentos de simplicidade e de vontades serenas que se encontravam nos corações primitivos, mas que foram expulsos pelos vícios mais perversos cultivados pelos homens em sociedade.

---

<sup>38</sup> Detalhadamente Rousseau afirma: “Não sem esforço que conseguimos tornar-nos tão infelizes. Quando, por um lado, se consideram os imensos trabalhos dos homens, tantas ciências profundas, tantas artes inventadas, tantas forças empregadas, abismos superados, montanhas arrasadas, rochas arrebatadas, rios tornados navegáveis, terras arroteadas, lagos sulcados, pântanos esgotados, enormes construções erguidas sobre a terra, o mar coberto de navios e de marinheiros, e, por outro lado, se procuram as verdadeiras vantagens que resultam de tudo isso para a felicidade da espécie humana, não se pode deixar de ficar impressionado com a imensa desproporção que reina entre essas coisas, e deplorar a cegueira do homem que, para alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio, faz com que corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele” (ROUSSEAU, 1999, nota IX).

O lado oposto àquele sobre o qual falamos acerca do homem em seu estado de natureza é demonstrado por Rousseau com tamanha fineza em esmerada citação:

[...] Mas, com o homem em sociedade, as coisas se passam muito diferentemente: trata-se, em primeiro lugar, de atender ao necessário e, depois, ao supérfluo; depois, vêm as delícias e, depois, as imensas riquezas; depois, os súditos e os escravos. Não há um momento de descanso. O que há de mais singular é que, quanto mais naturais e prementes são as necessidades, tanto mais aumentam as paixões e, o que é pior, o poder de satisfazê-las, de forma que, depois de longas prosperidades, depois de terem se devorado muitos tesouros e arruinado muitos homens, meu herói acabará por tudo sufocar até que seja ele o único senhor do universo. Esse, abreviadamente, o quadro moral, senão da vida humana, pelo menos das pretensões secretas do coração de todo homem civilizado. (ROUSSEAU, 1999, nota IX).

São duas realidades completamente díspares: no estado primitivo, o desfrute pacífico de uma relação entre homem e natureza, e em algumas ocasiões, entre o homem e seu par nos encontros esparsos, nos quais as brigas quando aconteciam eram, por vezes, mais amenas e fugidias. No estado social, a tessitura é formada por outras motivações que estão para além dos proventos elementares, e por essa razão, a batalha é muito mais duradoura, pois os empenhos são muito mais implacáveis. Por que esse espírito conflituoso em sociedade? Qual seria a maior razão para tal empreendimento humano no convívio social? Pondera Cláudio Reis em seu livro **Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau**, passagem anunciada no início do presente capítulo, mas que merece ser reiterada no momento:

O homem em sociedade, definindo-se fundamentalmente por seus interesses particulares, assume completamente o risco, constitutivo desses interesses, do conflito. No estado social, o indivíduo, em sua relação com os demais, passa a definir-se pelo conflito. (REIS, 2005, p. 205).

Quando o homem é involucrado pelos elementos sociais que fomentam a desigualdade, a obsessão, a tirania, o excesso, ele tem suas aptidões naturais pervertidas, há uma perseguição deturpada de seus primários interesses, isto é, ele persegue interesses que não são mais aqueles naturais e necessários, como a alimentação e o abrigo, ele passa a ter outros caprichos, voltados apenas para ele próprio, e que devem

ser alcançados sob o custo mesmo do conflito. Aquela bondade que se referia às suas necessidades prioritárias e simples de alimentação e adequação à natureza é solapada, e ocupa o seu lugar no nascimento do contexto beligerante alimentado pela intriga e pela disputa. A prioridade que reveste o coração do homem em sociedade não é mais aquela de satisfação com os elementos mais comuns fornecidos pela natureza, mas ele pauta sua vida pelo olhar do outro, ele se preocupa com o que os outros pensarão a seu respeito, estar em harmonia com a natureza não faz mais parte do sentido de sua existência, mas a reputação, estar sob os holofotes da ribalta lhe é mais importante, viver lustrado pela vaidade e pela exibição é sua maior cobiça. Emílio deve ser ensinado sobre essa realidade, ele precisa entender a vivência superficializada criada pela sociedade, diferenciada da dura e perversa vida por trás das máscaras, que desassossega o homem e o coloca diante de sua realidade, de seu ser desnudo, longe das aparências, precisa curar sua imaginação corrompida:

O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele. (ROUSSEAU, 2004, p. 315).

O verdadeiro rosto não importa, ele incomoda, pois leva o homem a se ver como de fato é, o mais importante, pelo contrário é a máscara, a visão de um ser escamoteado pela exibição e observado pelo prisma de outrem. Entretanto, voltemos à discussão da bondade que foi depravada pelo próprio homem com a nascença da sociedade. A bondade sobre a qual versa Rousseau deve ser entendida, de maneira que fique bem clara sua compreensão. Das relações destruidoras da sociedade, temos um homem que vive intensamente essa vivência mascarada, regada pela contradição e arquitetada pelos vícios mais infestos. O homem primitivo não vive em conflito, ele vive e convive em um ambiente de harmonia entre ele e a própria natureza, não há nada que gere sua infelicidade, não há o *concursum*, uma concorrência desleal e deletéria vivida em sociedade, onde a vida pautada por outra vida, emparelhada com a conduta do outro engendra disputa e desarmonia. A bondade do homem primitivo estaria arrimada em sua saudável vida, em uma esfera salubre fornecida pela natureza como desfrutada por ele

mesmo. O homem se adéqua perfeitamente à realidade que o ensombra. Cláudio Reis afirma sobre essa bondade:

A bondade do estado de natureza, enfim, aponta para duas direções. Em primeiro lugar, para uma bondade, diga-se, constitutiva, ou seja, ligada à própria constituição do indivíduo (sua estrutura de necessidades, suas forças). Em segundo lugar, para um determinado estado das relações entre os indivíduos. No primeiro caso, a bondade aplicada ao estado de natureza identifica-se com a felicidade e a liberdade próprias do homem natural e tem um fundamento: a unidade fundamental do indivíduo nesse estado. (REIS, 2005, p. 208).

Ainda na esteira do pensamento do autor supramencionado, a bondade natural em Rousseau deve ser entendida de forma ponderada e arrimada em três tipos de afirmações<sup>39</sup>. A primeira delas diz respeito a uma espécie de retidão original. Não há a noção de pecado original<sup>40</sup>, como concebida na cristandade e que corrompeu todos os homens, maculando sua natureza e os degenerando espiritualmente. No homem primitivo, temos uma retidão que lhe é inata, como na abertura do **Emílio**, as coisas são boas em seu estado original, ao saírem das mãos do seu Criador. A perversão é produto da liberdade que o homem possui. O estado original está plenamente organizado dentro dos padrões da harmonia e da retidão. A segunda afirmação que deve ser apreendida sobre o assunto em tela é que as relações entre os homens, se não houvessem sido tisonadas pelo amor-próprio, deturpação do amor de si, seriam harmoniosas, salvo raras exceções. A piedade permitiria a sustentação dessas relações de forma a não serem conflituosas. Finalmente, a ideia de bondade natural nos indica uma tendência no homem a integração com a ordem da natureza. O amor de si e a piedade são sentimentos que nos ajudam a conceber a propensão que esse homem primitivo tem em fazer o bem, em buscar a ordem, sem pensar cegamente somente em si mesmo, contraindo sensibilidade ao ver o sofrimento alheio, expressando sua piedade ao ver seus pares no

<sup>39</sup> Essa é a proposta apresentada por Claudio Reis na tentativa de evitar desacertadas interpretações sobre o tema. (cf. REIS, 2005, pp. 210-211).

<sup>40</sup> Na **Carta a Christophe de Beaumont**, Rousseau argumenta sobre a noção de pecado original contra o Arcebispo de Paris: “O senhor recolhe de tão alto suas provas que me força também a ir longe em busca de minhas respostas. Para começar, essa doutrina do pecado original, sujeita a tão terríveis dificuldades, nem de longe, em minha opinião, está contida nas Escrituras de forma tão clara e tão rígida como o orador Agostinho e nossos teólogos pretenderam construí-la. E como conceber que Deus tenha criado tantas almas inocentes e puras expressamente para reuni-las a corpos culpados, para fazê-las contrair a corrupção moral, e para condená-las todas ao Inferno, sem outro crime além dessa união que é sua própria obra?” (2005, p. 50).

sofrimento e na lamúria. Essa piedade o faz lutar, em vários casos, contra o seu desejo imediato, ele não está avidamente em busca da satisfação própria, como no estado social. Isso constrói a base para o surgimento da virtude, que pode ser revisitada por esse mesmo homem, mesmo em sociedade.

Teríamos, então, de viver nostalgicamente os tempos de antanho? Ou deveríamos anunciar a empresa de fazermos da sociedade uma selva e regredirmos os nossos atos de tal maneira que parecêssemos quadrúpedes? Rousseau responde a essa pergunta com sua benfazeja eloquência e requinte estilístico em um longo parágrafo, mas de ponderoso conteúdo em uma das notas do **Segundo Discurso**:

Pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? É essa uma conseqüência à moda de meus adversários, que prefiro antes prevenir do que possibilitar-lhes a vergonha de formulá-la. Oh! Vós, a quem a voz celeste não se fez ouvir e que não reconheceis para vossa espécie outro destino senão o de terminar em paz esta curta vida; vós, que podeis deixar no meio das cidades vossas funestas aquisições, vossos espíritos inquietos, vossos corações corrompidos e vossos desejos desenfreados; retomai, visto que depende de vós, vossa antiga e primeira inocência, ide aos bosques esquecer o espetáculo e a memória dos crimes de vossos contemporâneos e não temais aviltar vossa espécie renunciando às suas luzes para renunciar a seus vícios. Quanto aos homens semelhantes a mim, cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original, que não podem mais alimentar-se de ervas e de bolotas, nem viver sem leis e sem chefes; aqueles que foram honrados, na pessoa de seu primeiro pai, por lições sobrenaturais; aqueles que verão, na intenção de dar inicialmente às ações humanas uma moralidade que não adquiriram ao fim de muito tempo, a razão de um preceito indiferente em si mesmo e inexplicável por qualquer outro sistema, em uma palavra, aqueles que estão convencidos de ter a voz divina chamando todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes – todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar, respeitarão os sagrados laços da sociedade de que são membros; amarão seus semelhantes e os servirão com todas as suas forças; obedecerão escrupulosamente às leis e aos homens que são seus autores e ministros; honrarão, sobretudo, os bons e sábios príncipes que saberão prevenir, sanar ou paliar essa chusma de abusos e de males sempre prontos a oprimir-nos; animarão o zelo desses dignos chefes mostrando-lhes, sem temor e sem adulação, a grandeza de sua tarefa e a austeridade de seu dever, mas nem por isso desprezarão menos uma constituição que só pode manter-se com o auxílio de tantas pessoas respeitáveis, que mais frequentemente se deseja ter do que de fato se obtém e da qual, malgrado todos os seus cuidados, nascem sempre mais calamidades reais do que vantagens aparentes. (ROUSSEAU, 1999, nota IX).

Essa depravação por meio do amor-próprio não pode acontecer no estado de natureza, pois lá existem apenas o homem e a natureza, e fluem dessa relação apenas as

necessidades mais simplórias e sensitivas, as preocupações desse homem não transcendem a necessidade de alimentação, de uma fêmea e do repouso, o único mundo que faz sentido para ele é o físico, conjugado pelas suas necessidades. Seus medos não são outros a não ser a dor e a fome, o horror e o terror como os conhecemos ainda não fazem parte de seu imaginário. Entrementes, quando as relações começam a se estabilizar, quando outro homem se interpõe entre o homem primitivo, que pouco se relacionava a não ser para se encontrar com sua fêmea, e a natureza, esse estado de sociedade nascente, os homens começam a formar idéias para articular suas relações comerciais e de ordenamento, logo depois esse homem está em uma ambiência de relações trabalhistas e do estabelecimento da propriedade que já não é mais da natureza e de todos os animais, mas de algum ou alguns deles. É nesse contexto que a balbúrdia assume a liderança nas relações, os interesses são elevados, as contentas chamam a atenção, e a voz da consciência é suprimida pelas vozes mais rumorosas de outros sentimentos.

Anteriormente ao advento do estado civil, os homens viviam dominados pelos mesmos interesses, isto é, pelo desejo de conservação, os instintos que os governavam eram os mesmos, não havia alterações tão constantes entre eles, as intrigas eram exceções. Todavia, com a vida em sociedade as relações uniformes foram mudadas, os interesses foram transformados como vemos em referência dada por Luis Roberto Salinas Fortes:

Esta uniformidade só é quebrada em virtude das diferenças que o próprio universo físico apresenta. Buscando a satisfação dos mesmos desejos, os homens são obrigados a enfrentar obstáculos diferentes. As diferenças ‘dos terrenos, dos climas, das estações’, forçam-nos a adotar diferentes ‘maneiras de viver’. A diferença das condições materiais de vida será primeira fonte de diferenciação das condutas, dos atos, dos costumes. Com a estabilização das relações sociais, verifica-se uma *revolução* fundamental. Passando o homem a ser o principal *besoin* para o próprio homem, as relações inter-individuais e a maneira pela qual se desenvolvem é que constituirão o principal fator de que dependerão os comportamentos. (1976, p. 117, grifo do autor).

No estado social a *besoin* corrompida coloca o homem como Narciso, olhando apenas para si e se perdendo em si mesmo, pois, por ensejo desse culto a si mesmo, ele tem o desejo imperioso de se distinguir entre os seus pares, e vive em função disso, e isso é o levante de todos os males. As necessidades do homem em sociedade são

enormes, porque não são mais aquelas desornadas, são amealhadas pelos seus interesses que não têm fim. A sua decadência está em seu descontentamento, o homem em sociedade é descontente pelo distanciamento que tomou de sua harmonia com a natureza, já não apreende mais aquela realidade tão benfazeja da qual gozava anteriormente. Desta maneira, os dois planos descrevem a observação de Rousseau quanto à ignomínia que se conjugou ao homem em sociedade. O homem foi depravado pelos seus próprios intentos, seus olhos voltados para tantas coisas que não estão sob o manto da organização primeira, da estrutura de seu estado originário, fazem dele um ser completamente diverso daquele bom selvagem. Eis a figura, *ecce homo*, que desfigurada com o advento da sociedade é mais ainda descrita por Rousseau:

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

É notável em Rousseau a proposta de um momento de mudança. O homem em sociedade é fruto de uma transformação que em vez de benefícios satisfatórios, gera males e uma desestruturação da harmonia que o homem vivia consigo e com a natureza. Contudo, é esse homem depravado que é objeto do projeto político de Rousseau, e é para ele que a convenção deve ser dirigida.

Discutiremos a seguir sobre a consciência, como um regulador da moralidade, algo que ainda pode ser percebido no homem em sociedade, mesmo corrompido pelas vicissitudes de tal condição.

## **2.2 – A noção de consciência em Rousseau: o *páthos* ordenador da moralidade**

Geralmente se discute a noção de consciência a partir de duas plataformas de reflexão: primeiramente, da perspectiva moral, afirmando ser a consciência um estado

reflexivo que valora os juízos e que acompanha os atos; de outra forma, a consciência é analisada do ponto de vista psicológico, a qual é sacramentada como um substrato neurológico que formula e acompanha as sensações e as ideias, e por intermédio da qual o homem interioriza o mundo circundante<sup>41</sup>. Contudo, o filósofo genebrino articula uma tentativa diferenciada de exploração desse conceito, ele define a consciência não como um mero juízo ou como a capacidade primeva de percepção do mundo que involucra o homem, ele a concebe como sentimento, cujo fulcro está na natureza e não, prioritariamente, nas articulações sofisticadas da intelectualidade. A consciência, para Rousseau, necessita da razão como guia indicativo que clareia o olhar do homem a tal ponto que ele não seja obnubilado quanto à diferença entre o bem e o mal. Entrementes, a razão não é suficiente para conduzir esse mesmo homem à prática do bem, ela pode joeirar os atos benevolentes dos malévolos, contudo, é exígua para mover o homem à confecção de atos altaneiros. Segundo Rousseau, a inclinação ao bem deve partir de sentimentos inatos ao homem (amor de si e piedade), anteriores à razão, que o propendem à ordem e à virtude, e que estão na base da consciência. Desta forma, a consciência, assim como é conjugada por Rousseau, se apresenta, como logo se verá, equável a um *páthos* que ordena a moralidade, que emerge como elemento precípua e ocupa um *locus* privilegiado e solene na ponderosa reflexão moral do filósofo genebrino.

Encontramos em Rousseau a arqueologia dos sentimentos amenos, eles nascem do amor de si, fazendo emergir os sentimentos mais elementares tais como a alegria, a tristeza, a indolência, a piedade, todos encontrados no homem natural, que arrefecidos pela condição que lhe é própria, a da primitividade, não se apresentam ainda no plano

---

<sup>41</sup> Cf. a discussão feita por Adolfo Sánchez Vázquez sobre os dois empregos do termo: “O termo ‘consciência’ pode ser usado em dois sentidos: um geral, o de consciência propriamente dita, e outro específico, o de consciência moral. O primeiro é o que encontramos em expressões como estas: ‘Pedro perdeu a consciência’, ‘João não tinha consciência dos graves perigos que o ameaçavam.’ O mesmo sentido tem também a expressão ‘tomar consciência de nossos atos’, que equivale a dizer ‘*ser conscientes* daquilo que estamos fazendo’. Em todos estes casos, o conhecimento ou o reconhecimento de algo e o ter consciência ou o ser consciente significam compreender algo que está acontecendo, ou também registrar sua existência e situar-se a certa distancia do real. Mas a consciência não-somente registra ou compreende o que está diante dela de maneira efetiva, mas também pode antecipar idealmente na forma de projetos, fins ou planos o que irá acontecer. E, neste sentido, dizemos que ‘João não tinha consciência dos graves perigos que o ameaçavam’; isto é, não antecipava ou não previa idealmente o que podia acontecer-lhe real e efetivamente. O segundo sentido do termo ‘consciência’ é o específico de ‘consciência moral’, que se encontra também em expressões como estas: ‘a minha consciência me diz’, ‘a voz da consciência’, ‘o apelo da consciência’ etc.” (2008, p. 184-185, grifos do autor). Ainda é possível ver em Félix Ruiz Alonso, para não nos delongarmos mais com outros autores, a mesma concepção elementar sobre a consciência concebida no âmbito neurológico, mas também a consciência moral como “uma operação prático-intelectual conhecida em todas as culturas” (2002, p. 82) que lida com a função reflexiva da inteligência prática.

moral. Todos eles lhe são peculiares, naturais e sem qualquer cunho valorativo. É somente com o cultivo acentuado dos encontros entre os homens, que esses sentimentos outrora pacíficos e lívidos, proliferam-se em outros que carregam elementos morais, que se articulam sob a égide social. O sentimento recebe acolhida cautelosa por Rousseau, tal como explica Silva:

O sentimento é uma dimensão fundamental da existência, e esse termo engloba de fato toda a vida afetiva e as emoções, e tem um papel chave na concepção de moral em Rousseau, porque é por ele que nascem os conceitos morais. A investigação que Rousseau desenvolve sobre a moral é, em certa medida, uma investigação sobre a origem dos conceitos morais. (SILVA, 2009, p. 47).

O homem selvagem não tem o aperfeiçoado atributo da razão, todavia ele sente a si mesmo e ao outro, ele ineludivelmente apresenta suas impressões sobre a dor e sobre o sofrimento alheio, sem especulação ilustrada pela razão, ele se compadece do outro. A piedade é a mais clarividente expressão desse sentimento que se coloca como freio do amor de si, e são esses sentimentos, presentes no estado de natureza, que fazem do homem, homem. Eles definem a natureza, eles tratam de forma caridosa a espécie humana, é a partir deles que o homem primitivo amará sua vida e buscará a conservação dela, eis a expressão do amor de si notavelmente recorrente em nossa reflexão. O amor de si não é egoísmo como discutimos alhures, ele é limitado pela piedade, por isso apresenta não coisas más, mas coisas boas aos homens. O amor de si se projeta memoravelmente na plataforma dos sentimentos, como no entendimento de Silva:

Enfim, com a inserção do amor de si, Rousseau quis mostrar que todos os seres vivos lutam pela própria conservação; esse sentimento orienta cada um para o seu próprio bem, mas as disposições e condutas que ele dirige não são, na sua origem, más. O amor de si, ligado ao instinto de conservação, não se limita ao indivíduo, mas pode se estender à espécie, tomando a forma da piedade. (2009, p. 62).

Como o homem se pauta sem os arroubos da racionalidade tão destacada posteriormente pela ação da perfectibilidade? Rousseau admite a expressão dos sentimentos como reparadora de arestas presente na vida do homem selvagem.

Insofismavelmente, esses sentimentos foram corrompidos no convívio do homem em sociedade, contudo eles ainda estarão presentes no homem civil mesmo que de forma latente. Malgrado os decrementos criados em sociedade, eles ficarão insepultos no coração do homem civil, e serão revisitados como instrumentos necessários para o estabelecimento da ordem social.

Uma separação é importante no momento, com o intuito de preparar a discussão sobre a noção de consciência em Rousseau, é a distinção entre ideias e sentimentos feita por Silva:

Para contrapor idéias e sentimentos, Rousseau adverte que é preciso distinguir as idéias adquiridas e os sentimentos naturais, pois ‘sentimos antes de conhecer’ e recebemos da natureza a vontade de querer o bem e evitar o mal. ‘Os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos’. Nossas idéias vêm de fora, ‘os sentimentos que se apreciam estão dentro de nós e é somente por eles que conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos procurar ou evitar’ (2009, p. 50).

Os sentimentos estão presentes no homem desde o seu estado originário, eles não são adquiridos, não são apreendidos pelo processo cognitivo, eles estão no homem, antes mesmo de uma exibição ao outro. É a partir do seu contato com o outro que os homens colocarão em prática aquilo que já existe em sua interioridade, e guiada pela razão, temos o desenvolvimento da consciência moral como participante na constelação desses sentimentos. Ela não é um arcabouço de valoração constituído pela *ratio*, mas um sentimento que provoca ações em direção àquilo que é conveniente ao homem, neste quesito o homem não apenas pondera, ele prioritariamente sente<sup>42</sup>. A consciência se apresenta como uma hipóstase, o sentimento interior juntamente com a razão cria uma interdependência, há uma fusão pericorética, essas duas noções se constituem na vizinhança do entreato das duas esferas, isto é, a consciência como sentimento não pode acertar em tudo, ela precisa da agudeza definicional daquilo que é bom ou mau, empresa

---

<sup>42</sup> Em **Cartas Morais** lemos: “Para nós, existir é sentir, e nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa própria razão. Qualquer que seja a causa de nossa existência, ela proveu a nossa conservação ao dar-nos sentimentos conformes à nossa natureza, e não se poderia negar que ao menos estes sejam inatos. Tais sentimentos, em relação ao indivíduo, são o amor de si mesmo, o medo da dor e da morte e o desejo de bem-estar. Mas se, como não se pode duvidar, o homem é um animal sociável por sua natureza, ou, pelo menos, feito para tornar-se tal, ele não pode sê-lo senão em virtude de outros sentimentos inatos relativos à sua espécie. E é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso natural da consciência”. (ROUSSEAU, 2005, p. 166).

que é própria da razão, contudo, a razão é insuficiente em impulsionar o homem à práxis do bem, desta forma, ela se estabelece no palco da carestia, devendo recorrer ao sentimento da consciência. Mas, vejamos: o homem em seu estado anterior à sociedade não articula suas ações no primado da razão, ele está aquém dessa realidade, é apenas com a perfectibilidade, a condição de desenvolvimento que é um atributo seu, que ele engendrará a razão como elemento teantrópico<sup>43</sup>, por assim dizer, em sua constituição *a posteriori*.

A consciência é tida como sentimento. Mas o sentimento não seria basicamente uma sensação? Para iniciarmos uma distinção entre essas duas formas de sensibilidade, observemos que “a sensibilidade, portanto, é a faculdade humana mais básica – o que a põe em uma situação anterior com relação às demais e, em especial, com relação à racionalidade” (REIS, 2003, p. 164). A sensibilidade é o veículo por meio do qual toda espécie de conhecimento chega ao homem, é o que lhe anima, o que lhe move, o que se lhe apresenta pelos sentidos. E a toda sensibilidade corresponde um efeito, seja tal efeito no campo físico ou no campo moral. Por meio da pura sensação tudo é trazido ao homem, a sensação seria uma impressão *prima facie* do real que o envolve, ao passo que os efeitos que transcendem a simples manifestação aos sentidos podem ser considerados como sentimentos, ou seja, o sentimento é a provocação criada no homem por meio da sensação, o sentimento implica em movimento, em transformação, é um ato palingenético.

[...] o sentimento aparece caracterizado como uma maneira peculiar que tem o indivíduo de apreender a si mesmo. Ter um sentimento só secundariamente remete o indivíduo ‘para fora’ de si mesmo. E, ao contrário da sensação, um sentimento não o afeta localmente, mas o modifica como um todo. O referente imediato do sentimento é ele próprio e o estado em que se encontra o indivíduo modificado por ele [...] (REIS, 2003, p. 166).

Poderíamos dizer que a sensação é passiva, contém o imobilismo da mera observação e apreensão. Quanto aos sentimentos, eles agem imperiosamente no homem, o conduzem à ação, a alguma espécie de manifestação prática, o eleva não apenas ao

---

<sup>43</sup> Usamos a palavra teantropia, terminologia empregada no campo teológico para descrever a amálgama incompreensível das duas naturezas de Jesus Cristo, a humana e a divina, à referente discussão para mostrar que há uma fusão entre a consciência, sentimento inato e vindo das mãos do criador, e a razão, propriedade adquirida *a posteriori*, produto da perfectibilidade e cultivo do próprio homem. O uso aqui é apenas para descrever a junção dessas duas realidades para a definição do plano moral em Rousseau.

entendimento de sua existência<sup>44</sup>, como também a sair de si mesmo, afetando-o e o arrojando àquilo que lhe é externo. Aqui já apresentamos o *páthos* inquietante que é o sentimento anunciado por Rousseau, um movimento que se apresenta intranquilo, incômodo, que se movimenta no plano da ação e não apenas no da percepção descompromissada. Ele gera desassossego como na expressão dos sentimentos externados por Saint-Preux em uma carta a Julie: “Que inexplicáveis contradições nos sentimentos que vós me inspirais! Eu sou ao mesmo tempo submisso e temerário, impetuoso e moderado; eu não saberia levantar os olhos sobre vós sem experimentar combates em mim mesmo” (ROUSSEAU, 1967, p. 26 – tradução nossa)<sup>45</sup>. Saint-Preux é afetado por esse sentimento contraditório, que o tira da inércia, e povoa seu ser de uma perturbação contraditória. Não trabalhamos aqui com a noção de *páthos* como discorrida na abordagem de Leila de Aguiar Costa (2005) que ao tratar de **Como dizer a emoção? A linguagem do páthos em Diderot e Rousseau**, dedica ao genebrino apenas três páginas e meia para ligeiramente tratar da paixão veiculada pela música na obra do filósofo<sup>46</sup>. Queremos, de outra maneira, discorrer sobre o *páthos* recorrendo a um de seus sentidos etimológicos, que generosamente a língua grega nos fornece a partir do verbo cuja derivação lhe preparou a alcunha. A palavra *páthos* (παθος) vem do verbo *paschoo* (πασχω) que também quer dizer “ser afetado por algo, suscetível a”, o substantivo não carrega apenas o sentido de “paixão, sofrimento”, mas igualmente de “afeição” (MOULTON, 2007, p. 323). O *páthos* tomado na presente acepção tenta

---

<sup>44</sup> No **Emílio** encontramos: “Existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar. Terei um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações? Eis a minha primeira dúvida, que me é, no momento, impossível de resolver. Pois sendo continuamente afetado por sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do *eu* é alguma coisa fora dessas mesmas sensações e se pode ser independente delas? Minhas sensações passam-se em mim, já que me fazem sentir minha existência; mas sua causa me é estranha, já que me afetam mesmo que eu não queira, e não dependeu de mim nem produzi-las, nem aniquilá-las. Concebo, pois, claramente que minha sensação, que é eu, e sua causa ou seu objeto, que é fora de mim, não são a mesma coisa. Assim, não apenas eu existo, mas existem outros seres, a saber, os objetos de minhas sensações, e mesmo que esses objetos não passassem de idéias, continua sendo verdade que essas idéias não são eu [...] Eis-me já tão certo da existência do universo quanto da minha [...]” (ROUSSEAU, 2004, p. 378-379).

<sup>45</sup> No texto francês: “*Que d’inexplicables contradictions dans les sentiments que vous m’inspirez! Je suis à la fois soumis et téméraire, impétueux et retenu; je ne saurais lever les yeux sur vous sans éprouver des combats en moi-même*”.

<sup>46</sup> Leila de Aguiar Costa em seu artigo traz módicas contribuições quanto ao tema do *páthos* em Rousseau, embora seja sua proposta. Ela segue a alameda de Diderot, sua vigilância está voltada mais para este autor que para Rousseau. Apenas duas obras de Rousseau são apresentadas, pelo que consta como referência para o artigo: *La Nouvelle Héloïse* e *Confessions*, apenas a primeira é utilizada em duas citações que correm no texto. Um artigo mais informativo do que discursivo sobre o tema. Contudo, o texto fomenta uma pesquisa mais abrangente atinente ao tema.

descrever algo por meio do qual o homem foi afetado, cuja estrutura constitucional permite a apresentação dessa afeição, do sentimento.

Na Profissão de Fé do Vigário Saboiano, encontramos lapidar anunciação acerca da consciência:

Dizem que a consciência é obra dos preconceitos; no entanto, sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens. Por mais que nos proibam isto ou aquilo, os remorsos sempre nos repreendem com pouca força o que a natureza bem ordenada nos permite, e com mais forte razão o que ela nos prescreve (ROUSSEAU, 2004, p. 373).

Tal citação vem para corroborar a relação ora pretendida, de anunciar no rastro do pensamento de Rousseau, que a consciência é um sentimento anterior à razão que está presente no homem desde o seu estado originário, que o antecipa quanto às prescrições e autorizações. O Vigário não se reporta a um estoque de erudição do qual ele retira suas reflexões, nem de uma alta filosofia, antes, afirma ele que as encontra “[...] escritas no fundo do coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis” (ROUSSEAU, 2004, p. 404). Antes de qualquer lei estabelecida externamente, ela tem a sua voz harmonizada com a natureza e dirigindo o homem. Nosso argumento se assenta igualmente na interpretação de Reis que propõe o seguinte curso:

Deve-se lembrar, desde o início, que a consciência, para Rousseau, é um sentimento – o que a faz ser, à medida que é um sentimento, maneira privilegiada de o indivíduo perceber a si mesmo. O sentimento permite uma volta do indivíduo sobre si mesmo, volta que torna mais aguda, mais profunda, a apreensão de si mesmo. Particularmente, a consciência, desde que ouvida sua voz, abre uma perspectiva sobre a constituição mais íntima da natureza humana (e mesmo, acredita Rousseau, sobre seu Criador), revelando, sobretudo, sua bondade essencial. (REIS, 2005, p. 211-212).

A consciência ouvida é a volta dos olhos do homem para ele mesmo, revisitando sua natureza, vasculhando os arcabouços de sua bondade original, é retomar um dos sentimentos constituintes de sua preservação. E ao afirmar que a consciência é um sentimento, isso implica que tal sentimento não é repercutido pela valoração vinda do trono da razão, ele está no homem, ele afetou o homem desde suas origens, ele não é

uma elaboração racional, não é um juízo como entendido costumeiramente. É salutar verificar ainda que

Como o juízo, a consciência aplica-se aos atos. Mas não o faz nem na forma de uma apreciação da sua conformidade com uma regra geral nem na forma da produção do complexo a partir do simples. E recusando essas formas, Rousseau ressalta uma característica, na sua maneira de ver, essencial da consciência: ao contrário do juízo, a consciência, como a sensação, não erra. Sua retidão fundamental é a marca mais expressiva de sua proximidade com a fonte da natureza. A consciência está na ordem do imediato, do não-discursivo (do 'intuitivo', se se quiser), da espontaneidade da natureza. Com relação às faculdades intelectuais (razão, juízo), a consciência destaca-se por sua independência, sua anterioridade e, no domínio moral, por sua preeminência. Nem sempre a consciência tem sua voz ouvida: mas quando é ouvida, a última palavra é sempre sua. (REIS, 2005, p. 214).

Afirmar que o homem é dotado de sentimentos, e que um desses sentimentos é a consciência, e que irremediavelmente não se deve negar sua inequivocabilidade, pois a consciência quando ouvida não erra, pois ela segue o mando da natureza, e a natureza tende à ordem, é dizer que o homem é naturalmente bom, que não há nada de decremental em sua constituição primeira, ele busca a ordem, a justiça, a retidão e a harmonia. Desta maneira, a consciência atua em dois campos, ou com duas finalidades: a primeira é a apreciação dos atos realizados, a segunda é a motivação a atos conformados à busca do bem. “A consciência é um princípio de julgamento das ações e também um princípio de motivação” (REIS, 2005, p. 220).

Se a consciência, esse *páthos* inato ao homem, julga e impulsiona, onde está a razão em todo esse processo? Claudio Reis afirma que nesse quesito Rousseau dá definitivamente o seu passo anti-intelectualista<sup>47</sup> (2005, p. 216). É importante não

---

<sup>47</sup> Eis um trecho belíssimo de uma das **Cartas Morais** que demonstra o desespero da razão e sua incansável busca pela verdade, mas inatingível: “Olhai este universo, querida amiga, correi os olhos sobre este teatro de enganos e misérias que nos faz, ao contemplá-lo, deplorar o triste destino do homem. Vivemos no clima e no século da filosofia e da razão. As luzes de todas as ciências parecem reunir-se simultaneamente para iluminar nossos olhos e guiar-nos nesse obscuro labirinto da vida humana. Os mais belos gênios de todas as épocas reúnem suas lições para nos instruir, imensas bibliotecas são abertas ao público, multidões de colégios e universidades oferecem-nos desde a infância a experiência e a meditação de quatro mil anos. A imortalidade, a glória, a própria riqueza e freqüentemente as honras são o prêmio dos mais dignos na arte de instruir e esclarecer os homens. Tudo concorre para aperfeiçoar nosso entendimento e para prodigalizar a cada um de nós tudo o que pode formar e cultivar a razão. Mas tornamo-nos, por isso, melhores ou mais sábios, conhecemos melhor qual é o trajeto e qual será o término de nossa curta carreira, chegamos a um maior acordo sobre os deveres primordiais e sobre os verdadeiros bens da espécie humana? Que obtivemos com todo esse fútil saber senão querelas, ódios, incertezas e dúvidas? Cada seita é a única a ter encontrado a verdade. Cada livro contém, apenas ele, os preceitos da sabedoria; cada autor é o único que nos ensina o que é bom. Um nos prova que não existem corpos, outro

olvidar que a consciência como sentimento precisa ser dirigida, ela não dá conta de todo o itinerário moral, ela é vaga se não souber o caminho do bem. Dissemos anteriormente que ela é tendenciosa ao bem porque o homem em seu estado originário tende a se harmonizar à natureza, desta maneira, não podendo seguir outra coisa que não seja os seus próprios bons sentimentos. Contudo, após a corrupção do amor de si e a produção do amor-próprio, ela pode ser desorientada e não ser ouvida, pode ser relegada à marginalidade e, portanto, ser insuficiente elemento de condução moral. A consciência permanece muda sem o conhecimento do bem dado pela razão; mas por outro lado, a razão, faculdade complexa e laureada pela sofisticação cognoscível, igualmente se torna inerte sem o impulso da consciência, ela não age, não é impelida ao bem, se sucumbe na inanição de sua sofisticação.

Em suma, conhecer a diferença entre o bem e o mal, tarefa da razão, não é suficiente para mover o homem a praticar o bem. Já se viu que a sensibilidade é necessária para que o indivíduo seja um agente, para que seja movido a agir. Da mesma forma, para bem agir, é preciso que uma forma da sensibilidade, um sentimento, um princípio que Rousseau supõe inato – a consciência –, incline-o em direção ao bem. O *amour de l'ordre*, princípio que em geral tem uma natureza eminentemente intelectual, é ineficaz como explicação da motivação para o bem. (REIS, 2005, p. 219).

A razão solitariamente está inapta a ordenar o homem, ela é insuficiente<sup>48</sup>. É preciso se ter a sensibilidade, o sentimento da consciência, que outrora conduzia o homem, sem o levar a caminhos ermos e torpes, pois esse homem era levado pelos instintos da natureza que o arrebatava pelos campos verdejantes e escorreitos. Falando sobre o conhecimento de Deus que foi revelado no coração<sup>49</sup> dos homens, Rousseau, em

---

nos prova que não existem almas, outro que a alma não tem nenhuma relação com o corpo, outro que o homem é um animal, outro ainda que Deus é um espelho. Não há nenhuma máxima, por mais absurda, que não tenha sido proposta por algum autor de reputação; nenhum axioma, por mais evidente, que não tenha sido combatido por algum deles; tudo está bem desde que seja dito de forma diferente da dos outros, e sempre se encontram razões para sustentar o que é novo de preferência ao que é verdadeiro”. (ROUSSEAU, 2005, p. 147-148).

<sup>48</sup> No **Emílio** encontramos: “A razão sozinha não é ativa; às vezes ela refreia, raras vezes excita e nunca faz algo de grande. Raciocinar sempre é a mania dos espíritos pequenos. As almas fortes têm outra linguagem; é pela linguagem que persuadimos e fazemos agir”. (2004, p. 461).

<sup>49</sup> Talvez aqui vejamos uma suposta influência da teologia de João Calvino no que diz respeito à constituição do homem. Teologia com a qual, provavelmente, Rousseau se relacionou e teve contato, em seu envolvimento com o calvinismo que imperava em Genebra. Segundo Calvino, todo homem carrega em sua constituição um *sensus divinitatis* (senso de divindade) e um *semen religionis* (semente da religião) como vemos em suas próprias palavras: “Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida [...] Deus

**Carta ao Senhor Franquières**, confronta a condição patológica do homem primitivo ao pretense saber constituído pela racionalidade:

[...] é o homem selvagem e sem cultura que ainda não fez nenhum uso de sua razão, que, governado apenas por seus apetites, não tem necessidade de outro guia, e, seguindo apenas o instinto da natureza, caminha com passos sempre corretos. Esse homem não conhece Deus, mas não o ofende. No caso oposto está o filósofo, que, por querer exaltar sua inteligência, depurar, esmiuçar o que se pensou até ele, abala enfim todos os axiomas da razão simples e primitiva, e, por querer sempre saber mais e melhor do que os outros, acaba por não saber absolutamente nada. (ROUSSEAU, 2005, p. 181).

É importante nos determos sucintamente sobre a discussão acerca da razão em Rousseau. Rousseau não tem um conceito bem elaborado de razão. Robert Derathé em sua obra **Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau** anuncia que a passagem do estado de natureza, ou da vida puramente instintiva, para o estado civil, ou para uma vida racional, permanece a parte mais fraca do sistema de Rousseau (1948, p. 19). Todavia, a razão para Rousseau está aliada à faculdade da perfectibilidade, com já vimos, a faculdade que faz com que o homem se desenvolva, até mesmo de modo contrário à natureza e aos instintos, revogando sua condição primeira e se padronizando ao modo de vida posterior, em sociedade. A razão se desenvolve tardiamente, não na solidão do homem selvagem, mas na intensificação do contato com seus semelhantes.

Para o homem selvagem, a razão é uma faculdade supérflua (DERATHÉ, 1948, p.12), ele lida com seus instintos e eles o são suficientes, suas necessidades são alimentadas sem o subsídio da razão, ele não a utiliza, não faz sentido o cultivo da razão no estado de natureza. A razão se desenvolverá, ou a utilização dela será recorrível, no momento de passagem do estado de natureza para o estado civil, em que os homens farão uso dela para a implementação do convívio social, será uma ferramenta para a conservação do homem. Desta maneira, desenvolvimento da razão e vida social seguirão inseparavelmente. Diz-nos Derathé: “Deste modo a doutrina constante de

---

existe! E *mesmo aqueles* que em outros aspectos da vida parecem diferir bem pouco dos seres brutos, ainda assim retêm sempre certa semente de religião. Tão profundamente penetrou *ela* às mentes de todos, que este pressuposto comum se apegou tão tenazmente às entranhas de todos!” (*Institutas da Religião Cristã*, I, cap. III, 1, grifo do autor). Na edição francesa de 1541 lemos: “*Nous metons hors de doute, qu'il y a en l'esprit humain d'une inclination naturelle quelque sentiment de divinité, afin que nul n'eust son refuge à prétendre ignorance [...] Et ceux qui aux autres endroits de la vie semblent ne différer gueres des bestes brutes retiennent neantmoins tousjours quelque semence de religion: tellement ceste conception universelle a pris racine en tous esprits, et est fichée en tous coeurs*”. (*Institutions de la Religion Chrestienne*, I, p. 4, Tome 1).

Rousseau é que o homem não saberia cultivar sua razão antes de viver em sociedade com os seus semelhantes” (1948, p. 15, tradução nossa)<sup>50</sup>. A razão é um instrumento empregado em função da instrução e para a confecção de juízos. Mas, devemos considerar, como é exposto no **Emílio**, que essa razão deve ser desenvolvida no momento certo e que sua evolução é lenta: “Pensai se, quando os sentidos excitados alienam o entendimento e tiranizam a vontade, é tempo de ouvir as graves lições de sabedoria. Assim, nunca faleis de razão aos jovens, mesmo na idade da razão, sem antes os ter colocado em condições de entendê-la” (2004, p. 458). Ela é desenvolvida para a preparação do cidadão, do homem em seu convívio social.

A busca pelo conhecimento a partir do arcabouço da racionalidade, esse ferramental para o desenvolvimento do homem em sociedade, pode não conseguir atingir seu acme, como nos diz Rousseau alhures: “Por infelicidade, aquilo que menos conhecemos é justamente o que mais nos importaria conhecer, a saber, o próprio homem” (ROUSSEAU, 2005, p. 151). Rousseau abre espontaneamente a discussão sobre a autossuficiência da razão, e que tal faculdade, lisonjeada pela sua competência, não possa nos demonstrar quem verdadeiramente é o homem. Rousseau parece *antipático* à razão, e ele o é quando a ela se dirigem panegíricos absolutizantes, mas não desmerece a razão, não a trata à margem de suas discussões, apenas abre frestas para a possibilidade de um conhecimento acerca do homem por meio de seus sentimentos, que evidentemente estão aliados à razão para não sofrer de uma vacuidade consagrada pela sua obnubilação. Por isso o filósofo genebrino dita seu solilóquio sobre a consciência:

Consciência, consciência, instinto divino, voz imortal e celeste, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre, juiz infalível do bem e do mal, sublime emanção da substância eterna, que torna o homem semelhante aos deuses; és tu apenas que perfazes a excelência de minha natureza. Sem ti não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e uma razão sem princípio. (ROUSSEAU, 2005, p. 167-168)<sup>51</sup>.

Certamente a consciência não prorrompe incontestemente e incontinentemente em atos morais, ela pode ser sucumbida pelas atrocidades do amor-próprio que é a

<sup>50</sup> Texto francês: “*Ainsi la doctrine constante de Rousseau est que l’homme ne saurait cultiver sa raison avant de vivre en société avec ses semblables*”.

<sup>51</sup> Essa passagem também é encontrada *ipsis litteris* no **Emílio** (2004, p. 411-412).

degenerescência do amor de si, por uma razão que pode enganar<sup>52</sup>, produto de igual estado decadente constituído em sociedade como limpidamente anuncia Rousseau. Ela [a consciência] pode ser esquecida, sua voz pode se apresentar como o estertor da natureza, mas também pode ser reavivada, embora seja essa tarefa laboriosa e complexa:

A consciência é tímida e medrosa, ela busca a solidão, o mundo e os ruídos a espantam, os preconceitos, dos quais se disse que ela deriva, são seus mais mortais inimigos, ela foge ou se cala diante deles, cuja voz barulhenta sufoca a sua e a impede de ser ouvida. De tanto ser rejeitada, por fim desanima, não nos fala mais, não nos responde mais, e, depois de tanto tempo desprezada, é tão difícil chamá-la de volta quanto foi difícil bani-la. (ROUSSEAU, 2005, p. 168)<sup>53</sup>.

Desta forma, Rousseau nos apresenta um *páthos* que se coloca como ordenador, a consciência, como um adjutório para a razão, que conduz o homem antes mesmo da elaboração de sua racionalidade, antes da idade do entendimento, que é como aquela lei escrita não no mármore, mas no coração dos homens, que os impelem ao bem, à ordem<sup>54</sup>. Quiçá, a consciência pudesse ser tomada como um dos sentidos do *páthos*, o sofrimento, a paixão dolorosa, o sentimento que sofre supressão e silenciamento diante das vociferações do amor-próprio, mas quando seu lugar de fala é restituído, ela ordena, ela livra o homem dos seus excessos, ela o conduz ao caminho bom e harmônico. Ela ordena. Ordem imperativa desferida em direção a um lugar, ordem ordenadora, concertando, com o concurso da razão, as ações para que se conformem à ambiência do

---

<sup>52</sup> O engano da razão está no mesmo patamar do esquecimento da consciência. Rousseau anuncia ao Arcebispo de Paris que o amor pela ordem “desenvolvido e tornado ativo, recebe o nome de consciência; mas a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. E só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la (2005, p. 48). Consciência e razão são coadjuvadoras. Porém, tanto uma quanto a outra podem sofrer marginalização. A primeira sendo esquecida, a segunda enganando. O engano da razão está atrelado à vulnerabilidade das faculdades cognoscitivas, ao caráter vacilante da razão. Embora quando nos remetemos à noção de razão, pressupomos certa ordem, e ela estabelece de fato a ordem, contudo, pode claudicar em sua tarefa, ela pode enganar, pois é falível e desprovida de uma confiabilidade absoluta, a história da filosofia comprovou isso.

<sup>53</sup> De igual modo esse trecho está no **Emílio** (2004, p. 412).

<sup>54</sup> Após falar sobre as divisões das leis, a saber, sua compreensão trífida da Lei: As leis elementares ou políticas, as leis civis e as leis criminais, Rousseau acrescenta: “A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações dos 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 pela do hábito [...]”. (**Contrato Social**, Liv. II, cap. XII).

bem, a um palco de posturas virtuosas. Encontramos nessa discussão algo profícuo como aludido por Michèlle Ansart-Dourlen: “O apelo à consciência ou ao ‘sentimento interior’, na filosofia de Rousseau, retoma a crença de que a afetividade precede, na vida individual e coletiva, o uso possível da razão” (2002, p. 16). Na filosofia rousseauiana, a consciência aparece para ordenar uma moralidade que não é ordenada unicamente pela razão, pois:

É ilusório, portanto, para se instituir uma comunidade de homens livres, pretender ‘convencer’ por meio de argumentos racionais, impotentes contra a tendência de se procurar a satisfação dos interesses individuais; pois, ‘as leis são o jugo que cada um quer impor aos outros, mas não quer se ocupar pessoalmente’ (ANSART-DOURLEN, 2002, p. 17).

É somente por meio de uma consciência que reside nos corações e não no aparato de uma *episteme* arrojada e coesa, que o legislador iniciará seu trabalho dirigido a cada indivíduo cuja “[...] finalidade não é fazer dele [do indivíduo] um ser de razão – tarefa impossível –, mas atingir sua consciência pela mediação de seus afetos, conseguir ‘fazê-lo amar as leis’” (ANSART-DOURLEN, 2002, p. 18). Há que se sensibilizar diante desse itinerário que, porventura, devêssemos, além de nos enredarmos nos trilhos da ponderação eivada de racionalidade nos movermos no plano dos sentimentos, na concepção política de Rousseau, os homens devem pensar, mas também devem amar.

A consciência como sentimento, não sendo algo construído, mas ingênito ao homem, podendo ser restituída sua voz, é fresta cuja diáfana luz da virtude e da conscientização do indivíduo encontra sítio na filosofia rousseauiana. Vejamos agora a possibilidade da chegada da consciência em uma sociedade corrompida.

### **2.3 – Da depravação à conscientização do indivíduo**

Para Rousseau, então, o homem nasce bom, mas se degenera com a formação da sociedade, pois com estas suas primeiras características metafísicas, por assim dizer, são embotadas por paixões funestas que dirigem os seus interesses. As necessidades mais prementes já não satisfazem o homem civil, ele precisa ser completado pelo olhar e

pelas impressões de seus asseclas. Contudo, Rousseau propõe um contrato a esse homem *depravé*. Eis a dificuldade que encontramos: estabelecer o trânsito desse homem que primitivamente era bom, mas que se degenerou no convívio social, e que agora se vê diante de um contrato proposto. Como chegar a esse ponto? Seria uma mera aplicação procedimentalista de um conjunto de leis?

Parece haver uma ruptura entre o homem no seu estado de natureza e o homem civil. As diferenças postas por Rousseau são notórias, contudo, não se pode esquecer que houve uma transformação, o homem civil não é nenhuma nova criação, totalmente outra, há sentimentos que ainda fazem parte de sua constituição embora estejam silenciados ou relegados à marginalidade face aos outros interesses do homem civil. É justamente amparado na possibilidade de recorrer aos nobres sentimentos adormecidos que Rousseau encontra razão em propor o pacto social.

Lembremo-nos de que embora no estado de natureza não houvesse moralidade, civilidade, razão, havia sentimentos reguladores, que se apresentavam como freio das ações dos homens, por exemplo, Rousseau afirma no **Segundo Discurso**, versando sobre a piedade: “... Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz...” (ROUSSEAU, 1999, p. 79).

Consciência moral é a capacidade do homem em sociedade, malgrado sua condição corrompida, fazer o bem e rejeitar o mal, ela é exercida por causa de um apelo à razão que o homem em sociedade pode fazer, haja vista sua perfectibilidade que lhe proporciona tal possibilidade. A busca desenfreada de realização de seus interesses, a despeito das ferramentas que serão utilizadas para alcançar seus anelos, deve ser controlada pela consciência, esta, aquele instinto divino impregnado no homem desde sua origem. A doce voz da consciência deve ser ouvida. Embora suas orientações tenham sido esquecidas com o advento da sociedade, a consciência ainda está presente no homem, mesmo depravado, de tal sorte que tais orientações ainda podem ser reapropriadas pelo indivíduo. O homem em sociedade precisa cultivar “a calma das paixões”<sup>55</sup> nos bastidores do trato conflituoso de seu estado atual, e retomar a tendência ao bem apontada pela consciência.

---

<sup>55</sup> Cf. DERATHÉ (1950, p. 138-139). “*Un état d'isolement ne constitue pas en effet un climat favorable au développement des passions. Ce qui caractérise l'état primitif de l'homme, c'est 'le calme des passions', une tranquillité d'âme, une indifférence à l'ataraxie du sage stoïcien*”.

O homem flerta com o bem ou com o mal. Por azo de sua liberdade, ele pode se deixar levar pelos interesses materiais os quais solapam seu altruísmo e o faz cultivar o individualismo, levando-o a cultivar a sua satisfação própria, glorificando o deleite de seus próprios desejos, ou pode, ao contrário, obedecer à voz de sua consciência. O homem é naturalmente bom, seu interesse primaz é a conservação de si por meio do amor de si, ele tem de forma inata o sentimento da piedade que o faz ter compaixão do outro diante do comiserador espetáculo da vida que demonstra telas de sofrimento. E é a partir desses dois sentimentos, do amor de si e da piedade, que é engendrada no interior do homem a consciência, que surge quando a razão indica a ordem a ser seguida. A depravação ou degeneração do homem acontece quando ele suplanta essa bondade natural que está presente nele, como afirma Salinas Fortes: “O homem se corrompe quando seu *coração* se altera, quando o amor de si se torna amor-próprio”. (1976, p. 114, grifo do autor).

A degeneração que produz efeitos ruinosos no homem, que o deprava, que o torna insensível à voz da consciência, pode ser superada quando este mesmo homem resolve se submeter à sua consciência, desta forma, levando-o ao amor pela ordem, ao concerto moral, entretentes, não é empreitada fácil. No homem primitivo, o amor de si não o faz refletir sobre o bem ou o mal, apenas o conduz à sua conservação, ao rito que canoniza sua postura feliz e distante dos conflitos. Os atritos não existem no homem em seu estado natural, o homem apenas obedece a essa ordem originária de lidar consigo mesmo. Daí Salinas Fortes afirmar: “o que significa que um conflito só é possível uma vez transformado o amor de si em amor-próprio” (1976, p. 115). A progênie de um estado belicoso só é possível em um contexto de expressão do amor-próprio. O amor de si é uma paixão que fermenta no animal o intento de conservação de si mesmo, isso é o que está premente na vida do homem natural; ao passo que o amor-próprio é a inspiração nascida na sociedade com interesses relativos, os quais levam os homens a industriar em favor de seus próprios interesses, a viverem colimando sua própria causa, e isso dá origem a toda espécie de maldade e deturpação no seio social.

Podemos observar um sentimento no homem em sociedade que pode fazer com que mesmo esse homem sendo depravado possa cumprir a prática do bem, possa ser instrumento de uma mudança social e política, esse sentimento é o amor pela ordem. Uma disposição sensível para ouvir a voz de sua própria consciência, escusar-se em seguir o mecanismo do amor-próprio e fundir-se na consagração da consciência. Argumentação clara e contundente é vista em Salinas Fortes quando afirma que:

Um povo deixa de ser disciplinável a partir do momento em que a força do amor-próprio subrepuja (sic) a força da consciência, a partir do momento em que os homens já não amam senão a si mesmos. As leis só podem ser eficazes fazendo-se respeitar pelo povo cujas condições de vida elas regulam, se os indivíduos forem capazes de amá-las. (FORTES, 1976, p. 115).

A questão que desassossega o leitor de Rousseau é qual o ponto de apoio para fundamentar a possibilidade de um contrato. Uma vez que a tendência social engendrada pelo próprio homem é decadentista. A proposta estabelecida pelo filósofo é recorrer ao sentimento conatural da consciência que se assenta em uma bondade também ínsita no homem<sup>56</sup>. Vejamos um comentário sobre essa bondade natural que ainda está presente no homem mesmo em sociedade:

A qualidade de ser bom, aplicada ao estado de natureza, pode ser talvez melhor descrita, para afastar de início uma interpretação puramente moral da bondade, por meio da noção de saúde: o estado de natureza é um estado saudável, um estado em que entre o indivíduo e sua constituição, de um lado, e a situação em que se encontra, de outro, há uma perfeita adequação. Mas esse sentido é excessivamente restrito: o princípio da bondade natural tem, para Rousseau, um alcance mais profundo. Se o estado de natureza pode ser dito bom, isso se deve ao fato de que a própria natureza humana é boa – e isso não apenas no sentido de que ela é naturalmente saudável, de que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos e bons, tendentes à conservação e à felicidade do indivíduo, mas em um sentido mais forte, que já traz uma carga moral: o homem tem naturalmente uma inclinação para o bem – ou, nos termos do trecho da *Lettre à Beaumont* citado no início, o homem ama, naturalmente, a justiça e a ordem. A bondade natural, assim, não é só uma tendência à felicidade, mas, sobretudo, uma tendência à moralidade. É o que ensina a voz da consciência. (REIS, 2003, p. 210).

O homem tende à moralidade, a ouvir sua consciência, porque ele é naturalmente bom. Contudo, essa propensão perdeu força no convívio social, sua

---

<sup>56</sup> Contudo, Rousseau reconhece, mesmo defendendo sua tese da bondade natural do homem, que há povos renitentes que não se submetem às leis, nem jamais se submeterão, por isso, como atesta no **Contrato Social**, Rousseau orienta que antes de se pensar em leis para os povos, deve-se pensar na capacidade que possam ter para obedecê-las: “Assim como, antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las. Por esse motivo Platão recusou dar leis aos árcades e aos cirênios, pois sabia serem ricos esses dois povos e não poderem admitir a igualdade; por isso, também houve em Creta boas leis e homens ruins, pois Minos havia simplesmente disciplinado um povo cheio de vícios” (1999, Livro II, cap. VIII).

condição não é mais natural, não é tão simples se harmonizar com a natureza novamente, agora para que a voz da consciência seja uníssona aos interesses do homem em sociedade é preciso a instalação de uma luta, do empreendimento da força por parte desse mesmo homem. A conscientização do indivíduo, ou seja, a predisposição a escutar a voz da consciência e melhorar as relações sociais somente pode ser posta no presente contexto por meio da lavragem da virtude. Já observamos que o homem tem uma inclinação ao bem, mas isso pode não ser alcançado, por isso, a possibilidade do bem está na possível submissão do homem à ordem instalada pelo Criador, a subserviência a essa ordem indica os caminhos para a virtude, para a conscientização do indivíduo.

O que faz a diferença essencial entre o homem bom e o mau é que o ‘bom se ordena com relação ao todo e que o mau ordena o todo com relação a si’. Ser bom é submeter-se à *ordem* instaurada pelo Criador. A virtude consiste na submissão a esta ordem, na aceitação deste lugar subordinado na hierarquia das perfeições por parte do homem, assim como a desordem consiste na subversão desta hierarquia. (FORTES, 1976, p. 113).

Para corroborar tal argumento, inda mais nos fala Salinas Fortes:

[...] Os homens são corrompidos, recusam-se a aceitar a ordem e cada qual se faz centro do universo. Um povo sadio, por conseguinte, será aquele cujos componentes forem capazes de se submeter à ordem social ou à *vontade geral*, renunciando a se fazer o centro do universo [...] Ao contrário, um povo vicioso ou corrompido – e é o caso da maioria dos povos existentes – é aquele cujos componentes perseguem acima de tudo a satisfação dos seus interesses particulares [...]. (FORTES, 1976, p. 114).

A bondade é disposição do homem, mas ela pode estar apagada pela sociedade e por todas as relações que promanam dela. Não se pode confundir a bondade da qual Rousseau fala com a virtude, uma coisa é a condição da natureza, que colocou no homem essa tendência ao bem que, como dissemos anteriormente, pode ser escurecida, mas a virtude é uma agência de combate<sup>57</sup>, é uma ação em direção ao bem comandada

---

<sup>57</sup> DERATHÉ (1948, p. 115): “*La vertu selon Rousseau suppose un combat et une victoire*”.

pelo interesse em dominar as paixões deletérias e confeccionadas em sociedade. Observemos na **Carta ao Senhor de Franquières** o que diz Rousseau:

Fazer o bem é a ocupação mais agradável para um homem bem-nascido. Sua proibição, sua beneficência não são obra de seus princípios, mas de seu bom caráter. Ele cede às suas inclinações ao praticar a justiça do mesmo modo que o mau cede às suas ao praticar a iniquidade. Contentar o gosto que nos leva a fazer o bem é bondade, mas não virtude. A palavra virtude significa *força*. Não há virtude sem combate, sem vitória. A virtude não consiste apenas em ser justo, mas em sê-lo triunfando sobre suas paixões, reinando sobre seu próprio coração [...]. (ROUSSEAU, 2005, p. 186, grifo do autor).

Para se chegar à sua conscientização, já não basta ao homem se render à passividade de sua bondade natural apenas, mas se envolver na superação de seus vícios e praticar o bem em contexto de enfrentamento com sua própria vontade, eis a virtude, que se conjuga na força, na ação, na superação, não na passividade ou em uma inércia moral. Segundo Derathé (1948, p. 118), Rousseau apresenta certo entusiasmo quanto à prática da virtude, contudo essa perspectiva alvissareira é seguida por um ceticismo que reconhece a raridade da prática da virtude como a existência de um cristão verdadeiro. Rousseau não é um otimista cego, nem tampouco um cristão piegas, ele promove a anunciação de sua argumentação, firmando seu crédito nos sentimentos, mas não desdenha a razão, pois sem ela os sentimentos podem se tornar completamente desorientados. Embora o filósofo seja impudico em sua fala contra seus confrades, os filósofos, criticando-lhes a demasiada confiança na razão, ele admite a *ratio* como necessária à elaboração de uma acertada moralidade, levando em consideração que a prática da virtude é praticamente inacessível à maior parte dos homens.

O homem como ser consciente, como alguém que entende sua condição e procura a virtude, é aquele que alcança sua liberdade. A verdadeira liberdade – tal como Rousseau se refere a liberdade do cidadão no capítulo 8 do primeiro livro do **Contrato Social** – só pode ser alcançada com o auxílio da razão. Os sentimentos são importantes, mas se tornam vagos sem o direcionamento da razão. Talvez, seja exagero dos leitores de Rousseau, afirmar que ele trilha os caminhos do anti-intelectualismo, pois sem a substrução da razão não é possível ao homem alcançar sua liberdade. Entrementes, estamos diante de dois elementos importantes para que o homem chegue à conscientização: o sentimento e a razão. Todavia, Rousseau desacredita nas duas

instâncias separadamente. Será que com a união desses dois eirados, tem-se cabalmente a configuração do estado de conscientização do indivíduo, o qual o leva à supressão do amor-próprio e o cultivo da virtude e estabelecimento dos laços sociais solidificados na busca do bem, bem não seu próprio e paroquializado, mas bem que privilegia a comunidade? Como esses dois elementos podem se enganar e ser apagados no seio da sociedade, algo se impõe para que haja a ordem e a coesão no corpo político, isto é, as leis.

Não apenas o homem civil é regido ou deve ser conduzido por leis, os próprios selvagens não estavam ausentes da tutela da lei, mas não uma lei exógena, mas as leis da própria necessidade, de sua própria constituição, eles estavam presos a uma realidade vertida das mãos do Criador de todas as coisas.

Pode-se afirmar limpidamente que o homem será livre na medida em que será racional. É à razão que lhe compete de nos livrar do jugo das paixões. Mas esta supremacia da razão é um ideal difícil para se atender e Rousseau não pensa que o homem possa alcançá-la por si mesmo sem o auxílio das leis. A passagem da tirania das paixões ao reino da razão se faz necessariamente por intermédio de nossa liberdade e esta em todos os domínios. Seria demasiado insistir sobre este ponto. Mesmo a liberdade do selvagem não está isenta da lei. O selvagem é livre porque ele conhece o instinto de se submeter à ‘dura lei da necessidade’ (II, 50) e a este respeito o civilizado deve somente fazer pela razão aquilo que o primitivo fazia pelo instinto, algo mais difícil e mais meritório, por que a resignação racional supõe uma luta e um controle de si que não se encontra na resignação espontânea. (DERATHÉ, 1948, p. 121-122, tradução nossa)<sup>58</sup>.

Seria leviandade imaginar que o homem marcado pelo sentimento natural da consciência e ilustrado pela racionalidade não carecesse de mais nada, que sua consciência se manteria pura ou fosse redescoberta candidamente. Somente com esforço, com o alcance do domínio das paixões ele consegue a prática do bem, desta forma, as leis o ajudarão nesse trânsito. Há força aplicada da parte dos homens para o

---

<sup>58</sup> Texto francês: “*On ne peut affirmer plus nettement que l’homme sera libre dans la mesure où il sera raisonnable. C’est à la raison qu’il appartient de nous délivrer du joug des passions. Mais cette suprématie de la raison est un idéal difficile à atteindre et Rousseau ne pense pas que l’homme puisse y parvenir de lui-même sans le secours des lois. Le passage de la tyrannie des passions au règne de la raison se fait nécessairement par l’intermédiaire de la loi. C’est la loi qui, selon Rousseau, est l’instrument de notre liberté et cela dans tous les domaines. On ne saurait trop insister sur ce point. Même la liberté du sauvage n’est pas exemple de loi. Le sauvage est libre parce qu’il sait d’instinct se soumettre à ‘la dure loi de la nécessité’ (II, 50) et à cet égard le civilisé doit seulement faire par raison ce que le primitif faisait par instinct, ce qui est plus difficile et plus méritoire, car la résignation rationnelle suppose une lutte et une maîtrise de soi qu’on ne trouve pas dans la résignation spontanée*”.

cumprimento do contrato que será estabelecido com o fito do ordenamento social. “Mas como conservar a consciência sua pureza primitiva? Isto seria um erro de crer que ela se conserva indefinidamente e sem esforço de nossa parte” (1948, p. 131, tradução nossa)<sup>59</sup>, são as palavras de Derathé sobre a matéria.

Falemos por hora sucintamente sobre a vontade geral, que é a expressão do homem possuidor da consciência moral, conceito que necessita do exercício da virtude, do entendimento de que o esforço é necessário para que se lute pela vontade que se dirige ao bem comum, como afirma Debrun:

Percebemos agora melhor em que consiste a vontade geral: é a parte geral da vontade individual, idêntica em todos os membros da coletividade, a que permite o entrosamento das vontades individuais no reconhecimento de certos valores e na procura em comum de determinados objetivos. Obedecendo à vontade geral e às leis nas quais ela se corporifica, a vontade individual não deixa, pois, de obedecer a ela própria [...] (DEBRUN, 1962, p. 46).

Para que haja essa obediência à vontade geral, que nada mais é que a vontade comum a cada um dos membros da coletividade, é necessário o resultado da conscientização do indivíduo, da harmonia entre a voz de sua consciência e a direção da razão.

Embora muitas questões sejam pouco claras em Rousseau, ele propõe o reconhecimento de que é possível suscitar a consciência no estado social, embora ele não seja um entusiasta ingênuo, acordando com uma imagem cândida do homem, idealista e pietista, ele admite um palco de exercício da consciência moral que ocupa no estado social o lugar do amor de si e da piedade no estado de natureza. E tal palco é a República, atmosfera de demonstração da virtude e do homem que se conduz em direção ao bem comum, regenerado de seu amor-próprio, alongando aqueles sentimentos anteriores em concórdia com a natureza e com o instinto divino, a consciência como digital da criação, prefixado nos corações dos homens. Esse será o objeto de investigação das próximas linhas da presente diligência, onde o homem tem a oportunidade de aplicar seus sentimentos e sua razão em direção ao outro, ao seu concidadão, esse era o progresso empreendido em favor do Emílio como comenta Silva:

---

<sup>59</sup> Texto francês: “*Mais comment conserver à la conscience sa pureté primitive? Ce serait une erreur de croire qu’elle la conserve indéfiniment et sans effort de notre part*”.

Mas o elemento decisivo desse progresso, nesse ponto da educação de Emílio, é a descoberta do outro, a expansão, a abertura de si para com seu semelhante pela piedade e amizade, que faz do interesse do outro a expansão de nosso interesse pessoal. O amor de si permanece sempre na raiz de todo nosso desenvolvimento. Meu próximo só pode ser amado como a mim mesmo se for, por pouco que seja, eu mesmo (2007, p. 55).

### **CAPÍTULO III – REPUBLICANISMO ROUSSEAUNIANO: O PALCO DE ESTABELECIMENTO DO BEM**

*Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens*<sup>60</sup>.

Nosso interesse ora esboçado se fundamenta em discutir sobre a noção de república concebida em Jean-Jacques Rousseau, especialmente a partir de definição dada pelo próprio filósofo genebrino no Livro II, cap. VI do **Contrato Social** quando afirma: “Chamo pois de *república* todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público, e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano”. Tal noção nos coloca na condição de investigarmos os elementos formadores dessa concepção como legitimada por seus aspectos estruturais, sendo o palco de tessitura do cidadão e expressão de seus vestígios morais, mormente a prática do bem.

O republicanismo apresentado por Rousseau evidencia a necessidade de um pacto entre o soberano e os súditos, um caminho de harmonização para a convivência que precisa se estruturar com o aval da consciência que é formada com a construção do cidadão. A república é o espaço onde o cidadão é engendrado, onde ele demonstra sua condição de homem consciente de seus atos e comportamentos, onde seu caráter expressa certa *vicariedade*, no sentido de que ele se apresenta em função do bem comum, se dispondo conscientemente a lutar pela coletividade, onde ele transporta sua própria vontade para a ambiência de uma vontade que veicule os interesses gerais que dimanam do almejo de um bem comum. Esse palco de apresentação da condição do cidadão como ser que coloca sua vontade individual a serviço do bem coletivo, a partir do dever de cumprir as leis, o faz motivado por um impulso interior, dirigido por meio de uma convenção que garanta os postulados de sua consciência.

E a convenção que Rousseau propõe no **Contrato Social** é aquela que se resume na cláusula de alienação total, em que cada associado, com seus direitos, se aliena totalmente à comunidade, entregando-se cada um, tornando a condição igual para todos, desta forma, criando as condições para uma consciência em cada associado a tal ponto

---

<sup>60</sup> **Contrato Social**, III, 5.

de não desejar algo custoso para os demais. Rousseau fala mais sobre essa cláusula, afirmando cristalinamente:

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. Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem (1999, p. 70).

Essa convenção é o *modus operandi* de uma estruturação política a qual reflete a necessidade de uma consciência que figure a virtude. Por isso, a república se constitui como um cenário de desenvolvimento do cidadão e a propagação de sua condição de homem preocupado com o bem comum. Neste comenos, daremos espaço para alargar um pouco mais esse diálogo, que se presentifica no esforço em discutir a feitura do cidadão e a expressão de sua moralidade como vistas e anunciadas no republicanismo rousseauniano. É no republicanismo rousseauniano, que veremos a confecção do palco de apresentação e manifestação do bem, executado pelo cidadão que arrimado em sua consciência entende que o engendramento do bem não é algo puramente heroico, mas a representação de seus próprios interesses sendo respeitados na coletividade por intermédio do pacto.

Para analisarmos a estruturação da república concebida por Rousseau, pensemos primeiramente no homem que erigirá tal república, no homem do qual será formado o cidadão. Sua condição depravada deve ser levada em consideração para que se veja a possibilidade de uma prática do bem e como esse homem transporta-se dessa condição decadente para uma condição de prática do bem e de manifestação da virtude.

### 3.1 – O *homo deficientis*<sup>61</sup> e a sua condição decadentista

---

<sup>61</sup> O termo *deficiens, deficientis* é o particípio de *deficio*, que significa “ser desprovido de; ter falta de; ser abandonado; faltar, fazer falta a; falir, não poder pagar; apagar-se; extinguir-se; eclipsar-se”, ainda tem sua relação etimológica com o verbo *deficere*, significando “morrer, expirar, falir, perder a coragem, desanimar, perder os sentidos” (TORRINHA, 1942, p. 234). Utilizamo-nos dessa expressão para indicar o estado corrompido no qual encontra o homem, segundo a análise de Rousseau, o qual o coloca em uma condição decadentista, depravada, que tira sua capacidade de fazer o bem. Esse é o estado em que se

A criação, de um modo geral, é fartamente abençoada pelas mãos do Criador. As coisas foram feitas na mais perfeita ordem e obedeciam aos postulados naturais de estruturação, tudo seguia a voz da natureza, inclusive o homem, como já se viu anteriormente. Inegociavelmente, o homem era partícipe dessa benevolência estampada na criação, contudo, a sociabilidade lhe estigmatizou com os arranhões advindos do seu novo estado, de maneira que ele não se pauta mais pela dúcida voz da natureza, mas por aquilo que o novo estado, o social, lhe conferiu. Com a vivência em sociedade, sua vida é eminentemente eversiva, traz a ignomínia da destruição. Ao examinar, por exemplo, as ponderações de Rousseau sobre o **Discurso sobre as Ciências e as Artes**, Falabretti afirma que encontramos nesse escrito do filósofo genebrino “a constatação de que a história da humanidade está fadada à degeneração” (2009, p. 137). O homem em sociedade vive em um estado de reprovação, não porque sua natureza o conduz a isso, não é essa a perspectiva de Rousseau, mas a de que o homem é vitimado pela história<sup>62</sup>, pelo continuísmo da perpetração da negatividade engendrada pelo estabelecimento da sociedade.

Se o homem civilizado é reprovado, é porque ele é a parte essencial submetida ao processo negativo de desenvolvimento da História. Não dirigimos a História, somos por ela conduzidos, transformados, impedidos de ser nós mesmos. E todo o tornar-se (o vir a ser) significa uma corrupção (pelo menos no sentido moral) do estado anterior (do ser), representa a própria lei do movimento da nossa História. A corrupção, nesse sentido, não é uma contingência histórica fomentada pela vontade dos homens mas, como não poderia deixar de ser, uma necessidade histórica que se impõe e da qual os homens não podem escapar. (FALABRETTI, 2009, p. 138).

---

encontra o homem pensado por Rousseau, após a transição do estado de natureza para o estado civil, e é a ele que o pacto pensado para a república deve se dirigir.

<sup>62</sup> É forte a impressão determinista em Falabretti, ao tratar da degeneração vista em Rousseau. Ficamos com a pergunta: se a condição decadentista é inescapável, como cultivar uma expectativa política de transformação? Talvez, a melhor forma para concebermos essa noção fosse continuar trabalhando com a noção de decadência histórica, terminologia com a qual trabalha Genildo Ferreira da Silva. Este autor, ao discutir sobre a condição decaída do homem na percepção do cristianismo e de Rousseau, aponta que a “Queda” da humanidade, por meio das figuras de Adão e Eva, na concepção cristã, vislumbra uma redenção pela graça misericordiosa de Deus, contudo, a visão de Rousseau quanto ao tema é laica, como diz SILVA, ele “laiciza a ‘Queda’” (2009, p. 59). Ainda o mesmo autor comenta: “Ele aqui [Rousseau], é claro, falou de uma queda, mas trata-se, aos seus olhos, de uma decadência histórica, para a qual sugere o remédio de uma redenção, mas de uma redenção racional, puramente humana, individual no *Emílio*, ou coletiva no *Contrato Social*”. (SILVA, 2009, p. 59-60).

O homem em sociedade é *homo deficientis* não porque a degeneração moral lhe é conatural, mas porque ela é um atributo conferido pela sociedade. A teodiceia em Rousseau isenta o homem e Deus de qualquer culpa quanto à origem do mal. O mal não é produto do próprio homem como diz Starobinski, mas “é produzido pela história e pela sociedade, sem alterar a essência do indivíduo”<sup>63</sup> (1971, p. 33, tradução nossa). O que Starobinski deseja apresentar é que o mal é exterior, não vem de dentro do homem, fazendo uma separação entre a natureza disposta à bondade e o desenvolvimento do homem carregado de degeneração. E isso se dá na história, no tempo e no espaço, não com a gênese no interior do homem. Isso atesta a ideia rousseauiana de que não há um motor malévolo dentro do homem que o impele ao mal, como dissemos alhures, a noção de pecado original não é cabível para a filosofia de Rousseau<sup>64</sup>. Para Rousseau, o mal é um problema psicológico, é uma questão de julgamento, oriundo da articulação entre a razão e a moral, é algo artificial, portanto, não havia no estado de natureza. Antes do advento da sociedade o homem detinha o atributo da inocência, como reiteradamente diz Starobinski: “O homem da natureza vive ‘ingenuamente’ em um mundo amoral, ou pré-moral”<sup>65</sup> (1971, p. 39, tradução nossa). Nesse estado, em termos descritivos, cabe a palavra “inocente”, como aquele que não machuca, que não ofende, nem a si mesmo nem ao próximo, respeitando o sentido etimológico do termo. Ele não denigre a realidade à sua volta, a não ser para sua própria conservação e isso de modo ameno, não é como alguém que destrói tudo e todos ao seu redor para satisfazer suas necessidades.

É importante gastarmos algumas palavras com o tema da história em Rousseau. O assunto é destacado de modo especial no Livro IV do **Emílio**. No momento em que o discípulo precisa observar os outros homens nos seus multifários modos de apresentação. Esse é justamente o momento de passagem do amor de si para o amor-próprio. A comparação é funesta, produzirá paixões artificiais. Os homens se medirão pelo crivo do outro. O discípulo deixa de olhar para si e observa os homens, suas falas e seus atos.

Será importante para Emílio observar os homens com certo distanciamento, por meio da história, de suas ações sacramentadas no tempo. Os homens em sociedade

---

<sup>63</sup> Texto francês: “*Le mal se produit par l’histoire et la société, sans altérer l’essence de l’individu*”.

<sup>64</sup> Como destaca SILVA: “Rejeitando o pecado original, a redenção, a encarnação, a eternidade das penas, Rousseau retira da religião cristã seus dogmas e mistérios e se afasta de todas as Igrejas. As Igrejas do século XVIII não podiam admitir essa adesão mais sentimental que doutrinal a uma religião desprovida de ritos e de hierarquia, onde Jesus não era mais que um grande exemplo, um chamariz para a identificação dos indivíduos” (2009, p.63).

<sup>65</sup> Texto francês: “*L’homme de la nature, lui, vit ‘naïvement’ dans un monde amoral, ou prémoral*”.

podem esconder seus verdadeiros atos e interesses sob o véu do discurso, mas na história, o discípulo verá o homem desvelado. A história tem uma finalidade didática, ela ensinará Emílio sobre o homem e suas ações, por essa razão Maria das Graças de Souza em **Ilustração e História** comenta sobre os critérios estabelecidos por Rousseau para que a história cumpra esse papel:

[...] Em primeiro lugar, a história deve mostrar os homens como são, pelo relato de suas ações. Em segundo lugar, o historiador deverá assumir uma postura de espectador do cenário da história, para que possa mostrar os acontecimentos sem a interferência de seus interesses e paixões. Nas palavras de Rousseau, o historiador não pode se apresentar nem como cúmplice, nem como acusador. Só assim Emílio poderá, por intermédio dos livros de história, conhecer o coração dos homens, não para que os deteste, mas para que se apiede deles, e não queira assemelhar-se a eles. (2001, p. 49).

Nessa perspectiva, “a história preconizada por Rousseau é, antes de tudo, uma história exemplar. Exemplar, no sentido de ser uma história da qual se podem extrair lições morais” (SOUZA, 2001, p. 49). Se a história é capaz de dar lições e está estreitamente ligada à moralidade, Rousseau a compreende, tal como era o entendimento moderno, como um aglomerado de fatos que podiam ser reproduzidos pelas testemunhas e contados pelos historiadores. Nesse sentido, a história descreve a ocorrência dos grandes fatos, dos grandes eventos, dos acontecimentos portentosos, daí Foucault chamar essa forma de abordagem histórica de uma “história jupiteriana”<sup>66</sup>.

A história é exemplar para Rousseau. Ela pode dar esclarecimento sobre a conduta dos homens. O poder presente na história de descrição dos atos humanos, de seus comportamentos funestos ou benevolentes, se apresenta porque para Rousseau a

---

<sup>66</sup> Comenta Foucault: “A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes. De um modo geral, pode-se portanto dizer que a história, até tarde ainda em nossa sociedade, foi uma história da soberania, uma história que se desenvolve na dimensão e na função da soberania. É uma história ‘jupiteriana’. Nesse sentido, a história, tal como a praticavam na Idade Média, estava ainda em continuidade direta com a história dos romanos, a história tal como a narravam os romanos, a de Tito Lívio ou a dos primeiros analistas”. (1999, p. 79). Jupiteriana porque é a história que consagra os poderosos e os grandes. Uma referência ao deus Júpter, uma figura altamente representativa do poder. A história só deslocará para outros objetos de análise, não tendo apenas como objeto os grandes acontecimentos, em 1928 com o advento da *nouvelle histoire*, uma espécie de revolução francesa no campo da historiografia, onde se verá que fatos históricos não são apenas os grandes acontecimentos políticos nem militares, mas se dará importância aos pequenos fatos, aos fatos não-materiais, que marcam e constroem a história.

história como descrição de atos humanos está dentro de certa ordem linear. Há um trajeto na história da humanidade percebido por Rousseau, o homem se desenvolve, mas seu desenvolvimento é degenerado<sup>67</sup>. Por isso nos afirma Maria das Graças de Souza:

O trajeto é entendido tanto como o que tem como ponto de partida a rusticidade e de chegada o estágio de civilização, e neste sentido ele caminha da imperfeição à perfeição, quanto como aquele que tem como ponto de partida a pureza e ponto de chegada a corrupção, e neste caso ele é percurso de degeneração [...] Esta transformação da alma humana corresponde à transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual. (2001, p. 71).

A história é importante para Rousseau porque revela. Mostra na linearidade dos acontecimentos um progresso-degenerescente, pois “a história dos homens é história da queda” (SOUZA, 2001, p. 71). Tanto no **Primeiro Discurso**<sup>68</sup> como também no **Segundo Discurso**, o olhar para a história é apocalíptico, sendo, contudo, apartado de uma noção cristã de esperança no porvir e em uma redenção celestial. A decadência produz males e uma prospecção pessimista da história. Como assevera SOUZA:

[...] à luz dos dois discursos, parece que a concepção da história em Rousseau é marcada pela ideia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas, tanto do ponto de vista das transformações pelas quais passa a alma humana, quanto do ponto de vista de suas instituições. Este processo de decadência pode ser evitado (como no caso dos povos que permaneceram simples), retardado (por boas instituições), mas, uma vez desencadeado, não pode ser revertido. (2001, p. 75).

Antes de sua degeneração fomentada pela sociedade, o homem vivia em seu estado natural. A natureza lhe conferia paz e suficiência. Por natureza, Rousseau quer dizer um estado pré-social, uma condição igual àquela estabelecida pelas mãos do Criador, de onde fluem todas as coisas boas. Natureza ou natural é também aquele sentimento que induz o homem a conservar sua própria vida, a amá-la dirigindo sua

---

<sup>67</sup> É uma noção binária: desenvolvimento e decrepitude estão unidos na história, para Rousseau. Desde que o homem sai de seu estado de natureza, se envolve com a propriedade, com os artifícios da indústria, com o desenvolvimento de sua razão, ele se degenera por não estar mais em tão harmoniosa vivência com a natureza. Ao construir uma cabana para habitar, ele progride, protegendo-se mais perfeitamente dos perigos que o cercavam, mas já não terá mais aquela imunidade e fortaleza de um corpo acostumado com as intempéries e vicissitudes da vida selvagem.

<sup>68</sup> Trata-se do **Discurso sobre as ciências e as artes**.

atenção a si mesmo e a tudo aquilo que proporciona sua harmonia e aquietação com o mundo que o cerca. O estado selvagem, natural ou primitivo, como é conhecido, se caracteriza por ser um estado para os homens e para os animais radicalmente diferente do estado de domesticação; ainda, que no estado de natureza o homem não esteja preocupado com nada mais além de sua própria conservação, igualmente suas necessidades não são as necessidades do homem em sociedade<sup>69</sup>. Na protologia de Rousseau, a natureza realiza um reino de igualdade. Uma igualdade biológica, prioritariamente. A ausência da indústria e dos engenhos humanos próprios da sociedade consagram o estado de natureza<sup>70</sup>. Desta maneira, a natureza é o lugar propício para o engendramento daquilo que é bom. A natureza produz coisas boas, ao passo que o distanciamento dessa natureza acelera a degeneração. A natureza é aquilo que está inato ao homem, isto é, seu intento de autopreservação, o amor destinado a si mesmo e a tudo aquilo que o beneficia e que o preserva. Esse amor voltado para si não é egoísmo, é o sentimento tão conhecido na abordagem de Rousseau, o amor de si, sentimento tão caro ao gênero humano. Há sentimentos, dessa maneira, que são inatos, estão dentro do homem, o mobilizam à sua autoconservação. De contrapartida, os sentimentos que o subjagam e que o destroem são exóticos, incomuns, não-naturais, são encontrados não na natureza do homem, mas alhures, são promovidos pelo exterior, pelo distanciamento da natureza.

No estado de natureza, as coisas marcham uniformemente, não há contradição, não há demandas que fomentem a desigualdade. A natureza é una com o homem. Antes de qualquer convenção danosa e que provocasse perene distância da natureza, os homens não nutriam necessidades que não fossem satisfeitas. Se a natureza é boa e farta de elementos positivos dirigidos ao homem, é possível entender que ao se falar em natureza, evidentemente, se fala em bondade. Há uma bondade natural que diz respeito primariamente à constituição do homem, ele é naturalmente bom, foi feito para se harmonizar com o mundo que o circunda, tudo conspira para isso, por outro lado, a bondade também se traduz nas relações. Embora os homens tenham o amor de si, que neles imprime o desiderato de autoconservação, nas relações entre os indivíduos mesmo que sejam elas esporádicas, as chances da beligerância são diminuídas pelo sentimento coexistente da piedade. As relações não são necessariamente conflitivas e destrutivas. A

---

<sup>69</sup> Sobre este tema veja: GOLDSCHMIDT, 1983, p. 232.

<sup>70</sup> “*L'idée de nature, dans la tradition, a un sens négatif (elle signifie l'absence de 'l'industrie' et du 'commerce des hommes') et, prise comme valeur positive, se confond avec la raison*”. (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 226). Sobre o tema veja também p. 227.

ferocidade do impulso de autopreservação é abrandada pela piedade inerente ao homem, elemento da natureza que o constitui<sup>71</sup>.

O homem é marcado por um espasmo conforme Rousseau, por um arroubo que transforma seu estado original. Com o advento da sociedade, a situação apaziguadora do estado de natureza é arrebatado. A sociedade aparece dando uma nova compleição às relações, corrompendo a benfazeja condição do estado primitivo. A sociedade vem como acidente. As associações entre os homens são regidas por outras normas que não aquelas estabelecidas pela natureza. Com a sociedade, abre-se um fosso e o homem é pautado pela concorrência estimulada pela sua nova condição.

O estado de natureza, afirma Derathé (1992, p.125), pode ser entendido de duas maneiras: 1) pode ser compreendido como aquele estado de isolamento do homem, que está destituído da ajuda de seus semelhantes, um estado oposto a uma vida civilizada; 2) ele também pode ser concebido como o estado anterior a qualquer convenção, em que os homens não se sujeitam uns aos outros, condição oposta ao estado civil, não estando os homens subservientes a nenhum império. Os dois sentidos servem à abordagem de Rousseau. Soma-se a esta compreensão a ideia de que a bondade produzida no estado de natureza, segundo Claudio Reis, primeiramente diz respeito a um estado saudável (2005, p.210), em que o indivíduo e sua constituição se adéquam à situação em que ele se encontra. Todavia, o sentido dessa bondade germinada da natureza, para Rousseau, é mais profundo. Não é apenas um estado pacífico do qual desfruta o homem, mas uma propensão ao bem. É algo que ultrapassa uma condição salubre, tem igualmente seu timbre moral.

A empreitada de Rousseau não é uma ação pueril ou uma investigação ingênua, seu propósito é discutir o homem *deficientis*, desprovido de sua condição natural e ingênua. O que aconteceu? Segundo Henri Gouhier, a história se opôs à natureza (1984, p. 12). As transformações históricas sublimaram o distanciamento do homem do seu estado primitivo. Sua vida em sociedade provocou individuação, narcisismo, transformação do amor de si para um amor-próprio, este a corrupção daquele. Ainda segundo Gouhier, “esta oposição entre história e natureza significa que o vir a ser do homem criou um segundo homem”<sup>72</sup> (Op. Cit., 1984, p.12).

---

<sup>71</sup> Sobre este tema veja: REIS, 2005, p. 209.

<sup>72</sup> Texto francês: “*Cette opposition de l’histoire à la nature signifie que le devenir de l’homme a créé un second homme*”.

A história se soberaniza ante a natureza. O estado de natureza perde seu vigor e se arrefece diante da criação de um segundo homem. Talvez essa não seja a melhor maneira de descrever a natureza se realizando na história. Mas Gouhier assevera acertadamente que a história exerce supremacia e metamorfoseia o homem. Deste modo, a bondade se silencia, os vícios assomam ao púlpito da existência, ao lugar de destaque, o amor-próprio, sentimento artificial e guiado pela mediação do outro, ocupa o lugar do amor de si e da piedade. O imperialismo da vontade de uns sobre o interesse dos outros é patente e produz desigualdade, sem se observar a benevolente voz da consciência, produto da natureza. A consciência se adormece bem como a sutil concórdia peculiar ao estado primitivo. O homem que outrora se fartava com o necessário natural agora se desassossega com a competição e a beligerância próprias do estado civil.

Natureza e bondade se mesclam na concepção de Rousseau. No entanto, a sociedade exerce poder obliterador no homem, de sorte que ele não é mais o mestre de si mesmo, mas é guiado por paixões funestas, que o levam ao conflito e à exploração. Mas é justamente porque Rousseau acredita que a natureza ornamentada pela tendência ao bem, mesmo que obnubilada pela sociedade, ainda pode ser redescoberta, mesmo que com desmesurado esforço. A tendência do homem em sociedade é degenerativa, tende ao mal, o homem foi depravado pela sociedade, não atende mais sua consciência, pois sendo a consciência uma condição natural, ela traz boas intenções, mas sucumbida pelos vícios, ela está silente e desprovida de privilégio de fala. Diz-nos Rousseau:

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

A história lançou seu véu sobre a natureza, mas o homem ainda pode expressar os sentimentos inatos que estão silenciados. Redescobrir essa bondade em meio à depravação sofrida pelo homem em sociedade é a proposta de Rousseau por meio das cláusulas do **Contrato Social**, em que não somente a força das leis imperam mas

igualmente a consciência adormecida, a piedade latente e a propensão à moralidade. A permanência da bondade no homem, segundo a abordagem de Rousseau, é explicitada por Luis Roberto Salinas Fortes:

Se nos voltarmos agora para o *Discurso sobre a Desigualdade*, verificamos que o amor-próprio só surge num momento bem determinado da evolução do gênero humano. Sendo um *sentimento relativo*, resultante das comparações que faço entre mim mesmo e meu semelhante, ele não pode existir no ‘estado de natureza’. Só se manifesta depois que o homem entre em relação estável com seus semelhantes, abandonando o estado de isolamento primitivo. Mesmo a *consciência*, segundo a *Carta a Beaumont*, só pode se manifestar no *segundo estado*, que corresponde ao estado de *sociedade nascente* do *Discurso sobre a Desigualdade*. Neste segundo estado, com o desenvolvimento das *luzes*, propiciado pelo comércio com seus semelhantes, os homens começam a formar as ideias de *conveniência, justiça e de ordem*, e o *belo moral* torna-se-lhes sensível. A consciência age sobre eles e eles têm virtudes; se têm vícios – como nos diz a *Carta a Beaumont* – é pelo fato de que seus interesses entram em conflito e sua ambição começa a despontar. Entretanto, são ainda ‘essencialmente bons’. (1976, p. 116, grifos do autor).

O homem se desenvolve historicamente, o faz com a digital de sua primitividade, com sentimentos naturais inerentes, mesmo que dormentes, e revela a Rousseau a possibilidade de uma sociedade que se conduza por uma convenção, não aquela de opressão e desigualdade, mas consolidada pelas leis e sustentada pela obediência consciente, fruto da natureza benfazeja do homem.

Após sucintamente revisitarmos a condição do homem no estado civil, devemos nos debruçar sobre uma distinção importante para nossa discussão, a concebida entre república e democracia.

### **3.2 – A distinção entre república e democracia**

Dessa análise da república como *locus* de formação do cidadão, levando em consideração a necessidade de sua postura eivada do elemento da *consciência*, dimanam questões que se configuram como decorrências importantes dessa abordagem, e são elas que salientarão todos os pontos que conduzem a presente argumentação.

Cabe aqui uma simples e sucinta distinção entre república e democracia, conceitos comumente confundidos, na prática e no cotidiano, e que devem ser discutidos à luz da concepção de Rousseau, a fim de que possamos nos assentar sobre o

solo das argumentações do filósofo genebrino, discorrendo sobre sua própria ideia de república, especialmente, para cumprir o presente objetivo do esforço nesta ocasião pretendido.

Essa diferença sobremodo importante é feita por Renato Janine Ribeiro e aqui cabe sua citação, para uma confrontação didática:

Assim, para resumirmos, poderíamos dizer que enquanto a *democracia* tem no seu cerne o anseio da massa por ter mais, o seu desejo de igualar-se aos que possuem mais bens do que ela, e portanto é um *regime do desejo*, a *república* tem no seu âmago uma disposição ao *sacrifício*, proclamando a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular (2000, p.18, grifo do autor).

Os elementos que diferem a república da democracia são interessantes para a concepção do cidadão que será formado, de maneira especial ao tratarmos em Rousseau sobre a noção de cidadão. Todavia, precisamos analisar o entendimento aqui expresso pelo autor supra e o vemos em nível de distanciamento com o conceito rousseauiano.

Uma das grandes questões levantadas por Renato Janine Ribeiro é a motivação da forma de governo democrático. O grande motor, analisado por este autor, no que diz respeito à democracia é a valorização do *desejo*, que está imerso na forma democrática, seja na democracia almejada na Grécia antiga, seja no construto moderno desse mesmo conceito. Esse é o contraponto do outro elemento que está presente no republicanismo de forma abundantemente saliente, que é o *dever*. Mas, enfim, na democracia temos essa empreitada pelas disputas sociais, os confrontos pela igualdade, os empreendimentos para que haja justiça, entre outros, tudo isso está fincado no desejo como diz Ribeiro, em longa citação cuja fundamentalidade nos leva a transcrevê-la:

A questão é um pouco complicada, porque na verdade é no desejo que, seja na Europa do século XIX, seja hoje no mundo todo, cintila a essência da luta social. Não reclamam, as massas, porque se vejam privadas de participação no Parlamento, no Executivo ou no Judiciário: o que as mobiliza é a privação do que é essencial para a vida em nossos dias, como já argumentei em outro lugar, cada vez mais a falta que lhes faz um supérfluo que se tornou essencial. Desse, o melhor significante é o tênis de qualidade, cujo roubo funciona, nas grandes metrópoles do mundo pobre, como o preciso sinal de como a política se joga no dia-a-dia do desejo [...] Mas, se é no desejo que eclode o caráter social da luta política, ele é insuficiente para dar-lhe vazão e solução. E isso porque a luta pelo excedente, pelo que constitui a desigualdade, só na aparência é um combate pelo que sobra, pelo resto, pelo

excesso: ela é na verdade a batalha pelo centro, pelo mando, pelo poder. (2000, p.18-19).

Ribeiro procura discutir a temática republicana e democrática, granjeando um encontro entre elas, anuncia sua proposta para uma saída teórica, mas reconhece ser ela difícil (2000, p. 23), que é relacionar as duas esferas tomando elementos de uma e de outra para constituir uma boa forma de governo, no entanto, nos parece que o autor consegue expor, pelo menos, os caminhos em nível de preceitos razoáveis, que em seu texto parecem ser anunciados.

É na esteira dessa discussão que precisamos confrontar essas ideias, modicamente anunciadas, com o republicanismo rousseauiano, estabelecendo os elementos do **Contrato Social** que subsidiam a definição e separação que o próprio Rousseau faz, de próprio punho, entre República e Democracia.

Para investigarmos a noção de República em Rousseau, primeiramente, é salutar nos voltarmos para a noção sobretudo importante para ele que é a desvinculação natural dos homens, que só se organizam naturalmente até determinado ponto. O autor do **Contrato** admite que:

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a da família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção (1999, Livro I, cap. 2).

Desta forma, até mesmo a família tem um tempo de duração enquanto sociedade, organizada e regida pela união, esse ajuntamento é tecido pelos artefatos da natureza, todavia, após cessar a necessidade de dependência dos filhos ou a isenção dos cuidados paternos dispensados aos eles, o liame se rompe e para que a união continue sacramentada não há outro caminho que não seja a convenção.

Eis a necessidade de uma agregação diante da possibilidade do perecimento do estado primitivo, pois este está ameaçado diante de inúmeras contingências advindas das relações entre os homens, refeita no estado civil; é preciso uma mudança no *modus vivendi*, assim nos diz Rousseau: “Ora, como os homens não podem engendrar novas

forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto” (1999, Livro I, cap. 6). É preciso a participação em um contrato que assegure a essa agregação o retardamento de seu perecimento. Essa associação produz um “corpo moral e coletivo”, composto por todos aqueles que se regerão dentro das cláusulas do contrato. Assim se define o soberano ou corpo político que se forma a partir do *contrato*, e para nos esclarecer mais sobre a essencialidade desse soberano nos fala o autor: “Mas o corpo político ou o soberano, não existindo senão pela integridade do contrato, não pode obrigar-se, mesmo com outrem, a nada que derogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a um outro soberano. Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz” (1999, Livro I, cap. 7).

Partamos, então, desta menção feita por Rousseau que governo, em lugar soberano, não passa de um “ministro” deste (“um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência” [1999. Livro III, cap. 1]) e tem como função a execução das leis e a manutenção da liberdade. Assim, a forma de governo onde impera o interesse de cada um ou a soberania dos *desejos* particulares, usando termos de Ribeiro, não encontra lugar na filosofia política de Rousseau com tanta expressividade, pois há a necessidade de um concerto entre os homens para que caminhem em direção ao bem comum. Para Rousseau, é importante distinguir soberano de governo, entendendo que a forma de governo legítima advém de ser a administração feita com vistas à coisa pública, ao interesse coletivo, ao bem comum. O governo é, portanto, regido por leis do Estado emanadas diretamente da vontade geral do soberano.

Quando Rousseau aventa a discussão sobre a divisão dos governos, também define o que entende por democracia: “O soberano, em primeiro lugar, pode confiar o Governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares. Dá-se a essa forma de governo o nome de *democracia*” (1999, Livro III, cap. 3). Nesse sentido, Rousseau não acredita que a democracia seja algo que possa existir no uso estrito do termo, como ele mesmo menciona: “Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado. Não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos e compreende-se facilmente que

não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração” (1999, Livro III, cap. 4).

Após mencionar a dificuldade de se perceber no curso da história um governo que se constitua notadamente de forma democrática, Rousseau também elenca algumas dificuldades de se colocar em prática tal forma de governo, onde o povo governe, pois nessa forma de reger, o Estado deve ser pequeno, os costumes devem ser simples para que não surjam questões espinhosas, as classes e as fortunas devem ser iguais, caso contrário se engrandeceria a cobiça, o luxo, a corrupção, a vaidade, etc. Esta forma de governo está muito sujeita às subversões. Assim nos fala Rousseau: “Acrescentemos que não há forma de governo tão sujeita às guerras civis e às agitações intestinas quanto a forma democrática ou popular, porque não há outra que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que exija mais vigilância e coragem para ser mantida na forma original” (1999, Livro III, cap. 4). Apenas o domínio popular não seria ideal para uma forma de governo, falta algo mais. Diante da degeneração produzida pela instauração da sociedade, em que o homem sai de seu estado de natureza e começa a ser regido por uma infinidade de interesses que afetam a regulação daquele antigo modo de convivência, há a necessidade de um *conkursus*, de uma concorrência dos interesses onde o pacto possa se firmar em solo de harmonia e entendimento, isso não se vê na forma de governo democrática. Apenas delegar ao povo a possibilidade do mando não resolverá os problemas de organização e unificação, na perspectiva rousseuniana. Esse projeto só poderia ser levado adiante por uma comunidade divina cuja perfeição os remeteria aos laivos da regência democrática: “Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens” (1999, Livro III, cap. 4).

O *conkursus* não pode existir com um mero ajuntamento, onde se haste a bandeira da democracia pelo simples fato de o povo ter o privilégio de passar da palavra à ação<sup>73</sup>, mas por um elemento que faça com que todas as configurações do interesse público tenham sua realização, não pela via da presentificação do povo, mas pela consciência de cada componente do soberano, e é por esta razão que a virtude deve estar no centro da república e a faz diferente, pois deve ela estar presente em todas as formas de governo, é seguindo esta anunciação que Rousseau menciona:

---

<sup>73</sup> Para Rousseau não é assim. O povo reunido, o Soberano, faz a lei, mas distingue-se do governo que a aplica. O ato de o povo falar não é algo corriqueiro, é a manifestação do poder do soberano e da canonização da vontade geral.

Eis por que um autor célebre estabeleceu a virtude por princípio da república, pois todas essas condições não poderiam subsistir sem ela. Mas, por não haver feito as distinções necessárias, a esse belo espírito frequentemente faltou justiça e algumas vezes clareza, e não percebeu ele que, a autoridade soberana sendo a mesma em todos os lugares, deve o mesmo princípio vigorar em todo o Estado bem constituído, embora mais ou menos, é verdade, segundo a forma de governo. (1999, Livro III, cap. 4).

Para a existência da república em Rousseau é fundamental a noção de virtude, pois o que irá consolidar a liberdade e a igualdade dos cidadãos não é uma certa afluência onde o povo governe pela própria força de seu ajuntamento e presença, mas pelo exercício da virtude cívica. Esta faz com que a liberdade e a igualdade sejam manifestas não de forma visível e física, como concebida pela natureza e que pode gerar desigualdades e opressão, mas uma igualdade e liberdade morais, que estejam edificadas na esteira da convenção e do direito. É isso que o filósofo genebrino consagra com suas palavras nos capítulos finais do livro primeiro do **Contrato Social**:

Poder-se-ia, a propósito do que ficou dito acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso ao puro apetite é escravidão, e obediência a lei que nós mesmos nos prescrevemos é liberdade. (1999, Livro I, cap. 8)

Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deverá servir de base a todo o sistema social: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito. (1999, Livro I, cap. 9).

A república se diferencia da democracia mormente no que tange ao conceito de virtude e seu lugar e prática pelos cidadãos nela construídos. Discorreremos mais largamente sobre a república e o espaço proporcionado por esse regime para a expressão da virtude e que tipo de virtude é concebida em tal forma de apresentação do soberano.

### 3.3 – A ideia de virtude articulada na república

Apenas reconhecer o poder de mando nas mãos do povo não resolveria os problemas sociais e políticos, apenas legitimaria um *kratos* desordenado e propenso a uma subversão dos interesses coletivos e a possível exaltação dos interesses particulares, como pensa Rousseau. Sua proposta vai mais além, o filósofo está preocupado com algo que se estabeleça para além das configurações coercitivas ou narcisistas, Rousseau está pensando na república como espaço de desenvolvimento de uma consciência moral que sobrepuje todos os marcos que se imponham sobre os cidadãos, e é sobre essa condição que ele menciona no final do livro II do **Contrato Social**:

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações dos 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 pela do 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. (1999, Livro II, cap. 12).

Todos os elementos constitutivos da boa ordem no Estado não dependem apenas das peças de estruturação e dos apetrechos legais, mas de uma lei que se assenta e é esculpida nas tábuas dos corações dos cidadãos. Na república rousseauiana, os cidadãos cumprem seus deveres não por coerção, mas por dever<sup>74</sup> de consciência, pois eles próprios legiferam, e procuram colocar os anseios preceituados nas leis na cotidianidade. Desta forma, há uma pugna sobressalente, uma luta por parte de cada cidadão em cumprir suas próprias determinações e não ser tentado a olhar para si em

---

<sup>74</sup> Em uma passagem do Contrato Social (1999, Livro I, cap. VII), tratando do Soberano, Rousseau afirma: “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 ressintam. Eis como o *dever* e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm” (grifo nosso). Embora Rousseau empregue a palavra “dever”, entendemos, como se verá adiante, que ele se refere a algo que impulsiona o homem ao cumprimento do contrato, contudo não na forma de algo estritamente, ou unicamente, racional, mas cuja geratriz está igualmente no plano dos sentimentos.

detrimento dos interesses coletivos. Há uma luta pelo dever, uma constância em cumprir as leis estabelecidas, e mesmo assim não perder sua liberdade. Vale à pena mencionar uma módica parte da discussão de Derathé sobre a liberdade e também seus argumentos que tocam a dimensão da virtude na república rousseauiana:

A liberdade assim compreendida não segue sem combate e não se separa da virtude, como Rousseau a sublinha no texto do *Emílio*. Quem é então o homem virtuoso? É esse que sabe vencer suas inclinações; pois desta forma ele segue sua razão; sua consciência; ele faz seu dever; ele se tem em ordem, e nada não o pode separar. Até aqui tu não eras livre senão em aparência; tu não tinhas mais que a liberdade precária de um escravo a quem se tinha o comando. Agora sejas livre de fato; aprendas a tornar-se teu próprio mestre: comandes teu coração, ó Emílio, e tu serás virtuoso. (1948, p. 114, tradução nossa)<sup>75</sup>.

Quem é então o homem virtuoso na república de Rousseau? É aquele que está emaranhado na luta entre o exercício da virtude por intermédio da razão e suas inclinações e paixões. Todos os sentimentos que se configuram no estado civil tomam proporções monumentais e prejudiciais, no entanto, para o estabelecimento da república, para o cumprimento das cláusulas do pacto e para a não degeneração da sociedade é preciso que o cidadão lute contra seus próprios impulsos e se aliene para que viva em conformidade com o fito de buscar o bem comum. Em outro trecho o mesmo autor supracitado descreve mais elementos da noção rousseauiana de virtude: “A virtude segundo Rousseau supõe um combate e uma vitória ‘A virtude não consiste somente em ser justo, mas sê-lo triunfante de suas paixões, reinando sobre seu próprio coração’.”<sup>76</sup> (1948, p. 115, tradução nossa). O virtuoso é o combatente vitorioso, o que não é apenas justo, mas justo e triunfante sobre suas paixões e desejos decadentes, aquele que domina e reina sobre seu próprio coração, que supera suas tendências. Para Rousseau, a virtude tem relação com a razão e com o controle das emoções humanas. Desta forma, podemos entender melhor porque Rousseau acredita que somente os

<sup>75</sup> Texto francês: “*La liberté ainsi comprise ne va pas sans combat et ne se sépare pas de la vertu, comme Rousseau Le souligne dans ce texte de l’Émile. Qu’est-ce donc que l’homme vertueux? C’est celui qui sait vaincre ses affections; car alors Il suit sa raison, sa conscience; il fait son devoir; il se tient dans l’ordre, et rien ne l’en peut écarter. Jusqu’ici tu n’étais libre qu’en apparence; tu n’avais que la liberté précaire d’un esclave à qui l’on n’a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprend à devenir ton propre maître: commande à ton coeur, ô Émile, et tu seras vertueux*”.

<sup>76</sup> **Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau:** “*La vertu selon Rousseau suppose un combat et une victoire [agora citando Rousseau] ‘La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l’être en triomphant de ses passions, en régnaant sur son propre coeur*”.

deuses, se eles constituíssem um povo, poderiam conduzir um governo de forma democrática, pois ele está supondo um divino controle sobre os instintos humanos, o que não é o caso dos homens. Embora ele não reconheça todo esse controle até mesmo na república para a qual ele planeja um *contrato*, no plano do dever-ser, ele pressupõe essa dimensão da *virtude*, sem a qual não se poderia estabelecer o pacto.

Por causa das inclinações degeneradas dos homens, Rousseau admite a necessidade do estabelecimento das leis como reguladores das ações dos cidadãos e para conjugá-los dentro dos parâmetros republicanos. Citemos novamente Derathé nesse assunto:

Pode-se afirmar mais distintamente que o homem será livre na medida em que será racional. É à razão que compete de nos livrar do jugo das paixões. Mas esta supremacia da razão é um ideal difícil de alcançar e Rousseau não pensa que o homem possa consegui-la por si mesmo sem o seguro das leis. A passagem da tirania das paixões ao reino da razão se faz necessariamente pelo intermédio da lei. (1948, p. 121, tradução nossa)<sup>77</sup>.

O homem se torna livre na sociedade e cultiva a virtude quando ele se aproxima da razão, é ela que nos livra de nossos jugos, todavia, mesmo assim os cidadãos podem ser tentados, desta forma, cabe o artifício da lei como reguladora e condutora de um regime e vida tiranizadas pelas paixões para um convívio com a razão que é realizado por meio das leis. Aqui temos mais uma vez a menção de que a ideia de virtude em Rousseau está associada à força, a uma luta contra os próprios interesses, no cumprimento que é determinado pela razão e não pelas nossas próprias inclinações. Como já vimos, a razão é desenvolvida em sociedade para a conservação do homem civil, para que ele aperfeiçoe seu comportamento entre seus semelhantes, e a utilização da razão se vê na elaboração das leis e no seu cumprimento.

O professor Cláudio Araujo Reis constrói alguns argumentos na distinção entre bondade e virtude, afirmando que no caso da bondade não há combate, por ser ela um

---

<sup>77</sup> Texto francês: “On ne peut affirmer plus nettement que l’homme sera libre dans la mesure où il sera raisonnable. C’est à la raison qu’il appartient de nous délivrer du joug des passions. Mais cette suprématie de la raison est un idéal difficile à atteindre et Rousseau ne pense pas que l’homme puisse y parvenir de lui-même sans le secours des lois. Le passage de la tyrannie des passions au règne de la raison se fait nécessairement par l’intermédiaire de la loi”.

resquício da natureza<sup>78</sup> humana a que uma pessoa pode ter e outra não, ao passo que a virtude implica em combate e força, em esforço contínuo, seguindo as trilhas do entendimento de Rousseau. Desta maneira, Cláudio Reis afirma algumas nuances importantes sobre a virtude rousseauiana:

A virtude está no domínio da vontade, do dever, da razão. A bondade, no das inclinações naturais. A cada uma delas corresponde uma determinada situação em que podem ser eficientes. A bondade, à medida que pode ser apenas decorrência natural da retidão originária da natureza humana, é tanto mais eficiente quanto mais próximo está o indivíduo de uma situação em que bastam os elementos originários. Nessa situação, à medida que é eficiente, a bondade aparece mesmo como superior à virtude, que, por exigir esforço e combate, apesar de dar ao indivíduo o mérito que não pode ser dado pela bondade (entendida como deixar-se levar pelos bons impulsos da natureza), é essencialmente instável (2005, p. 225-226).

Apenas para alargar sucintamente essa discussão, segundo Derathé há dois tipos de moral em Rousseau, uma referente ao estado de natureza, outra aludida no estado civil: “Há de fato Segundo Rousseau duas morais. A primeira é uma moral do instinto visto que não há senão que seguir suas tendências para ser bom enquanto que a segunda implica uma vitória da razão sobre as propensões naturais”. (Tradução nossa).<sup>79</sup> (1948, p. 116). Como já fora dito anteriormente, a bondade pode aparecer dentro dessa constelação do estado natural, dessa primeira moralidade, mas a segunda é regida pela razão e produz a virtude que deriva da força e da luta, dos afetos e das inclinações humanas com os deveres e obrigações da vida civil, para o cumprimento e a boa ordem na república, conseguida por via do cumprimento das cláusulas do pacto.

Na república, conforme Rousseau, os cidadãos precisam se orientar a partir da convenção, que para ser concretizada necessita da obediência por parte dos súditos às cláusulas do pacto, cuja subserviência consciente traduzida pela consciência dos próprios interesses em função do bem comum se apresenta como *virtude*. Então, a figura do cidadão que transparece em sua obediência ao pacto precisa ser analisada do ponto de vista da virtude que ele engendra, por estar na configuração da república, cujo

<sup>78</sup> Pode parecer contraditória a ideia de que a bondade seja natural e alguns não a desfrutem. Contudo, o que Cláudio Reis afirma com isso é que fazendo parte da natureza, mas silenciada no estado social será recorrível em alguns momentos ou por alguns homens, na medida em que se deixam guiar pelos impulsos da natureza.

<sup>79</sup> **Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau:** “*Il y a en effet chez Rousseau deux Morales. La première est une morale de l’instinct puisqu’il n’y a qu’à suivre ses penchants pour être bon, tandis que la seconde implique une victoire de la raison sur les penchants naturels*”.

sistema exige essa consciência moral sem a qual é completamente prejudicada a finalidade da república, assim pensada pelo filósofo político.

A virtude como amor pela ordem se vê, na prática, pelas vias da responsabilidade, do compromisso consagrado pela consciência moral de que cada cidadão tem de exercitar as exigências postas pela convenção. Os cidadãos que constituem o soberano são ao mesmo tempo instados a se submeterem aos deveres que eles próprios impuseram por azo da lei que legiferaram. Tal noção deve se imiscuir nas investigações sobre o republicanism rousseauiano, especialmente no lugar ocupado pela moral na república articulada por Rousseau. E esse é o próximo passo de nossa discussão, verificarmos o lugar da consciência moral e sua fundamentalidade no espaço da república.

### 3.4 – O lugar da consciência moral na república

A condição sacrificial<sup>80</sup> do cidadão na ambiência da república não se dá apenas pela imposição da força coercitiva, mas pela consciência produzida no cidadão por elementos que são inerentes ao homem. O palco de apresentação dessa consciência moral é a república, mas seu nascedouro está na expressão do amor de si e da piedade como afirma Natalia Muruyama em seu livro **A contradição entre o homem e o cidadão**, discorrendo sobre a noção de consciência moral em Rousseau, da seguinte forma:

A consciência pode ser entendida também como um prolongamento daqueles dois princípios anteriores à razão, expostos no *Discurso sobre a desigualdade*, o *amor de si* e a *piedade*, pelos quais age o homem natural antes do aparecimento da razão e das paixões fictícias, como o amor próprio, a vaidade ou o desejo de se distinguir (2001, p. 129-130).

O cidadão, no espaço da república, se combina dentro de algumas categorias que o farão apresentar sua consciência, que se explana a partir da responsabilidade que ele

---

<sup>80</sup> Entendamos o termo *sacrificial* não no sentido de uma entrega total e irrefletida do cidadão, nem na acepção cristã e martírica, mas seguindo a alameda pensada por Rousseau que é a ideia de um combate, em que lutamos e sacrificamos esforços para, com o subsídio da razão, possamos alcançar o cumprimento do dever, exercer a vontade e fazer a alienação sem reservas.

tem perante o pacto, e é esse o espaço de fabricação do cidadão na república de Rousseau. E toda essa problemática se instala, em grande medida, na transição entre o estado primitivo do homem e seu convívio em sociedade. Esse é um caminho importante e recorrente dentro da questão da relação entre a consciência e seu lugar no estado social, especialmente quando nos propomos a discutir a respeito do nascimento do sentimento de amor de si e de piedade, no estado primitivo e sua degeneração no convívio social. Se Rousseau acreditava que havia uma mudança do estado primário do homem para o seu estado em sociedade, modificando, obviamente, a esfera dos afetos, conseqüentemente a noção de amor também seria afetada drasticamente. Desta forma, é preciso explorar, nesse momento, a noção de amor como concebida por ele, esse conceito antes da sociedade e após a estruturação dela. Tal referência indica que esse amor modificado pela sociedade, que antes era apenas um sentimento natural, mas que agora é anunciado como um elemento que traz modificações nas relações sociais, tem como peculiaridade modificar a estrutura político-social, em vários aspectos, como se pode ver nas palavras do próprio Rousseau no **Segundo Discurso**:

...Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (1999, p. 263).

Esse momento de mudança, notoriamente proclamado por uma descrição da degeneração humana, de surgimento da sociedade com suas amarras, e juntamente com isso a mudança dos sentimentos, pode conduzir a uma linha de respostas a respeito da conjugação do amor de si e a produção da consciência moral dando seu espaço dentro da república com todas as suas implicações políticas. Temos, então, um itinerário que proporciona alguns caminhos que se apresentam como respostas para a questão da passagem do amor de si e da piedade para o amor próprio como degeneração, e como os primeiros sentimentos podem ser vistos como a confecção da consciência moral na proposta da convenção entre os cidadãos.

Nos primórdios, antes da estruturação da sociedade, para Rousseau, o homem, no seu estado primitivo, não tinha necessidade de se sobressair com relação ao outro. As

questões de organização da convivência eram muito claras, entretanto, com o nascimento da propriedade também se originou a desigualdade, que tem várias ferramentas de diferenciação, e uma delas é a criação de qualidades que parecem ser naturais, mas que foram produtos do convívio em sociedade, onde se inaugura os elementos mais desigualadores dos homens. Rousseau diz no **Segundo Discurso**: “É fácil de ver, com efeito, que entre as diferenças que distinguem os homens, inúmeras, consideradas como naturais, são unicamente obra do hábito e dos vários gêneros de vida que os homens adotam em sociedade” (1999, p. 257). O estado de sociedade fabrica transformações, e tais transformações se dão igualmente no campo dos afetos, das relações, dos interesses, dos desejos. Os elementos desigualadores que surgem com a inauguração da sociedade desprezam os sentimentos que eram próprios do estado de natureza. É daí onde surge a escravidão, a barbárie, a desigualdade, a cobiça, etc.

Rousseau se propõe a analisar essas deturpações que foram originadas, fomentadas e multiplicadas na sociedade. Dentro dessa linha rousseauiana de que a sociedade produz multifárias posturas que muito se distanciam do homem selvagem, natural, pode-se também vasculhar nessas esteiras como o amor também adquiriu contornos diversificados e prejudiciais, o que oferece ao presente esforço alguns aspectos que perquirem a transição do amor de si e da piedade para o surgimento do amor-próprio, esse sentimento daninho com todas as suas implicações na esfera política e, também, na ideia de que o amor de si e a piedade são as primeiras manifestações que servem como base para a formação da consciência moral no estado civil. Um amor modificado, transferido daquele domínio de preservação, de contato afetivo com o outro, para outro que observa apenas quem ama, isto é, o homem destina o seu amor a si próprio, com todas as consequências disso; desse amor tendem a dimanar as estruturas de opressão, as cadeias de exploração, os discursos falseadores, a violência, dentre outros. A jactância que se criara em sociedade, a vaidade e a honra que agora davam diferenciação entre os seres começou a abolir os sentimentos de benevolência e tolerância, pois agora a vivência tinha os “olhos grandes” uns para os outros, e como disse Rousseau: “Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis” (**Segundo Discurso**, 1999, p. 263). O amor sendo tisonado pelo desenvolvimento social trará inevitavelmente suas parcelas nas relações sociais, da mesma maneira, na dimensão política.

É difícil pensar, segundo Rousseau, em uma organização social e política que não tenha vínculos com a moralidade, por mais que ela funcione, em certo sentido, por vistas de uma aglomeração, somente quando há virtude é que a sociedade pode seguir a bom termo. Em passagem do **Contrato Social**, Rousseau menciona: “... A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência...” (1999, Livro I, cap. 3). Portanto, não é pela imposição que se chega à consciência moral, o máximo que se pode atingir são as instâncias da necessidade e da prudência, posturas estratégicas, mas não morais. Sendo assim, só resta outro tipo de organização que tenha sua instalação não na força, mas na convenção: “Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (**Contrato Social**, 1999, Livro I, cap. 4). Essa convenção é o terreno para a manifestação da virtude, onde cada cidadão precisa passar pela renúncia, todavia, essa renúncia não pode implicar desigualdade e heteronomia, daí Rousseau falar de uma convenção extremamente prejudicial: aquela que de um lado se tem uma autoridade absoluta e, do outro, uma obediência sem termos. Essa não é uma convenção adequada para Rousseau, pois falta a harmonia entre a lei e a consciência em obedecê-la livremente. Uma lei racionalmente pensada não dá conta de estabelecer essa harmonia, onde os sentimentos são obliterados, é por isso que destaca Bertrand de Jouvenel em **A teoria de Rousseau sobre as formas de governo**: “A teoria de Rousseau é bastante diferente, pois é fundada nos sentimentos humanos. A obediência do cidadão não apresenta qualquer problema, se se trata de um cidadão que se considera responsável pelas decisões das quais o governo é meramente o ministro” (1980, p. 425). Essa é a convenção que não pode ser esquecida para a boa convivência no Estado, uma convenção que é fruto do trabalho do próprio soberano, este constituído pelo interesse público. É o próprio povo que legifera, por isso sua consciência aparatada pela razão o conduz ao cumprimento das leis que ele próprio estabeleceu.

O pacto que Rousseau propõe no **Contrato Social** se funda basicamente na alienação dos partícipes da convenção, onde se cria espaço para uma consciência moral em cada associado a tal ponto de aquilo que um dos associados deseja para ele é o mesmo que deseja para o outro cidadão. Retomemos, pois, o que o próprio Rousseau fala sobre essa cláusula:

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. Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem (**Contrato Social**, 1999, Livro I, cap. 4).

Não se pode deixar de mencionar que a consciência moral tem grande parcela de participação na convenção proposta por Rousseau, pois a alienação não é senão o exercício da consciência moral, há um *concursum* entre o estabelecimento das leis e o seu cumprimento por parte dos cidadãos que não fazem senão pelo liame que é posto pela consciência, caso contrário, ter-se-ia apenas um ajuntamento e um *kratos* desordenados, estabelecidos e guiados pelo povo. Por isso, é importante observarmos o que Jean-Fabien Spitz comenta a respeito da distinção entre ajuntamento e união dos homens, que num primeiro momento não parece ter elementos diferenciadores, mas que Rousseau fornece os indicativos dessa separação, de grande valia para a moralidade. Essa separação pode esclarecer o cerne da convenção proposta pelo filósofo genebrino. Spitz analisa um trecho de **Cartas da Montanha** e afirma:

Rousseau procura aqui responder à questão da união do Estado: o que faz, pergunta ele, que os membros de uma sociedade civil não sejam apenas congregados em um mesmo lugar mas verdadeiramente unidos em um só corpo? Ele responde que os homens são assim unidos quando eles estão obrigados uns aos outros, isto é quando eles têm, em consciência, um verdadeiro dever (experimentar tal como aqueles que são submissos) de obedecer à regra que eles se deram. (1995, p. 362, tradução nossa)<sup>81</sup>.

Segundo Spitz, então, ancorando sua argumentação nos postulados rousseauianos, quando não há uma consciência moral não há união, e sim um mero ajuntamento, agregação. Daí a importância para Rousseau da consciência moral para

---

<sup>81</sup> **La Liberté Politique**: “Rousseau cherche ici à résoudre la question de l’unité de l’État: qu’est ce qui fait, demante-t-il, que les membres d’une société civile ne sont pas seulement rassemblés en un même lieu mais véritablement unis en un seul corps? Il répond que les hommes sont ainsi unis lorsqu’ils sont obligés les uns envers les autres, c’est-à-dire lorsqu’ils ont, en conscience, un véritable devoir (ressenti comme tel par ceux qui y sont soumis) d’obéir à la règle qu’ils se sont donnée”.

uma sociedade civil, para a edificação da república, onde não haverá um governo com sucesso se não houver essa consciência moral.

O palco de apresentação dessa consciência moral é a república, mas seu nascedouro está na expressão do amor de si e da piedade como reconhece Natalia Muruyama (2001, p. 129-130) em passagem citada algures. Muruyama utiliza a palavra “prolongamento”. Tal termo é interessante porque cria dois argumentos: o primeiro é que os sentimentos iniciais, o amor de si e a piedade, não se perderam completamente, eles são retomados como base na produção da consciência moral de cada cidadão; o segundo é que a possibilidade de reapropriação pertinente desses sentimentos acontece em sociedade, o que desmitifica a ideia dedicada a Rousseau que a sociedade é apenas um grande mal, quando na verdade é, pois, também essa sociedade que permite os desenvolvimentos morais e racionais. Então, há um encadeamento entre amor de si, consciência moral e republicanismo, este último como lugar de encenação e encarnação dessa consciência.

Sem os elementos da virtude que são possíveis por esse “prolongamento”, a convenção seria embrutecida por leis heterônomas, completamente desvinculada dos desejos de cumprimento, e que não fomentariam a consciência em cada cidadão, pois cada um olharia apenas para si mesmo sem a percepção do outro como partícipe da mesma condição. O desejo de cumprimento das responsabilidades não seria exposto a não ser que interessasse a individualidade de cada uma, contudo, com o prolongamento dos sentimentos originários, os homens cumprirão a lei que eles próprios criaram em benefício de todos. Como endossa a aludida autora de **A contradição entre o homem e o cidadão**:

A consciência é também uma espécie de paixão, um sentimento do coração, e o que a difere das outras paixões é esse caráter expansivo que dá à alma. Por meio de seus princípios o homem se torna capaz de reconhecer o outro como seu semelhante, de generalizar seus interesses particulares e de estender os objetos de sua vontade a todos os homens (2001, p. 131).

Desta forma, os cidadãos não se constituem como tais a não ser pela via da consciência que lhes fabrica, eles não apenas recebem os nomes de cidadãos, mas o são pelo fluxo da consciência moral que os leva a quererem cumprir a lei que eles mesmos produziram. O desejo de criar a lei é o foco primeiro, precede o cumprimento, o

cumprimento é uma consequência do fruto que se produziu. E é a república que cria esse espaço para a virtude dentro dessa aglomerante esfera de diálogo, essa é uma das inquietações produzidas pela obra de Rousseau. Quando ele diz respeito à maldade produzida pela sociedade, aventa a necessidade de os homens agora se organizarem em sociedade, uma redenção que só encontra lugar na direção do cumprimento das cláusulas do *contrato*, mediadas e sedimentadas na república, espaço para o desenvolvimento da consciência moral, lugar de feitura do cidadão. A maldade desse homem natural que deixou seu espaço e se degenerou em sociedade, precisando agora ser refeito é anunciada contundentemente em generosa citação de Rousseau no **Segundo Discurso**:

Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis (1999, p. 291).

Todavia, as reparações para essa tão nefasta compleição da sociedade foi excogitada por Rousseau no **Contrato Social**, onde a virtude é condição imprescindível para a existência da república, com a expressão da consciência moral gerada robustamente a partir do amor de si e da piedade, noções que são repensadas e reconfiguradas nesse palco de criação do cidadão.

É mister pensar também em um outro elemento preponderante: a vontade geral. Ela tem papel sumamente importante para a presença da moralidade na república. Quando pensamos em um ajuntamento, logo nos remetemos a um aglomerado de interesses que se colidirão por razão da multiforme apresentação das vontades de cada um dos que compõem tal ajuntamento. Em Rousseau isso é discutido quando o filósofo genebrino arrazoia sobre a noção de vontade geral. E ao discutir tal matéria, Rousseau quer diferenciar a vontade geral da vontade de todos, com o intuito de esclarecer aos seus leitores sobre a diferença que há entre uma e outra, como observamos em passagem do **Contrato Social**:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral. (1999, Livro II, cap. III).

Contudo, esclarece-nos Helena Esser dos Reis que a vontade de todos e a vontade geral não são opostas (2009, p. 99). Elas não são excludentes. São includentes. A fonte de onde dimanam as vontades é o mesmo indivíduo, contudo há peculiaridades a cada uma delas que fazem com que mesmo fluindo do mesmo indivíduo cumprem finalidades diferentes:

Ora, tanto a vontade de todos quanto a vontade geral originam-se na vontade do indivíduo – a diferença fundamental é que enquanto uma é a mera somatória de vontades privadas, a outra, a vontade geral, advém daquilo que há de comum entre estas vontades (REIS, H. 2009, p. 99).

A vontade geral tem aplicação direta na realidade da república. A associação da qual participam os homens na república cria um corpo moral que constitui o Estado. Tal corpo é caracterizado por coletividade e volição (REIS, H. 2009, p. 100). É coletivo por motivo do ajuntamento de vários corpos individuais, é volitivo por que tem uma vontade própria, diferente da vontade dos corpos particulares que compõem tal corpo. Seguindo Helena Esser dos Reis, como precitado, não há conflito, na república, das vontades, pois a vontade geral é a expressão dos vínculos que existem entre os contratantes por meio de interesses comuns. Caso contrário, não haveria a possibilidade de um liame, se não houvesse algo em comum. É comum, mas é particular também. Isso quer dizer que a vontade geral não é apenas a vontade comum da coletividade, mas a vontade de cada um que faz parte dessa mesma coletividade. A vontade expressa comunitariamente é a vontade do indivíduo que a constrói, do contrário não haveria participação e aceitação. É por esta razão que o compromisso é imprescindível para a expressão da vontade geral, como vemos:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o

garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (ROUSSEAU, 1999, Livro I, cap. VII).

Há um cálculo de reciprocidade na república, vontade geral e vontade de todos se misturam no cerne do interesse comum. A vontade do corpo político quer o bem do corpo político, não pode desejar sua própria ruína, como nos diz Rousseau no **Contrato Social**:

Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar o interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, o poder soberano não necessita de nenhuma garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros [...] (1999, Livro I, cap. VII).

A noção de vontade geral pode parecer contrariar o desenvolvimento da moral na república, pois cada um parece suprimir sua própria vontade e ações em detrimento do comum. Seria uma espécie de esvaziamento do indivíduo para se ocupar do que é comum e coletivo. De outro lado parece ser impossível uma obediência à vontade geral tendo em vista as vontades particulares, tão fortes e inquietas. Mas o grande problema não é o fato de que os que integram o corpo político tenham vontades particulares, mas o de como a vontade particular é administrada, como diz Helena Esser dos Reis: “A dificuldade está em fazer com que cada cidadão possa deliberar sempre de acordo consigo mesmo, mas não em vista de si mesmo” (2009, p. 102).

Desde que o homem se degenerou, não há mais harmonia e apaziguamento, por isso, em sociedade, os homens são corrompidos pelos artifícios, mas da mesma forma precisam deles para a criação de ordem e governo. Daí a fundamentalidade da vontade geral, de uma união dos interesses, de uma conformação social a um pacto. A vontade geral, dessa maneira, é construída, não é algo dado pela natureza, é um artifício para a consecução da república e não pode existir sem o símbolo do acordo:

O acordo entre as opiniões e vontades de cada um dos membros do corpo político emerge da responsabilidade de cada um consigo mesmo e com o corpo coletivo, do qual se sabem parte inseparável. A semelhança entre os cidadãos já não é aquela natural ou espontânea que ocorre entre os homens no estado primitivo da natureza, mas é fruto das vivências comuns que fazem cada povo singular frente ao gênero humano. (REIS, H. 2009, p. 107).

Este é, então, um dos caminhos copiosamente pretensiosos em redescobrir o *status* da virtude na filosofia política rousseauniana observando o campo em que ela pode ser redescoberta, na república, onde homens são guiados pelas leis, mas motivados pela consciência, pelo compromisso com o bem comum, consolidado pela vontade geral, elemento indispensável para a apresentação do homem virtuoso, daquele que quer o bem, que busca o bem comum. Eis a luz diáfana para a possibilidade do bem proposta por Rousseau.

### 3.5 – O cidadão e o possível bem

Natalia Muruyama afirma: “Sem a teoria da consciência não há ação política, como não há moral ou educação possíveis” (2001, p. 137). Por mais que a estrutura<sup>82</sup> política seja bem pensada e apuradamente articulada, sem o elemento da consciência não há, para Rousseau, sucesso no empreendimento político. Deve existir uma junção entre o homem e o cidadão, aquele com sua bondade natural e consciência adormecida, este com a racionalidade aperfeiçoando as relações sociais e estabelecendo as leis, ainda acordando a consciência para sua atuação conjunta. Pois, “assim que o homem passa a viver em sociedade, a consciência se desenvolve e assume o papel das afeições primitivas, tornando-se um guia moral e uma faculdade pela qual são afirmados no indivíduo a benevolência e a humanidade” (MURUYAMA, 2001, p. 152).

O trânsito estabelecido por Rousseau do estado de natureza para o estado civil reflete a possibilidade de o cidadão não se esquecer do homem, isto é, de sua condição natural, de sua bondade inerente à sua natureza, mesmo por meio do artifício da lei. Homem e cidadão se unirão por meio da consciência adormecida, que no cidadão, quando reanimada levará juntamente com a razão o cidadão à obediência às leis e ao cumprimento das cláusulas do contrato. Ademais, o contrato proposto não anula o homem e sua condição primeira, por esta razão, acreditamos, o homem pode cumprir o seu papel de cidadão não por força, mas por consciência, pelo sentimento que o propende ao bem. Sobre a não ruptura causada entre as regras da natureza e as regras do contrato, afirma Muruyama:

---

<sup>82</sup> Por exemplo, a vontade geral, a busca pela execução do bem comum. Por esta razão, dissemos anteriormente, que elemento indispensável para que se realize a vontade geral é a consciência, o compromisso, a virtude, a propensão ao bem.

O contrato social não rompe totalmente a relação do homem com as regras da natureza. As leis da natureza, para Rousseau, existem e são eternas. Podemos afirmar que tanto a reciprocidade necessária para o engajamento no pacto político, como o próprio engajamento, decorrem das leis naturais. Também a liberdade, direito humano fundamental e inalienável, embora se modifique no estado de sociedade, tornando-se uma liberdade regrada ao invés da independência absoluta do homem natural, não deixa de existir na vida em sociedade. (2001, p. 153-154).

As leis são cumpridas não por uma esfera de controle externo, mas pelo impulso da consciência. As regras da natureza são visíveis nesse ponto porque auxiliam a razão na feitura do cidadão que cumpre com seus deveres e contribui para o bem comum. Certamente, como disse Roger D. Masters, a passagem da determinação da lei para o seu cumprimento se apresenta como um “ato complexo” (1968, p. 336). E tal complexidade só pode ser revolvida por meio do ato consciente de cada cidadão que se pauta pela virtude, que é justamente aquela noção que envolve força, luta contra as paixões daninhas produzidas pelo estado civil, mas que prevalece no intento da busca pelo bem comum.

Em **The idea of the republic**, Norberto Bobbio e Maurizio Viroli entendem que a república reclama esse espaço virtuoso onde os cidadãos, motivados pela virtude e pelo patriotismo, procuram se reger (2003, p. 8-9). E Viroli comenta sobre seu entendimento concernente à virtude cívica respondendo a Bobbio:

É claro, virtude cívica não é, em minha opinião, o desejo de se sacrificar pela pátria. Uma virtude é cívica quando homens e mulheres desejam viver em dignidade e, como eles sabem que não se pode viver em dignidade em uma comunidade corrupta, eles fazem o que podem, quando podem, para auxiliar uma liberdade comum (Op. Cit., p. 12)<sup>83</sup>.

O fundamento da república não é um heroísmo irresponsável ou martírico, mas o anseio por se viver melhor e contribuir para esse estilo de vida bem-aventurado consagrado em sociedade. Parece idealismo, pois em Rousseau a sociedade está

---

<sup>83</sup> Texto em inglês: “Of course, civic virtue is not, in my opinion, the desire to sacrifice oneself for the fatherland. It is a civic virtue for men and women to wish to live in dignity and, as they know that you cannot live in dignity within a corrupt community, they do what they can, when they can, to assist the common freedom”.

depravada, deturpou a condição natural do homem, que não dependia de seus pares, apenas da natureza, agora vive mediado pelo olhar do outro, isso fez com que os sentimentos mais eversivos fossem criados. Para Bobbio, a república admitida com o fundamento da virtude e do patriotismo não existe: “Em minha opinião, a república é um estado ideal que não existe em lugar algum” (Op. Cit., p. 9)<sup>84</sup>. Teria o cidadão a capacidade do bem? Para Rousseau sim. O estabelecimento da república e da ordem é algo possível, contudo não esquematicamente realizável. É possível ao cidadão cumprir seus deveres, amar a ordem, praticar o bem, pois sua condição de cidadão somente é possível por motivo de sua relação com sua condição de homem, e esta envolve a consciência e a bondade que lhe é natural, isto é, uma tendência ao bem. Mas o não esquematicamente realizável como mencionamos acima é o fato de que as propostas do contrato podem ou não ser implementadas na prática. Devemos fugir de uma confusão que é feita e que pode ser dirigida ao **Contrato Social**, aquela mencionada por Milton Meira do Nascimento em seu texto **O contrato social – entre a escala e o programa**:

[...] Pois frequentemente se confunde o que ‘deve ser’ com um plano de ação, ou algo como um projeto que um arquiteto elabora e que implica a sua realização, a sua execução prática. É preciso não nos esquecermos da questão levantada por Rousseau quando está em jogo a atividade política concreta. ‘Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo *o que deve ser feito*; haveria de fazê-lo, ou calar-me’. O que nos indicam as leituras das ‘Considerações sobre o Governo da Polônia’ e do ‘Projeto de Constituição para a Córsega’ é que, quando se impõe uma ação ao nível da prática política concreta, a pergunta mais adequada não é sobre o que devemos fazer, mas sobre o que podemos fazer. (p. 120).

Essa prática do bem seria então relativa em Rousseau? É possível e não possível? Inegavelmente encontramos em Rousseau um homem que tem uma propensão ao bem que lhe é natural, contudo a prática e a formação do cidadão serão realizáveis ou não em determinadas comunidades. Levar-nos-ia a compreender que a prática do bem é possível e não-possível, contudo, a disposição do bem está ingênita no homem, embora apagada pelas paixões desagradáveis que foram consolidadas no homem por meio de seu convívio social. Vejamos, pois, uma passagem em que Rousseau discorre sobre a possibilidade de povos incorrigíveis, que embora se possa fazer boas leis, eles tendem a se escusarem de obedecê-las:

---

<sup>84</sup> Texto em inglês: “*In my opinion, the republic is an ideal state that does not exist anywhere*”.

Brilharam na terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob leis boas, e mesmo aquelas que o poderiam durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muito curto. 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 tremem em presença do médico. (1999, Livro II, cap. VIII).

Assim como o arquiteto analisa o solo sobre o qual edificará um edifício, o “instituidor sábio” também deverá, antes de pensar em boas leis, examinar o povo e saber se este está disposto e apto para recebê-las (ROUSSEAU, 1999, Livro II, cap. VIII). Destarte, haverá povos que nem por consciência, nem tampouco pela razão e pelas leis se disporão à prática da obediência e da busca pela ordem. Somente o virtuoso, que luta e vive pelo bem comum, manifestará uma atuação benéfica na república, pois obedecerá as leis que ele mesmo propôs, ele não está na condição de subserviente a um tirano ou a um grupo opressor, ele segue as leis que estabeleceu visando o bem comum da coletividade. Mais uma vez, nos deparamos com a vontade geral, noção assaz importante e bem destacada no **Contrato Social** por Rousseau e que revisitamos neste momento da discussão. Michel Debrun assim a conceitua em **Algumas observações sobre a noção da vontade geral no contrato social**:

Percebemos agora melhor em que consiste a vontade geral: é a parte geral da vontade individual, idêntica em todos os membros da coletividade, a que permite o entrosamento das vontades individuais no reconhecimento de certos valores e na procura em comum de determinados objetivos [...] o interesse comum não pode me constranger, já que, ao aparecer na sua verdadeira natureza, ele se evidencia como meu interesse. Não se trata aqui de compatibilidade ou harmonia natural dos interesses, como proclamará a ciência econômica clássica do século XIX, e sim de uma identidade parcial desses interesses. (1962, p. 46-47).

A vontade geral, mesmo partindo da vontade particular corre o risco de entrar em contradição com essa vontade, pois a vontade geral se expressa a cada indivíduo como uma voz superior, fazendo com que – mesmo que o indivíduo tenda a satisfazer seus anseios individuais – ele pense no bem coletivo. Esse ponto nos remete ao aspecto “imane e transcendente” (DEBRUN, 1962, p. 48) da vontade geral. Ela está e se

dirige ao indivíduo, mas também atua no nível da coletividade. Essa voz superior, a vontade geral, leva o indivíduo a submeter seus interesses particulares aos interesses coletivos, sendo obrigado a segui-los pela viabilidade e o benefício comum, inclusive para o próprio indivíduo.

A vontade geral se estabelece então superiormente à vontade particular, por quê? Uma pressão externa ao indivíduo, fazendo com que ele prefira os benefícios coletivos aos particulares, qual a motivação do cidadão em cumprir as leis pensando no corpo coletivo? Segundo Debrun, para os cidadãos, os interesses comuns são mais importantes que os interesses particulares, pois segundo o mesmo autor: “O interesse comum é onipresente” (1962, p. 50). Isto é, o interesse comum está no interesse de cada cidadão, e essa é a motivação do cumprimento das leis e da submissão às pressões externas. Nessa condição, mais que regras, o indivíduo deve reconhecer o bem na medida em que ele entende que aquilo que é bom para o Estado também o é para ele. O cidadão da república pratica o bem, pois é fundamental para a coletividade e para ele mesmo. O fim do cidadão é a convivência e para que esse fim seja alcançado as consciências devem estar entretidas, cada qual deve dar a sua parcela de contribuição para que o bem comum seja alcançado. Como afirma Lourival Gomes Machado: “O nexo fundamental, o liame vital, que mantém o grande ser uno, coerente e vivo, indubitavelmente reside na trama de consciências que se traça entre as suas partes constitutivas e essenciais” (apud DEBRUN, 1962, p. 51). Não estaria essa trama de consciências fundada no bem ao qual se dirige o cidadão?

Mas esse grupo que legisla não poderia estabelecer interesses que não sejam os interesses comuns? A imposição de leis que não sejam correspondentes à vontade geral? Sem dúvida<sup>85</sup>, e Debrun afirma que “não tem virtude mágica” (1962, p. 52), a execução não se dá sobrenaturalmente, aí onde mais uma vez retomamos o lugar da consciência que exerce papel importante. Como afirma novamente Debrun, “para Rousseau, o indivíduo tem consciência própria, quer dizer, desejos e interesses que podem opô-lo à

---

<sup>85</sup> Isso é possível porque por mais que a vontade geral sofra investidas contra sua manifestação, ela não pode ser aniquilada nem corrompida, diz-nos Rousseau que “... ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam” (1999, Livro IV, cap. I). Quando os laços cordiais são quebrados e emerge o enfraquecimento do Estado, a vontade geral pode ficar silente. É neste sentido que afirmamos. Vale citar outro trecho do **Contrato Social**: “Enfim, quando o Estado, próximo da ruína, só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece – todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular” (1999, Livro VI, cap. I).

vontade geral. Mas essa é dele também, constituindo sua parte melhor, capacidade a impor sua disciplina ao resto” (1962, p. 56). Quando os interesses particulares começam a querer ocupar o lugar da vontade geral, entra a consciência que expressa a virtude, uma luta, a disciplina que deve ser empregada para que o cidadão se volte para o interesse comum, entra, como diz Denise Leduc-Fayette, “uma concepção combativa da virtude”<sup>86</sup> (1974, p. 61). O combate, a força, a luta contra os desejos deturpados, frutos do amor-próprio, para que prevaleça o bem comum. O cidadão virtuoso é aquele que luta, é aquele que busca o bem comum.

Segundo Derathé em seu artigo **L’homme selon Rousseau**, a exaltação da virtude na república feita por Rousseau implica em considerar um cidadão sensível ao seu coração (1984, p. 123).

É para este fato que Rousseau quer chamar a atenção de seus leitores. Seu itinerário argumentativo que pondera desde o homem natural e sua passagem para o homem civil e, conseqüentemente, cidadão, dentro das configurações da república, esposa a bondade natural com a consciência moral e a virtude, ladeadas pela razão, abrindo a possibilidade de o cidadão praticar o bem, quando orientado pela razão e impulsionado pelo amor pela ordem.

---

<sup>86</sup> “*une conception combative de la vertu*”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos*<sup>87</sup>.

Provavelmente ficaria insossa e indigesta uma pretensa conclusão desse tema, diante de sua grandeza e largueza problemáticas. Ficamos com um moderado exercício *anamnético* com relação aos pontos levantados nessa discussão e que foram salientados pelos trechos argutos do próprio Rousseau, contudo chegamos a algumas considerações na tentativa de responder ao intento pretendido na pesquisa. Rousseau procura colocar dentro de suas considerações sobre a convenção que deve existir entre os homens, para que fujam de sua condição de queda social, a noção de virtude como uma luta que nasce da consciência, do dever, da razão, que se digladia com as inclinações humanas que jorram para os interesses e desejos particulares, em nome de um comportamento *alienado* que visa o bem comum.

Na passagem do estado natural para o estado em sociedade, o homem se definiu moral e socialmente, já não estando mais nos estrados de sua primitividade, em consonância com a natureza. Agora ele precisa, para não se destruir, participar de um *conkursus* social, de uma concorrência de interesses que visem não apenas os particulares, mas a dimensão do bem público, que é interesse de todos. Assim, no coletivo, o cidadão vê patente sua vontade realizando-se por intermédio do pacto. Sua vontade é a vontade voltada para o bem comum, destarte, o bem comum é algo comum para os cidadãos da república, por esta razão eles obedecem às leis e cumprem suas responsabilidades, pois fazendo para todos se está fazendo para cada um em particular.

De sua condição primeira o homem passa ao estado civil, de convivência social, onde os interesses já não estão mais em manter harmonia com a natureza, em satisfazer suas necessidades mais básicas, mas no interesse de se conduzir no espaço social, dentro da convivência dos seus semelhantes. No estado civil, o homem precisa do seu conviva, a razão desenvolvida pela faculdade da perfectibilidade propicia o engendramento de ordens para a boa convivência, embora essa ordem nem sempre seja honesta e dirigida ao bem comum. O pacto estabelecido para a convivência, agora carregada de contatos mais duradouros, de relações com a propriedade e na dimensão do trabalho, pode ser

---

<sup>87</sup> **Contrato Social** (ROUSSEAU, 1999, p. 59).

opressor, pode beneficiar os ricos e marginalizar o pobre, pode quebrar a desigualdade que a própria natureza ofertou a todos.

Analisando modicamente esses aspectos, percebemos a grande problemática que se instalou no transcurso da pesquisa e que assentou as bases para o desenvolvimento dela, em outras palavras, a possibilidade do homem civil, apesar de seu estado corrompido, pois saiu de sua condição primária e benevolente, praticar o bem e levar adiante as cláusulas do contrato proposto por Rousseau. Em todo o trajeto apresentado neste trabalho, procuramos destacar o desenvolvimento do homem em sociedade, assim como entende Rousseau, cuja corrupção está *pari passu*, em certo sentido, pois o homem adquiriu o esclarecimento, o desenvolvimento de sua razão, porém, os sentimentos se degeneraram e criaram problemas para a vivência social. Rousseau quer destacar esse paralelo e dizer que somente a razão não deu conta de resolver os problemas de ordem social. Há que se voltar aos sentimentos naturais, que verdadeiramente, conduzem o homem à ordem e ao agir bem.

O selvagem, o homem primitivo, a respeito do qual versa Rousseau, tem em sua constituição uma propensão a amar a si mesmo e a buscar sua própria conservação. Ele se rende à sua natureza, que o conduz pelo instinto, e ele busca suprir suas necessidades mais elementares, que diz respeito à sua conservação. O selvagem não é megalomaníaco, não tem anseios exagerados, ele se satisfaz parcimoniosamente. Contudo, em dado momento, esse homem passa a ter contatos mais constantes com seus semelhantes. As relações entre os homens se estabelecem mais frequentemente. Interpõem-se a ele outros homens e não apenas a natureza com seus bem-aventurados benefícios. Os afetos começam a mudar, pois as relações interpessoais exigem isso. O amor de si, instinto de preservação, sofre o início de um processo estragante, que o transformará em amor-próprio.

É a partir desses contatos continuados que os desconfortos aparecerão. E com o estabelecimento da sociedade, o amor de si, aquele interesse que conduzia o homem a si mesmo, mas também ao outro, pela mediação da piedade, se transforma em amor-próprio. No lugar de o homem se adequar ao mundo à sua volta, ele deseja que o mundo à sua volta se adapte a ele só.

Para Rousseau, os selvagens dão expressões de seu amor de si e os homens em sociedade amam por meio do amor-próprio, e se perdem nesse amor, que é a deturpação daquele sentimento que guiava, moderadamente, sua própria conservação. Com o silenciamento do amor de si, sentimento característico da condição do homem

selvagem, o homem expressa sentimentos corrompidos, de tal modo que o interesse de autoconservação moderado pela piedade não é mais o crisol das ações, mas o amor-próprio, um amor egoísta e que enxerga somente os anseios individuais, que se guia pelo olhar alheio, isto é, o que intermedeia as ações não é mais a ordem da natureza, mas os interesses individuais de cada um que se preocupa apenas consigo mesmo.

Partimos do ponto de que o homem foi depravado pela sociedade e começamos a investigação sobre a possibilidade do bem, a respeito de alguns elementos que podem abrir frestas para a possibilidade dessa prática benfazeja. O homem em seu estado de depravação é o resultado da passagem de sua bondade natural, de sua primitividade, para a maldade social, esta no sentido de que o homem se distanciou de sua condição original e está nesse novo estado mais propenso ao mal do que ao bem, autonomamente, ou seja, em todos os artifícios criados pelo homem em sociedade que afetaram a natureza e a ordem que o conduzia primitivamente está o mal, e o homem o criou autonomamente, ele é artifício do estado corrompido. O mal não é uma força externa, uma entidade misteriosa que conduz o homem à prática do mal, é ele mesmo seu agente e seu criador, pois ao abandonar a ordem que fora proposta pela natureza, o mal passou a governá-lo.

Conforme Rousseau, o homem que se desvinculou de seu estado de natureza está corrompido e distanciado da prática do bem. Após as necessidades que fomentaram a instalação da propriedade, das relações entre os homens, geralmente egocêntricas e desproporcionais, o homem passa a perder aquelas necessidades que lhe satisfaziam com parcimônia.

Tudo é bom ao sair das mãos do criador ao passo que as coisas degeneram nas mãos do homem. Lapidar declaração na abertura do **Emílio**. Ela traz o reflexo da realidade do homem depravado. O homem civil ao entrar em contato reiterado com seus pares se define pelo conflito de interesses particulares, ele é homem conflituoso, de espírito belicoso. Uma mudança ocorre da bondade para uma maldade inconfessa, produto do amor-próprio, as *besoins* são completamente voltadas para o próprio homem, ele vive ensimesmado.

A consciência é fundamental para que o homem se conduza socialmente, conforme as proposições do contrato, da convenção que deve reger os homens socialmente. Tal consciência, longe de ser uma articulação sobre a valoração dos juízos, é um sentimento inato ao homem e que ordena sua moralidade, quando aliada às luzes. Essa é a compreensão de Rousseau. Essa consciência, porém, está silenciada pelas

paixões produzidas pelo amor-próprio. Ela é tímida e medrosa, mas pode ser redescoberta. A consciência desempenhará um papel precípuo, pois ela será o impulso para a prática do bem, aliada à razão que julga o que é certo do que é errado, a consciência, por ser um sentimento natural não erra, sempre se dirige ao bem, mas pelo fato de estar adormecida, ela precisa do auxílio das luzes para ser redescoberta. Quando a consciência reassume seu lugar, o indivíduo passa para uma condição de conscientizado, no qual ele pode ouvir a voz de sua consciência. Não falamos aqui de um homem “conscientizado” no sentido psicológico do termo, como se fala quando alguém tem consciência de algo que acontece ao seu redor, ou de que tal pessoa esteja lúcida, mas no sentido da consciência como sentimento natural, como entendido pelo filósofo de Genebra. E por estar em conformidade com a natureza, essa consciência não erra. O homem conscientizado é o cidadão da república que se reapropriou da voz da consciência, outrora sucumbida pelo amor-próprio e pelos sentimentos funestos que vieram atrelados a esse artificial sentimento. Os sentimentos produzidos à revelia da natureza passam a guiar os homens, não deixando espaço para a consciência do homem primitivo. O cidadão da república é o agente consciente, é alguém que supera a artificialidade das relações pautadas pelo outro, para dar lugar ao sentimento da consciência que impele o homem ao agir bem em sociedade.

Rousseau demonstra que para o desenvolvimento do bem, ou seja, para que o homem em seu estado civil alcance o *status* de cidadão pela virtude que o conduz, a república é lugar de suma importância, espaço propício para a práxis do bem. É com toda a estruturação política aludida no **Contrato Social** que o homem poderá desempenhar seu papel de construtor do bem, em que o cidadão é o praticante do bem, desta maneira, não obstante as dificuldades, o homem mesmo depravado pode ser conduzido a uma prática benevolente, pode ser conduzido pelo amor pela ordem, que lhe é possível em virtude da retomada da consciência e da luta contra a exaltação do amor-próprio. Salientamos que a execução dessa virtude não é mágica tampouco sobrenatural, por essa razão Rousseau trabalha com o aspecto combativo da virtude. Virtude é força para Rousseau. É lutar contra as próprias tentações de se olhar apenas para si mesmo, é lutar contra essas inclinações e paixões, para se obedecer ao pacto convencional e exercido pelo soberano. E somente em um estado republicano, tal como pensado por Rousseau, há esse espaço para o exercício da consciência moral, para a prática da virtude, onde o cidadão se esforça para dar lugar à bondade que lhe é natural, aos sentimentos da piedade e do amor de si, como engendadores dessa

consciência que veicula a virtude. E Rousseau pensa na república como o lugar fundamental onde é possível instalar a harmonia social, entretantes, não por coerção nem por uma lei heterônoma e opressora, mas por consciência e vontade, desempenhadas no exercício da liberdade de cada cidadão. Eis o desafio: construir a república dando lugar privilegiado à virtude e à consciência moral, como recursos fundamentais e atrelados a toda forma legítima de governo. Certamente, como já consideramos, as propostas para a execução do contrato estão no plano do dever-ser, contudo, o que Rousseau procura salientar é que esse dever-ser é possível porque é possível ao homem, mesmo depravado, mesmo sendo conduzido pelo amor-próprio, “recobrar” a consciência e se conduzir novamente às boas práticas.

Isso é possível na passagem do homem ao cidadão, contudo essas figuras se misturam, pois o cidadão sob o manto da legislação somente o consegue ser por também ser o homem de tendências benevolentes, mesmo que adormecidas. É possível voltar a esses sentimentos que conduziam o homem em seu estado anterior ao advento da sociedade, por isso há em Rousseau a esperança de uma redenção política, de um projeto que se consolida por força de lei e pela farta e adormecida bondade que há no homem que possibilita o exercício de sua bondade.

Então, o que procuramos responder neste trabalho é como Rousseau apresenta um projeto político para um homem que se degenerou no decurso da história. Sua proposta se baseia na bondade natural do homem, em sua tendência de seguir a ordem da natureza, em obedecer aos ditos do coração. Em Rousseau, a república não estabelece uma relação entre os homens, por um lado baseada na cognição, nem por outro pelo sensitivismo, mas há um *intermezzo*, a união entre essas duas esferas, sentimento e razão se balanceiam na vida do cidadão da república. Um sem o outro causa deturpação. O sentimento sem o lustro da razão, como no estado de natureza não é mais possível, não se pode voltar e reconstruir o estado primitivo, Rousseau não propusera isso, foi mal interpretado. A razão sem o ordenamento do sentimento é cega e não consegue fazer com que o homem viva em comunidade, nem que ouça a voz da consciência.

O profeta Isaías, cerca de 700 anos antes de Cristo declarou contra a nação impenitente e idólatra de Israel: “Mas os perversos são como o mar agitado, que não se

pode aquietar, cujas águas lançam de si lama e lodo”<sup>88</sup>. Rousseau reconhece a contumácia de determinados povos. No capítulo VIII do Livro II do **Contrato Social** esse assunto é discutido, acerca de povos que são inexoravelmente rebeldes, que tenazmente não se submetem às leis. Igualmente, no **Discurso sobre as Ciências e as Artes**, é-nos apresentado a condição de involução que, de certa maneira, sofreu o homem com o desenvolvimento das ciências. Mais uma vez, a tônica de Rousseau é contra uma razão descomprometida com o homem e seus sentimentos.

A falência política do homem estaria completamente decretada caso não houvesse a propensão ao bem que se opõe aos sentimentos individualistas produzidos em sociedade. Embora reconheça que alguns povos não se submeterão às leis nem darão ouvidos à consciência moral, pois são desobedientes inveterados, para quem as leis não fazem sentido nenhum, nem tampouco o ajuntamento, Rousseau somente acredita na possibilidade do bem, no agir bem do cidadão pela tendência que lhe é inata. Caso contrário a razão não daria conta solitariamente de resolver a situação social e gerar harmonia e ordenamento. Pois “a ordem social depende menos da obediência à autoridade que do amor da lei, expressão da vontade geral”<sup>89</sup>. (WAKSMAN, 2010, p. 99).

O agir bem é possível para Rousseau. A estruturação da república é propícia à práxis do bem, contudo não é um ledo projeto o do pacto, ele considera as ocasiões de inviabilidade e de resistência, contudo, o que se pretendeu mostrar aqui é que Rousseau é um filósofo que leva em consideração os sentimentos, a natureza humana, e a fundamentalidade de razão e coração atuarem conjuntamente na dimensão de uma proposta filosófico-política. Que embora o homem tenha sido depravado em sua vivência em sociedade, pautando-se pela artificialidade das relações fulcradas no amor-próprio, ele pode se valer de sua tendência ao bem, para o estabelecimento do pacto e o cumprimento das cláusulas.

Não se trata de uma proposta inocente, queremos dizer, infundada, onde se espera ações heroicas dos homens espontaneamente sem nenhum elemento orientador. Falamos, sim, em uma tendência ao bem que deve ser revisitada, e que o é por meio de alguns instrumentos fornecidos pela república, uma prática que envolve luta e

---

<sup>88</sup> Referência a um contexto vivido pelo povo de Israel em que Deus condenava a idolatria e rebeldia contumazes de seu povo. Passagem que se encontra na Bíblia Sagrada no Livro do profeta Isaiás capítulo 57.20.

<sup>89</sup> Texto francês: “*L’ordre social dépend moins de l’obéissance à l’autorité que de l’amour de la loi, expression, de la volonté générale*”.

compromisso, abnegação e busca pela execução da vontade comum que está presente nos corações individuais de cada partícipe, de cada cidadão. Rousseau nos lega, a partir da presente discussão, além de tantas outras coisas, um “é possível”, a possibilidade do estabelecimento de boas ações no seio da sociedade, por meio de cidadãos virtuosos que reconhecem a necessidade de busca por um bem comum, a possibilidade de cidadãos que sintam a pátria, que sejam imbuídos por ela, que esperem por uma condição de vida e de vivência melhores. Em meio a vicissitudes, corrupção e degeneração, há esperança para um agir bem no estado civil. Pode-se acreditar na possibilidade da prática do bem por meio do cidadão.

## BIBLIOGRAFIA

ALONSO, Félix Ruiz. **Revisitando os Fundamentos da Ética**, in: COIMBRA, José de Ávila Aguiar. **Fronteiras da Ética**, São Paulo: Editora Senac, 2002, p. 75-120.

ANSART-DOURLEN, Michèle. **Rousseau e a ideologia jacobina. Racionalismo e foro íntimo**, trad. Jacy Alves de Seixas. In: SEIXAS, Jacy A.; BRESCIANI, Maria Stella; BREPOHL, Marion (orgs.). **Razão e Paixão na Política**, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. **The Idea of the republic**, trad. Allan Cameron, Cambridge: Polity Press, 2003.

BOBBIO, Norberto. **As Ideologias e o Poder em Crise**, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª ed., 1999.

CALVINO, João. **As Institutas**, trad. Waldir Carvalho Luz, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2ª ed., 2006 (4 vols).

CALVIN, Jean. **Institutions de la Réligion Chrestienne**, Paris: Librairie Honoré Champion, 1911 (deux tomes).

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

COSTA, Leila de Aguiar. **Como dizer a emoção? A linguagem do *páthos* em Diderot e Rousseau**. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). **Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau**, Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 143-158.

DEBRUN, Michel. **Algumas observações sobre a ‘vontade geral’ no ‘contrato social’**. In: **Estudos em homenagem a J.-J. Rousseau – 200 anos do Contrato Social**, Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, 1962.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps**, Paris: PUF, 1950.

\_\_\_\_\_. **Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**, Paris : Presses Universitaires de France, 1948.

\_\_\_\_\_. **L'homme selon Rousseau**. In: BÉNICHOU, P. et al. **Pensée de Rousseau**. Paris: Éditions Du Seuil, 1984.

FALABRETTI, Ericson Sávio. **Rousseau : sociabilidade e moralidade**. In: FALABRETTI, Ericson et al. (orgs.). **Ética em movimento**. São Paulo: Editora Paulus, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo : Martins Fontes, 1999.

FONSECA JR., Gelson. **Apresentação e introdução a Rousseau e as Relações Internacionais**, in: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as Relações Internacionais**, trad. Sérgio Bath, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

FORTES, Luís Roberto Salinas. **Jean-Jacques Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

\_\_\_\_\_. **Rousseau : o bom selvagem**, São Paulo : FTD, 1996.

JOUVENEL, Bertrand. **A Teoria de Rousseau sobre as Formas de Governo**. In: QUIRINO, Célia Galvão ; SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de (orgs). **O Pensamento Político Clássico : Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980, pp. 419-431.

LEDUC-FAYETTE, Denise. **Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

MACHADO, Lourival Gomes. **Homem e Sociedade na Teoria Política de J.-J. Rousseau**. São Paulo: Edusp, 1968.

MARUYAMA, Natalia. **A Contradição entre o Homem e o Cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau**, São Paulo: Humanitas, Fapesp, 2001.

MASTERS, Roger. **The political philosophy of Rousseau**, Princeton: Princeton University Press, 1968.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau**, São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MOUTON, Harold K. **Léxico Grego Analítico**, trad. Davi Miguel Manço; Everton César Aleva de Oliveira, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **O contrato Social - entre a escala e o programa**. **Revista Discurso**. n. 17, 1988. p. 119-129.

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

REIS, Cláudio Araujo. Rousseau e o problema da identidade pessoal. In : SIMON, Samuel (org.). **Filosofia e Conhecimento: Das formas platônicas ao naturalismo**, Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2003. p. 149-181.

\_\_\_\_\_. **Unidade e Liberdade: o individuo segundo Jean-Jacques Rousseau**, Brasília : Editora Universidade de Brasília e FINATEC, 2005.

- REIS, Helena Esser dos. **Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral**. In: SILVA, Genildo Ferreira da (org.). **Rousseau e o Iluminismo**, Salvador: Arcádia, 2009, p. 99-108.
- RIBEIRO, Renato Janine. **Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais**. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.13-25.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**, Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- \_\_\_\_\_. **Émile ou De l'éducation**. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. **La Nouvelle Héloïse**. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Les Confessions**. Paris: Éditions Gallimard, 1959.
- \_\_\_\_\_. **Les Rêveries du Promeneur Solitaire**, Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. **De l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Librio, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada**, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Do Contrato Social; Ensaio Sobre a Origem das Línguas; Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens; Discurso Sobre as Ciências e as Artes**, trad. Lourdes Santos Machado, São Paulo: Abril Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores, 2 vols.).
- \_\_\_\_\_. **Emílio; ou Da Educação**, 3ª ed., São Paulo: Difel, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**; José Oscar de Almeida Marques (organizador e tradutor), São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- RUZZA, Antonio. **Rousseau e a moralidade republicana no Contrato Social**, São Paulo: Annablume, 2010.
- SILVA, Genildo Ferreira. **Uma Cristologia laica**. In: SILVA, Genildo Ferreira da (org.). **Rousseau e o Iluminismo**, Salvador: Arcádia, 2009, p. 55-66.
- \_\_\_\_\_. **Moral e sentimento em J.-J. Rousseau**. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). **Reflexos de Rousseau**, São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007, p. 47-68.
- SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle**, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle**, Paris: Éditions Gallimard, 1971.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino-Português**, 8<sup>a</sup> ed., Porto: Gráficos Reunidos LDA, 1942.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 30<sup>a</sup> ed., 2008.

WAKSMAN, Vera. **Les difficultés étaient dans la nature de la chose: de la religion, de l'homme et du citoyen**. In: WATERLOT, Ghislain (org.). **La théologie politique de Rousseau**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 91-104.